

**AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FƏLSƏFƏ VƏ SOSİOLOGİYA İNSTİTUTU
ŞÖBƏ: MÜASİR FƏLSƏFƏ PROBLEMLƏRİ**

**НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК АЗЕРБАЙДЖАНА
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И СОЦИОЛОГИИ
ОТДЕЛ: ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ**

**NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF AZERBAIJAN
INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY
DEPARTMENT: PROBLEMS OF MODERN PHILOSOPHY**

**ETİKA, ESTETİKA, AKSİOLOGİYA:
EPİSTEMOLOJİ PROBLEMLƏR**

**ЭТИКА, ЭСТЕТИКА, АКСИОЛОГИЯ:
ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ**

**ETHICS, AESTHETICS, AXIOLOGY:
EPISTEMOLOGICAL PROBLEMS**

BAKİ-BAKU-BAKU – 2020

Elmi redaktorlar:

- Əli ABASOV** - fəlsəfə elmləri doktoru, professor
Əbülhəsən ABBASOV - fəlsəfə elmləri doktoru, professor,
Rusiya Pyotr Akademiyasının müxbir üzvü
Nigina ŞERMUHAMEDOVA - Fəlsəfə elmləri doktoru, professor

Redaksiya heyəti:

- Əli ABASOV** - fəlsəfə elmləri doktoru, professor
Əbülhəsən ABBASOV - fəlsəfə elmləri doktoru, professor
Nigina ŞERMUHAMEDOVA - fəlsəfə elmləri doktoru, professor
Aydın ŞİRİNOV - professor, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru
Rauf MƏMMƏDOV - fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
Zeynəddin ŞABANOV - fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

Məsul katib:

- Mahrux ABBAS** - fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru

ETİKA, ESTETİKA, AKSİOLOGİYA: EPİSTEMOLOJİ PROBLEMLƏR.

Bakı - 2020, AfPoliqrAF, 864 səh.

Redaksiya heyəti monoqrafiyanın nəşrini maliyyələşdirdiyinə və materiallarının yayılması üçün tədbirlər təşkil etdiyinə görə Azərbaycan Respublikası Dini Qurumlar üzrə Dövlət Komitəsi yanında Mənəvi Dəyərlərin Təbliği Fonduna dərin və səmimi təşəkkürünü bildirir.

Редколлегия выражает глубокую признательность и искреннюю благодарность Фонду пропаганды нравственных ценностей при Государственном Комитете по делам Религиозных Организаций Азербайджанской Республики за финансирование издания монографии и организацию мероприятий по распространению ее материалов.

The Editorial Board expresses deep and sincere gratitude to the Foundation for the Promotion of Moral Values under the State Committee for Religious Associations of the Republic of Azerbaijan for financing of publication of the monograph and organizing events to distribute its materials.

"Etika, Estetika, Aksiologiya: epistemoloji problemlər" kollektiv monoqrafıyası 25 sentyabr 2020-ci ildə "Müasir fəlsəfə problemləri" şöbəsinin iclasında müzakirə edilib (Protokol № 5) və Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun Elmi Şurasının iclasında (11.11.2020, Protokol №4) çapa tövsiyə olunub.

Коллективная монография «Этика, эстетика, аксиология: основные эпистемологические парадигмы» обсуждена на заседании отдела «Проблемы современной философии» 25 сентября 2020 (протокол № 5) и рекомендована к печати на заседании Ученого Совета Института философии и социологии Национальной Академии наук Азербайджана (11.11.2020, протокол №4).

The collective monography "Ethics, Aesthetics, Axiology: Basic Epistemological Paradigms" was discussed at the meeting of the Department of Problems of Modern Philosophy in 25 Semptember 2020 (Protocol № 5) 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 (11.11. 2020, Protocol №4).

Scientific Editors:

Professor
Professor
Professor

Ali ABASOV
Abulhasan ABBASOV
Nigina SHERMUHAMEDOVA

Responsible Secretary:

PhD in Philosophy

Mahrukh ABBAS

Editorial Council:

Ali ABASOV – Professor
Abulhasan ABBASOV – Professor
Nigina SHERMUHAMEDOVA - Professor
Aydin SHİRİNOV – Professor
Rauf MAMMADOV – PhD in Philosophy
Zeynaddin SHABANOV - PhD in Philosophy

ISBN 978-9952-541-05-2

© AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu, 2020

MƏNƏVİ DƏYƏRLƏRİN TƏBLİĞİ FONDU HAQQINDA

Dini Qurumlarla İş üzrə Dövlət Komitəsinin tabeliyində olan Mənəvi Dəyərlərin Təbliği Fondu Prezident cənab İlham Əliyev 10 oktyabr 2017-ci il tarixli Fərmanı ilə yaradılmışdır. Nizamnaməsinə əsasən Fondun fəaliyyətinin məqsədi Azərbaycan Respublikasında dini etiqad sahəsində maarifləndirmə işinin aparılmasına, mənəvi dəyərlərin qorunmasına və inkişafına, dövlət-din münasibətləri sahəsində məqsədli proqramların hazırlanmasına və həyata keçirilməsinə, dini qurumların vətəndaşların dini etiqad azadlığının təmin olunması sahəsində fəaliyyətinə, habelə, bu sahədə sosial layihələrin reallaşdırılmasına dövlət dəstəyini təmin etməkdir.

Mənəvi Dəyərlərin Təbliği Fondunun fəaliyyətinin əsas istiqamətləri bunlardır:

- mənəvi dəyərlərin inkişafı və təbliği istiqamətində məqsədli proqramların hazırlanması və icrası;
- ölkəmizdə fəaliyyət göstərən 1000 nəfərədək din xadimi nə aylıq maddi dəstəyin göstərilməsi;
- müsəlman və qeyri-müsəlman dini icmalar tərəfindən hazırlanan layihələrə maddi dəstəyin göstərilməsi;
- dini tolerantlığın gücləndirilməsi sahəsində müxtəlif layihələrin həyata keçirilməsi;
- mənəvi dəyərlərin qorunması, onların araşdırılıb geniş auditoriyaya çatdırılmasında gənclərin rolunun artırılması;
- dəyərlərimizlə bağlı aktual mövzulara həsr edilmiş müxtəlif formatlarda konfrans və seminarların, o cümlədən, tanınmış ziyahıların gənclərlə görüşlərinin təşkil edilməsi;
- şagirdlər arasında intellektual yarışların, yazı müsabiqələrinin təşkil edilməsi;
- əlamətdar günlərdə şəhid ailələrinə, müharibə veteranlarına, uşaq evlərinə, əlillərə, aztəminatlı ailələrə yardımların verilməsi;
- Ramazan ayında şəhid ailələri, müharibə veteranları, qazilər və aztəminatlı ailələrin iştirakı ilə iftar süfrələrinin təşkil;
- milli və mənəvi dəyərlərimizin təbliği məqsədilə bir sıra ədəbiyyat, buklet və digər çap məhsullarının nəşr edilməsinə, sosial videoçarxların və sənədli filmlərin hazırlanmasına maddi dəstəyin göstərilməsi.

Mənəvi Dəyərlərin Təbliği Fondu öz fəaliyyətinin həyata keçirilməsində müxtəlif dövlət qurumları, təşkilatlar, o cümlədən Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyi, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Bakı Beynəlxalq Multikulturalizm Mərkəzi, ASAN radio, müxtəlif mətbuat orqanları və media qurumları, Qafqaz Müsəlmanları İdarəsi, yerli icra hakimiyyəti orqanları, ali təhsil müəssisələri, ölkəmizdə fəaliyyət göstərən xarici ölkə səfirlikləri, qeyri-hökumət təşkilatları, mədəniyyət mərkəzləri və s. əməkdaşlıq edir.

О ФОНДЕ СОДЕЙСТВИЯ РАЗВИТИЮ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Фонд Содействия Развитию Моральных Ценностей при Государственном Комитете по Делах Религиозных Организаций Азербайджанской Республики был учрежден Распоряжением Президента Ильхама Алиева от 10 октября 2017 года. Согласно его уставу, цель деятельности Фонда - оказание государственной поддержки для просвещения в области религиозных убеждений в Азербайджанской Республике, защита и развитие нравственных ценностей, подготовка и реализация намеченных программ в области государственно-религиозных отношений, а также деятельность религиозных организаций в области обеспечения свободы вероисповедания граждан, а также реализация социальных проектов.

Основными целями Фонда являются:

- Подготовка и реализация намеченных программ по развитию и продвижению нравственных ценностей.
- Оказание ежемесячной финансовой поддержки до одной тысячи священнослужителей.
- Оказание финансовой поддержки проектам, разработанным мусульманскими и немусульманскими религиозными общинами.
- Реализация различных проектов в сфере укрепления религиозной толерантности.
- Защита моральных ценностей и повышение роли молодежи в исследовании и распространении этих ценностей среди широкой аудитории.
- Организация различных конференций и семинаров по актуальным вопросам, связанным с нравственными ценностями, а также встреч известных представителей интеллигенции с молодежью.
- Организация интеллектуальных олимпиад, писательских конкурсов среди студентов.
- Оказание помощи семьям погибших в войнах, ветеранам войны, детским домам, инвалидам и малообеспеченным семьям в знаменательные дни.
- Организация ужинов Рамадан с участием семей погибших в

войнах, ветеранов войны, инвалидов и малообеспеченных семей в течение месяца Рамадан.

- Оказание финансовой поддержки для публикации отдельных литературных произведений, брошюр и других печатных материалов, производство социальных видео- и документальных фильмов для продвижения национальных и духовных ценностей.

Фонд сотрудничает с различными государственными учреждениями и организациями, включая Министерство образования Азербайджанской Республики, Национальную академию наук Азербайджана, Бакинский международный центр мультикультурализма, радио ASAN, различные средства массовой информации и медиа-организации, Управление мусульман Кавказа, местные органы исполнительной власти, высшие учебные заведения, а также действующие в нашей стране иностранные посольства, общественные организации, культурные центры и т. д.

ABOUT THE FOUNDATION FOR THE PROMOTION OF MORAL VALUES

The Foundation for the Promotion of Moral Values subordinated to the State Committee on Religious Associations of the Republic of Azerbaijan was established by the Enactment of Mr. President İlham Aliyev dated 10 October 2017. According to its charter, the purpose of the Foundation's activities is to provide state support for the enlightenment in the field of religious beliefs in the Republic of Azerbaijan, protection and development of moral values, preparation and implementation of projected programs in the field of state-religion relations, and activities of religious associations in the field of providing freedom for religion of the citizens, as well as the implementation of social projects.

The main targets of the Foundation for the Promotion of Moral Values are:

- Preparation and implementation of projected programs for the development and promotion of the moral values
- Providing monthly financial support to up to one thousand clergymen
- Providing financial support to projects developed by Muslim and non-Muslim religious communities
- Implementation of various projects in the field of strengthening religious tolerance
- Protection of moral values and increasing the role of youth in the research and dissemination of these values to a wide audience
- Arrangement of conferences and seminars of various kinds on current issues related to our values, as well as meetings of well-known intellectuals with young people
- Arrangement of intellectual competitions, writing contests among students.
- Providing assistance to the war dead's families, war veterans, orphanages, the handicapped and low-income families on significant days
- Arrangement of Ramadan dinners with the participation of war dead's families, war veterans, disabled persons, and low-income families during the month of Ramadan
- Providing financial support for the publication of certain literary

works, brochures, and other printed materials, the production of social videos and documentaries to promote our national and spiritual values.

The Foundation for the Promotion of Moral Values cooperates with various government agencies and organizations, including the Ministry of Education of the Republic of Azerbaijan, Azerbaijan National Academy of Sciences, Baku International Multiculturalism Center, ASAN radio, various media outlets and media-organizations, the Caucasus Muslim Board, local executive authorities, higher education institutions, as well as the foreign embassies that are operating in our country, non-governmental organizations, cultural centers, etc.

MÜNDƏRİCAT – ОГЛАВЛЕНИЕ

Ön söz – Abbasov Əbülhəsən	14
Вместо введения – Абасов Али	20

I

Abbasov Əbülhəsən. Postneoklassik praksiologiya və aksiologiya zərurəti	25
Məmmədov Rauf. Zərdüştlükdə əxlaq təlimi: xeyir və şər (Qata mətnləri əsasında)	56
Şabanov Zeynəddin. Milli-mənəvi dəyərlərin formalaşması kompleks proses kimi.....	100
Ələkbərli Faiq. Azərbaycan Türk mentallığı və milli-mənəvi dəyərlər probleminə tarixi-fəlsəfi baxış	126
Mustafayev Radif. Şərqsünaslıq baxış və dəyərlərini formalaşdırmış bəzi mifologemlərə münasibət.....	176
Həsənov Ağasəlim. Qloballaşma şəraitində sosial-mədəni dəyərlərin transformasiyası	202
Abdallı Həcər. Müasir ailələrdə dəyərlərin qorunmasının zəruriliyi	217
Abbas Mahrux. Türk miflərində “gözəllik” anlayışı	235
Salmanova Nəzakət. Sosiallaşma prosesində əxlaqın rolu.....	272
İbrahimov Hüseyn. Yeni davranış və mədəni təfəkkür modeli ..	288
Əliyeva Qüdsiyyə. Əxlaq, etika və hüquq münasibətlərinə fəlsəfi baxış	298
Təhməzova Elmira. Maddi və mənəvi dəyərlərin sosioloji təhlili.....	314
Heydərova Günel. Klassik alman fəlsəfəsində əxlaq, mənəviyyat və hüququn nisbəti.....	333
Nəzərova Xalidə. Qədim Türkiyə tarixində mənəvi-əxlaqi məsələlər.....	355
Əhmədova Asya. İsrəfçilik islamda etik problem kimi	372
Əhmədov Ceyhun. Bioetikada donorluq məsələləri.....	392

II

Helle Horst. Ethics, Aesthetics, and Axiology in the Writings of Georg Simmel.....	403
Шермухамедова Нигина. Эволюция эпистемологического знания.....	433
Левко Анатолий. Этика, мораль и нравственность как три измерения социальной духовности и их роль в общественном развитии	454
Билалов Мустафа. Дилемма Запад-Восток в аксиологических основаниях евразийской цивилизации	481
Габитов Турсун. Универсалии этики и нравственные ценности казахского народа	504
Mehdiyev Nebi. Erdem epistemolojisi	540
Абасов Али. Этика и эстетика эпохи постнеклассики: аксиологический анализ.....	556
Ибрагимова Джейла. Антиномия трагикомического в творчестве Абдурагимбека Ахвердова.....	589
Фархадова Севиль. Вечная музыка Вселенной. Орган и Мугам.....	619
Фархадова Севиль. Концептуальность творческого возвышения-озарения на языке мугам-дастгяха.....	629
Муслумов Рафик. Творчество и рабская психология: метафорика путей пересечения	644
Баширов Таги. Логические аспекты проблемы смысла жизни.....	667
Тагиев (Даими) Теймур. Смерть как абсолютная гипер-сингулярность	690
Байрамов Таир. Типология формально-логических законов, процедур и кодов художественного мышления в традиционных культурах	728
Адыгезалова Светлана. Аксиология гендерных исследований	760
Мирзаева Валентина. Проектор пандемии COVID-19 (к вопросу о "болевых точках" современности)	791
Алавердова Лиана. Почему социализм аморален.....	821
Багирова Фарида. Проблема ценностей в гендерных исследованиях ..	841

TABLE OF CONTENTS

Foreword – Abulhasan Abbasov	14
Instead of introduction – Ali Abasov	20

I

Abulhasan Abbasov . The necessity of the post-neoclassic praxiology and axiology.....	25
Rauf Mamedov . The ethical teaching of zoroastrianism: good and evil (based on Gatha texts)	56
Zeynaddin Shabanov . Formation of national and spiritual values as a complex process.....	100
Faik Alekperli . Historical-philosophical view of the problem the Azerbaijan turkish mentality and national-spiritual values	126
Radif Mustafayev . Orientalist views and attitudes towards certain mythologemes that shaped values	176
Aghasalim Hasanov . Transformation of socio-cultural values in the context of globalization	202
Hajar Abdalli . Tthe necessity of protecting values in modern families.....	217
Mahrukh Abbas . “A beauty” concept in turkic miths	235
Nazaket Salmanova . Role of morality in the process of socialization.....	272
Huseyn Ibrahimov . A new model of behaviour and cultural thinking	288
Gudsiya Aliyeva . A philosophical view on moral, ethical and legal relations.....	298
Elmira Takhmazova . Sociological analysis of material and spiritual values	314
Gunel Haydarova . Relations between morality, ethics and law in classic german philosophy	333
Khalida Nazarova . Moral and ethical issues in the ancient history of Turkey	355
Asya Akhmedova . Wastefulness as an ethical problem in Islam	372
Ceyhun Akhmedov . Donorship problems in bioethics	392

II

Horst Helle. Ethics, Aesthetics, and Axiology in the Writings of Georg Simmel.....	403
Niginakhon Shermukhamedova. Evolution of epistemological knowledge	433
Anatoly Levko. Ethics, morals and morality as three dimensions of social spirituality and their role in social development	454
Mustafa Bilalov. West-east dilemma in the axiological foundations of Eurasian civilization	481
Tursun Gabitov. Universals of ethics and moral values of the Kazakh people	504
Nebi Mehdiyev. Virtue epistemology	540
Ali Abasov. Ethics and aesthetics of the era of postneoclassic: axiological analysis.....	556
Jeyla Ibrahimova. Antinomy of the tragicomic in the literary creativity works of Abdurragimbek Akhverdov	589
Sevil Farhadova. Eternal music of the Universe. Organ and Mugam	619
Sevil Farhadova. The conceptuality of creative rise-insulation in the language of mugam-dastgyah	629
Rafik Muslumov. Creativity and Slave Psychology: Metaphorics of Crossing Roads.....	644
Tagi Bashirov. Logical aspects of the problem of the meaning of life	667
Teymur Tagiyev (Daimi). Death as an absolute hyper-singularity	690
Tair Bayramov. Typology of formal logic laws, procedures and codes of artistic thinking in traditional cultures	728
Svetlana Adygezalova. Axiology of gender studies	760
Valentina Mirzaeva. Spotlight of the COVID-19 pandemic (<i>to the question of the "pain points" of our time</i>)	791
Liana Alaverdova. Why socialism is immoral	821
Farida Bagirova. The problem of values in gender studies	841

ÖN SÖZ ƏVƏZİ:

Nəzəri və praktiki fəaliyyətin intellektual əsaslarının formalaşdırılması prioritet vəzifə kimi

Dəyərli həmkarlar!

2019-cu ildə kollektiv monoqrafiyanın növbəti (onuncu) sayının buraxılışı ilə müasir fəlsəfənin aktual problemlərinə həsr olunmuş tematik nəşrlərin birinci seriyası tamamlanmışdır. Bu seriya aşağıdakı kitabları ehtiva edir:

1. Müasir fəlsəfə və Azərbaycan: tarix, nəzəriyyə, təhsil (2011);
2. Müasir fəlsəfə, elm və mədəniyyət: postqeyri-klassik epistemologiya (2011);
3. Milli strategiyalar, ideologiyalar və beynəlxalq münasibətlər: tarix, nəzəriyyə və müasir praktikalar (2012);
4. Cəmiyyət, din, dövlət (2013);
5. Müasir fəlsəfə: idrakın ən yeni istiqamətləri (2013);
6. Postqeyri-klassik epistemologiya və postmodernizm dövrü mədəniyyəti (2014-2015);
7. Geosiyasətin fəlsəfəsi və müasir dünya düzəni (2016);
8. İqtisadiyyatın fəlsəfəsi: tarix və müasirlik (2017);
9. Tarixin fəlsəfəsi: retrospektiv və perspektiv (2018);
10. Milli fəlsəfə (2019).

10 ili (2010-2019) əhatə edən 10 kitabda yüzlərcə məqalə çap edilmişdir. Kitablər silsiləsində Azərbaycanla yanaşı Türkiyə, Rusiya, Qazaxıstan, Gürcüstan, Ukrayna, Belarus, Almaniya, Yaponiya, Özbəkistan, Polşa, Nigeriya, Niderland, Çin kimi ölkələr də təmsil olunmuşlar.

Redaksiya heyətinin qərarı ilə ikinci seriya 2020-ci ildə **“Etika, estetikə, aksiologiya: epistemoloji problemlər”** adlanacaq kollektiv monoqrafiya ilə nəşrə başlayır.

Birinci seriya buraxılışa daxil olan kitabları, onların mövzu rəng-rəngliyinə baxmayaraq, vahid elmi müstəvidə birləşdirən xüsusi məqsəd və məram, yükdaşıyıcı təməl vardır. Bu da yeni (qeyri-ənənəvi) epistemologiyanın işlənilməsi, təbliği-təşviqi və tətbiqi ilə bağlı idi. Söhbət zamanının,

müasir elmin tələblərinə cavab verən daha funksional, çevik, gerçəkliyin dialektikasına adekvat olan epistemoloji paradıqmadan gedir ki, biz onu elmi ictimaiyyətə artıq qərarlaşmış adla – postneoklassik epistemologiya kimi təqdim edirik.

Bu multi dissiplinar epistemoloji paradıqmanın nüvəsini mürəkkəb sistemlər və ümumən mürəkkəblik nəzəriyyəsi, habelə, yeni və ən yeni elmi sahələrin, qeyri-ənənəvi istiqamətlərin qazandığı bilgilər, irəli sürdüyü ideya və prinsiplər, orijinal təsəvvürlər sistemi təşkil edir. Təfəkkürü əsasları isə, əsasən, tənqidi-sinergetik təfəkkür konsepsiyasından qaynaqlanır. Həmin mühüm qaynaq və daşıyıcılar barədə həm bu silsilə məqalələr toplusunda, həm də ayrı-ayrı monoqrafik əsərlərdə kifayət qədər əhəmiyyətli bilgilər ortaya qoyulmuşdur. Belə ki, mürəkkəblik fenomeninin mahiyyəti, səciyyəvi xüsusiyyətləri açıqlanmış, mürəkkəb sistemlərin təşkili, fəaliyyəti, funksionallıq dialektikası 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.

Bütün bu işlərdə elmi təfəkkürün texnologiyası, elmi rasionallıq və məntiq şəbəkələrinin qurulması, fikir axarının formalaşması və idarə olunması, metodoloji üsul və yanaşmaların, qnoseoloji zəminlərin optimallaşdırılması, ontoloji mənzərələrin adekvat təsvirinin verilməsi, aksioloji tələblərin məqbulluğu və ödənilməsi kimi məsələlər bizim üçün həlli vacib problemlər qismində qarşımızda durmuşdur. Xüsusi diqqət fənlərarası yanaşma və bilik mübadiləsi məsələlərinə, habelə, biliklərin nizamlı və kortəbii-spontan inteqrallaşması, sistemləşməsi və sintezləşməsi problemlərinə yetirilmişdir. Aydınır ki, belə olduğu halda, sinergizm, özünütəşkil, özünüidarə hadisələrinin, nizam və xaos dialektikasının, qarçılıqlı təsir və dialoq proseslərinin öyrənilməsi kimi məsələlər bizim tədqiqatlarda önəmli yer tutmuşdur.

Bəli, nə qədər iddialı və pafoslu səslənsə də, başlıca məqsəd və vəfələrimiz **Məna-Mahiyyəti** axtarır-araşdırmaqdan, **Ölçünü** müəyyənləşdirməkdən, **Tam – hissə** dialektikasını öyrənməkdən və bununla da **Həqiqətə** doğru addım-addım irəlilməkdən, bu zəmində də qaneedici, sağlam düşüncə və mənəviyyətə söykənən **Praktikaya** körpü atmaq, ona dəstək verməkdən ibarət olmuşdur. Aydınır ki, belə olduqda, bizi fikirlərin necəliyi ilə yanaşı

ifadə tərz, yazı üslubu, mətnlərin səlisliyi kimi məsələlər də ciddi düşündürmüşdür və bu baxımdan da səylərimizi, bacardığımızı ortaya qoymağa çalışmışdıq.

Vurğulamaq istərdim ki, həyata keçirilmiş tədqiqatlar və onların nəticələri nəzəriyyə sərhədlərini aşaraq, konkret-praktiki mənada müvafiq real obyekt, hadisə və proseslərin əməli surətdə öyrənilməsinə yönəlmişdir. Bir çox mühüm anlayış, problem və mövzular məhz bu idraki-instrumental zəmində, əsasən də postneoklassik epistemoloji arsenal vasitəsilə tədqiq edilmiş və onların məzmun-mahiyyətinə dair yeni bilgilər, əsaslandırılmış tərif və təkliflər verilmişdir. Bu sırada, məsələn, xalq, millət, milli ideologiya, milli strategiya, milli maraqlar, azərbaycançılıq, dövlət və cəmiyyət, hüquqi dövlət və insan haqları, ictimai tərəqqi və demokratiya, din və mədəniyyət, sinergetik idarəetmə, ictimai rekonstruksiya və islahat, ictimai və qlobal meqatrend, milli fəlsəfə kimi məfhumlara postneoklassik baxış fəzasından xüsusi münasibət sərgilənmiş və yekun olaraq orijinal nəticələr alınmışdır. Eyni zamanda, din, mədəniyyət və idarəetmənin, geosiyasətin, tarixin, iqtisadiyyatın fəlsəfəsinə, lokal, regional və qlobal transformasiyalara dair maraqlı tədqiqatlar aparılmışdır ki, onların da məzmunu və elmi nəticələri həmin bu silsilə nəşrlərdə ictimailəşdirilmişdir.

“Müasir fəlsəfə problemləri” adı altında fəaliyyət göstərən şöbəmizin məqsədi, artıq yuxarıda söylədiklərimdən aydın olduğu kimi, yalnız əhəmiyyət kəsb edən ayrı-ayrı mövzuları araşdırmaqla məhdudlaşmayıb. İcra etdiyimiz vəzifələr sırasında müasir elmi-fəlsəfi düşüncənin, fikir refleksiyasının inkişafı və aşılması məsələsi, deyərdim ki, müstəsna yer tutub. Belə ki, bizim üçün idraki və əməli-praktiki fəaliyyətin intellektual əsaslarının, rəsonal-məntiqi düşüncə konstruksiyalarının öyrənilməsi və işlənilməsi heç də keçici və təsadüfi olmayıb. Əksinə, düşüncə-fikir paradigmalara dərinədən diqqət yetirmək, elmi və fəlsəfi təfəkkürün təkamül dinamikasına ciddi münasibət göstərmək, idraki metod və üsulların, işlək qnoseoloji zəminlərin məğzində varmaq və bu əsasda intellektual potensialın inkişafına öz tərəfimizdən töhfə vermək, milli fəlsəfəmizin bəşəri nüfuz və statusunu yüksəltmək həyata keçirdiyimiz vəzifələr kompleksinin ana xəttini təşkil edib. Bu aparıcı istiqamətin nə qədər və necə reallaşması nəşr olunmuş həmin tematik elmi toplularda, habelə, ayrı-ayrı məqalə və müəllif kitablarında öz ifadəsini tapıb.

Saxta təvazökarlığı kənara ataraq deyə bilərəm ki, işarələdiyim bu vəzifələrin ödənilməsi cəhdində uğurlar, etiraf olunası məhsuldarlıq və elmi yeniliklər az olmayıb. Və burada şöbənin zəhmət çəkmiş hər bir əməkdaşının əməyi, fədakarlığı xüsusi qeyd olunmalıdır. Onu da vurğulayım ki, bu uğurlar təkcə şöbə əməkdaşlarının zəhməti hesabına başa gəlməyib. Burada bizimlə əməkdaşlıq edən, təşəbbüs və yardım göstərən hər bir şəxs, dəyərlili alim həmkarlarımızın, bütün institut kollektivinin, rəhbərliyin əməyi və rolu var. Əldə olunan nailiyyətlər hamımızındır və bu səbəbdən də əməyi və dəstəyi olan hər bir kəsi, təşəkkürümü bildirməklə, təbrik edirəm.

Hansı xalqın fəlsəfəsinin professionallığından söhbət gedirsə, ilk növbədə bu fəlsəfənin nüvə daşıyıcısının – özünəməxsus epistemoloji sisteminin olub-olmaması və əgər bu sistem varsa, hansı gücə-qüdrətə malik olması nəzərdə tutulur. Öz nüvə daşıyıcısı, nizamlayıcı və sistemləşdirici özəl təməli olmayan, yaxud da nüvə-təməl cəhətdən zəif-kövrək olan fəlsəfə başqa elmlər üçün cəzbedici birləşdirici mərkəz, metanəzəri əsas rolunu oynaya, ümumi idrak prosesinə yetərli töhfə verə bilməz. O, həm millilik tələblərini, həm də bəşəri ehtiyacları ödəməkdə aciz qalar. Belə fəlsəfənin nə milliliyi, nə də ümumbəşəriyyəti üzə çıxar, çünki öz siması, “**Mən**”i olmaz. Bunların, yəni, özünəməxsus “**Mən**”in və simanın mövcudluğu isə, birinci növbədə, məhz epistemoloji səlisliyin, dolğunluğun, kamilliyin hesabına mümkündür. Fəlsəfənin möhtəşəmliyinə yol məhz bu epistemoloji zirvədən keçir. Yalnız qüdrətli epistemoloji nüvəsi-təməli olan fəlsəfə ali dəyərlər, etik-estetik prinsiplər, aksioloji imperativlər aşılaya bilər! Belə fəlsəfənin olması niyyətlərin aliliyinə və dərrakənin dərinliyinə dəlalət edir. Elə xoşbəxtliyin məkanı olan yaxşı zövqlü, xoşniyyətli insanlardan ibarət cəmiyyət üçün də bu cür fəlsəfənin mövcudluğu – atributiv əlamət, şərt və tələbdir!

Fəlsəfənin epistemoloji qanediciliyi o deməkdir ki, tədqiqatçı-fəlosof gerçəkliyə adekvat ontoloji mənzərənin qurulmasında, metodoloji yanaşma, üsul və metodların optimal müəyyənləşməsi və düzgün istifadəsində, elmi-qnoseoloji mənbə və zəminlərdən səmərəli bəhrələnməkdə, aksioloji tələblərə doğru-düzgün əməl etməsində yetərincə silahlıdır. Bu mövqedən müsəlman Şərq fəlsəfəsinin tarixinə nəzər salsaq, VII-XIII əsrləri əhatə edən dövrü xüsusi məmnunluqla və fəxarətlə qeyd etməli olarıq.

Müsəlman Şərq fəlsəfəsinin yaranmasında həm daxili, həm də xarici amillərin rolu vardır. Xarici amil: xristianlığın Qərbdə və xüsusilə Bizans

imperiyasında güclənməsi; Antik fəlsəfənin və onun nümayəndələrinin Şər-qə köçməsi, burada Antik fəlsəfənin yayılması. Daxili amil: İslam dininin yaranması və dini ehkamların təfsiri üçün fəlsəfi bazanın yaradılmasının zəruriliyi. Müsəlman fəlsəfəsinin struktur invariantları, əsasən, bunlar idi: ərəb-müsəlman ortodoksal sxolastika - kəlam; Şərq peripatetizmi (məşşaiyyə); ərəb-müsəlman neoplatonizmi – işraqiyyə; mistik panteizm – vücudiyyə.

Fəlsəfi yüksəliş və epistemoloji möhtəşəmlik baxımından VII- XIII əsrlər müsəlman dünyası üçün çox əlamətdar olmuşdur. Kifayətdir ki, araş-dırılan mövzu və problemlərin rəngarəngliyinə, sanballığına, habelə, işlədi-lən anlayışların məna yükünə, təsəvvürlər sisteminin orijinallığına və bü-tövlüyünə nəzər yetirək.

Kəlam, onun mənbələri, müzakirə mövzuları və prinsipləri; insan ira-dəsinin azadlığı və etiqad məsələləri; Allahın yaratıcı və idarəedicisi rolu ba-rədə görüşlər; “aktiv” və “passiv” intellekt; beş önsubstansiya; Allahdan emanasiya yolu ilə yaranan və dünyanın sonunda Allaha qayıdan aləm; bili-yin üç əsas qaynağı və elmlərin təsnifatı; “zəruri varlıq” və “mümkün var-lıq” konsepsiyası; bütün mövcudatın ilk səbəbi haqqında təlim; varlığın üç növü və universalilər problemi; fəlsəfi ontologiya və qnoseologiya məsələ-ləri, məntiq elminə dair sistemli fikirlər; Allah və aləm; fəlsəfə və din; elm və din haqqında fundamental baxışlar; əxlaqi və siyasi görüşlər; həqiqətə dair konsepsiyalar və s. Bütün bunlar bəşəriyyətə verilən əvəzsiz töhfə idi. Bu fəlsəfi töhfəyə müqabil də tibb, fizika, riyaziyyat, astronomiya, hüquq, ilahiyyət, etika, sosial-siyasi elmlər, idarəetmə nəzəriyyəsi sahəsində göstə-rilmiş xidmətlər və bəşəriyyətə bəxş edilmiş elmi xəzinə! O xəzinə ki, apa-rıcı ölkələrdən ibarət Qərbi dünya, ABŞ və İngiltərədən tutmuş Yaponiya, Cənubi Koreya və Yeni Zelandiyaya (“Qərbi dünya” məfhumunu coğrafi mənada işlətmək, fikrimcə, düzgün deyil!) kimi, indinin özündə də, bizlərdən fərqli olaraq, yetərincə bəhrələnilir. Halal-xoşları olsun! Biz heç düşü-nürükümü ki, son yüilliklərdə elə sivil dövlət quruculuğu və hakimiyyət təş-kilində, mükəmməl idarəetmənin formalaşmasında, insan azadlıqlarının tə-min edilməsində onlar nə qədər diqqət, həssaslıq və bacarıqla, məsələn, bö-yük mütəfəkkir İbn Xəldunun yaratıcılığından bəhrələniliblər!? Mən heç Əl-Fərabi, Əl-Kindi, İbn Sina (Avisenna), İbn Rüşd (Averroes), Əbülhəsən Bəhmənyar, Nəsirəddin Tusi kimi mütəfəkkirlərin təsirindən danışmıram.

Əlbəttə, demək istəmirəm ki, həmin orta əsrlər dövrü qeyri-müsəl-

man dünyası üçün, bəzi adamların düşündüyü kimi, “qaranlıqlar əsri” olub. Xeyr, elə o zamanda da Qərb fəlsəfəsi parlaq inkişaf yolu keçib. Burada iki mərhələ xüsusən əhəmiyyətli olub: patristika (Kvint Septimiy FlorensTertullian, Müqəddəs Avqustin) və sxolastika (Akvinalı Foma). İlk sistemətik xristian ilahiyatının yaradılması,xristian təlimini nizama salmaq və dərk olunmasını asanlaşdırmaq kimi məsələlər həmin əsrlərdə diqqətə alınıb, baxılıb ki, gələcək yüzilliklərdə də Qərb dünyasının inkişafında əsaslı rol oynayıb.

Əfsuslar ki, sonrakı əsrlər, cüzi istisnaları nəzərə almasaq, müsəlman Şərq fəlsəfəsi o dərəcədə də parlaq dövr kimi tarixə düşməyib. Fəlsəfə öz epistemoloji (aksiologiya və praksiologiya da daxil!) daşıyıcılarına biganəlik, səhlənkarlıq göstərməklə, əslində, xeyli dərəcədə öz professionallığını, deməli, dərin düşünmək, yüksək ağıl nümayiş etdirmək və adekvat dəyərləndirmək öndərliyini, möhtəşəmliyini itirməyə başlayıb. Düşünürəm ki, islam dünyasının son əsrlər boyunca texniki-texnoloji və ictimai tərəqq, müfəssəl idarəetmə formalarına sahiblənmək baxımından geri qalmasında bu amil-səbəb öz mənfi rolunu oynayıb və oynamaqdadır.

Günbəgün güclənən həyacan harayı artıq bizi məhsuldar əməli işlərə, hətta deyərdim, fəvqəl fədakarlığa sövq etməlidir. Bəşəriyyətin açıq-aşkar surətdə dərin böhranlara, xaosa və sivilizasiyaların toqquşmasına sürükləndiyi bir dövrdə islam dünyası, cavabdehlik daşıyaraq, ilk növbədə,məhz öz fəlsəfəsi hesabına öz taleyinə, bugünüə və gələcəyinə sahib çıxmalıdır. Bu kontekstdə düşünərkən, aydındır ki, bizim üzərimizə də böyük məsuliyyət düşür. Şübhəsiz, köklü dönüş və sıçrayışlı uğurlar fəlsəfəyə və filosoflara ciddi dövlət dəstəyindən kənarında mümkün deyil. Ümidvaram ki, dövlətimiz, məsələnin fəvqəl ciddiliyini nəzərə alaraq, bu qayğı və dəstəyi bizdən əsirgəməyəcək.“Özlərinin işidir!” cavabı həmişə dilin ucundadır, “Bizim ümumi borcumuzdur!” cavabını isə ödəmək üçün alicənəbliq, böyük məsuliyyət və parlaq ağıl tələb olunur! Üstəgəl, ağır zəhmət, fədakarlıq gərəkdir!

Hörmətli həmkarlar, bacardığım qədər nəzərinizə çatdırdığım tələyüklü vəzifələrin həllində hamımıza uğurlar sevinci arzulayıb və diqqətinizə görə dərin təşəkkürümü bildirirəm! Ümidliyəm ki, bu kitabla təməlini qoyduğumuz yeni (ikinci) seriya elmi məqalələr məcmuəsi də milli fəlsəfəmiz, dövlət və cəmiyyətimiz üçün əhəmiyyətli töhfə olacaq.

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

Монография «Этика, эстетика, аксиология: эпистемологические проблемы», открывающая вторую серию публикаций, посвященных проблемам современной философии, выходит в эпоху глобального испытания человечества пандемией коронавируса.

Прошедшее время вполне достаточно, чтобы подвести некоторые итоги по распространения коронавируса по миру, осветить практику борьбы человечества с пандемией, приблизительно оценить экономические потери, окинуть взглядом политические, социальные, культурные и духовные последствия и предначертать вероятные события ближайшего и удаленного будущего. Характерно, что многие аналитики отмечают «сверхсветовую» скорость событий в эпоху пандемии, когда решения все время запаздывают.

Вывод очевиден – человечество не было готово к разразившейся пандемии, которая породила бесчисленные вопросы стратегии выживания. Но готово ли оно сейчас, когда обрушившиеся проблемы умножились затяжным финансово-экономическим кризисом и критической экологической ситуацией?

Некоторые ведущие ученые и вирусологи полагают, что человечеству предстоит период карантинных ограничений до появления действенной вакцины. Другая их часть напоминает о второй волне пандемии (которая, судя по сообщениям СМИ, уже состоялась), начало которой может обрушиться новыми бедами из-за мутации вируса. Получается, что надо рассчитывать на выработку у человечества коллективного иммунитета, которая может занять длительное время. Пандемия поставила перед личностью, обществом и человечеством столь острые проблемы, что научная и духовная элита предрекает системное изменение мира после ее преодоления.

Пандемия, действительно, отодвинула на время многие проблемы по всему миру, но она же может способствовать началу их разрешения, если превратится, в общемировую угрозу, требующую для своего преодоления сотрудничества всех стран планеты. Пока этого нет, но полностью исключать такую ситуация нельзя, поскольку по

прогнозам нынешняя вирусная атака на человечество будет иметь долгосрочный характер: речь идет не о месяцах, а о годах. Считается, что когда угроза пандемии минует, существенно преобразится мировая система безопасности, трансформируется глобальная экономика, сложатся новые межгосударственные отношения. В этих обстоятельствах важно объективно зафиксировать современное состояние мира и функционирующие сегодня модели его дальнейшего развития. Но что принципиально означает «существенное изменение мира»? Ответов множество, но главный, на наш взгляд, должен быть связан с «существенным изменением человека» - его ментальности и поведения. Последнее вводит в круг проблем предстоящую трансформацию этики, нравственности, системы аксиологии в локальном, региональном и глобальном плане. Личность, наделенная свободой, контролируемой совестью, должна нести ответственность за исповедуемые и применяемые на практике нравственные ценности. Это же с небольшими изменениями касается обществ, государств и в целом человечества, достигшем пределов избранного цивилизационного развития. Предстоит переосмыслить соотношение должного и сущего, современных концепций достоинства человека, пределов свободы и т.д.

И немного о футуристике – будущем, которое прямо на наших глазах начинает осуществляться. Здесь в первую очередь обращает на себя внимание статья «Геополитика после коронавируса», представленная в *Le Temps* (04.05.20) Мохаммад-Махмудом Ульд Мохамеду - научным руководителем Женевского центра политики безопасности, профессором Женевского института международных отношений и развития. Автор усматривает четыре основные тенденции, складывающиеся в политическом мире: укрепление этатизма с авторитарной тенденцией, углубление милитаризации мира, нормализация практики надзора за гражданами и начало контрглобализации.

Напуганные кризисами и пандемией общества сдают свои права крепнувшим государствам, которые все чаще во внутри- и внешнеполитической деятельности прибегают к «культуре войны».

«Назор, установленный в качестве все менее подвергающегося сомнению глобального стандарта, добавит параметр необходимости к широко распространенному аргументу полезности. Все труднее про-

слеживать и контролировать те практики, которые были введены в чрезвычайной ситуации и без парламентских консультаций - так уже поступили Китай, Израиль, Россия и Южная Корея, введя отслеживание граждан, цифровой контроль за соблюдением ограничений на передвижение, требование распознавания лиц, и все это снова и всегда делается во имя священной безопасности».

И, наконец, активизация деглобализации, порожденная новыми ограничениями взаимосвязанности, по мнению автора, создаст не только экономическую, но и экзистенциальную уязвимость в обществах, приведет к усилению логики международного разобщения и национального протекционизма. Во всей этой негации, впрочем, автор усматривает нечто позитивное: возможно, случившийся общечеловеческий кризис научит нас лучше понять как мир, в котором мы живем, так и наше потребительское отношение к нему, которое ведет к «оруэллизации геополитики».

Между тем в мире складываются два оценочного суждения. Согласно первому из них, мир демократии оказался более эффективным в борьбе с коронавирусом, чем авторитарные режимы, что согласно его сторонникам, показала практика противодействия пандемии таких государств, как Китай, Россия, Иран и т.д. Согласно *The Washington Post* (27.02.20), государственные СМИ России и Китая сознательно сеют панику среди мирового сообщества, «заполняя информационное пространство ложью и перекрывая его для всех голосов, кроме одного».

Второе, напротив, обращает внимание на тот факт, что в мире еще до пандемии стал заметен отход демократии от пика своего распространения, рост антилиберальных и антиглобалистских настроений, ведущих к национальной замкнутости, росту национализма и ксенофобии, почти автоматически способствующих укреплению авторитарных режимов, росту их числа в мире. Эти настроения захватили западные страны, особенно по проблеме роста миграции и размыванию национальной идентичности.

Эти две оценки показывают, что пандемия способствовала поляризации политического мира, столкновению идеологий, которые далее не могут мирно сосуществовать. Наиболее радикальные наблюдатели проводят альтернативу: либо в результате борьбы с пандемией

падут авторитарные режимы, либо страны демократии начнут поэтапный отход от неолиберальной идеологии, который подорвет основы капиталистической системы.

Появление более сбалансированных прогнозов в кризисную эпоху пандемии пока не проглядывается, но это не означает, что в скором времени они не появятся.

Целый ряд обстоятельств, предшествующих пандемии (а, может быть, и предопределивших ее), на наш взгляд, свидетельствует о складывании ситуации, требующей для своего осмысления новых принципов познания. Нам представляется, что речь должна идти о пост-постнеклассическом познании, элементы которого складываются на наших глазах, порождая трансформацию системы аксиологии, сложившихся этико-эстетических принципов и ценностей.

Часть этих проблем рассмотрена в представленной монографии. К сожалению, большинство авторов, в том числе зарубежных, ранее принимавших участие в наших публикациях, по разным причинам не смогли принять участие в настоящей работе. Несмотря на это обстоятельство, в целом мы смогли охватить те темы, которые были заявлены в информационном письме еще до начала пандемии:

1. Развитие проблем этики, эстетики и аксиологии в мировой философии.
2. Развитие проблем этики, эстетики и аксиологии в национальной философии.
3. Этика, эстетика, аксиология: предклассический, классический, неклассический и постнеклассический периоды развития.
4. Миф, эпос и религия в структуре этики, эстетики и аксиологии.
5. Соотношение морали и нравственности.
6. Методология, эпистемология и основные парадигмы исследования проблем этики, эстетики и аксиологии.
7. Социокультурные, дисциплинарные и междисциплинарные подходы к изучению этики, эстетики и аксиологии.
8. Нравственные и эстетические принципы в системе духовных ценностей.
9. Аксиологические категории этики и эстетики.

10. Экзистенциальные категории этики.
11. Этические и эстетические теории.
12. Структура и формы этического и эстетического сознания.
13. Этнические, национальные, конфессиональные, социокультурные и пр. исторические парадигмы в структуре национальной этики и эстетики.
14. Основания компаративного исследования проблем этики, эстетики и аксиологии.
15. Феминистические и гендерные теории этики, эстетики и аксиологии.
16. Восток и Запад: подходы к проблемам этики, эстетики и аксиологии.
17. Перспективы развития этики, эстетики и аксиологии в эпоху постчеловеческого развития.

В монографии представлены статьи ученых и философов Азербайджана, Беларуси, Германии, Грузии, Дагестана (РФ), Казахстана, США, Турции, Узбекистана.

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

Следует отметить, что тема основных эпистемологических проблем этики, эстетики и аксиологии освещена недостаточно подробно, поскольку авторы сосредоточили исследовательское внимание на проблемах практики и прикладного анализа. В этой связи редколлегия предполагает в будущем еще раз обратиться к заявленной теме, осветив ее с позиций эпистемологии.

Любые критические замечания и предложения читателей, высказанные в адрес представленной коллективной монографии, будут с благодарностью восприняты редколлекгией.

I

UOT 141.3

Əbülhəsən Fərhad oğlu Abbasov

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun baş elmi işçisi,
fəlsəfə elmləri doktoru, professor

Ünvan: AZ 1073, Azərbaycan Respublikası, Bakı, H.Cavid pr-ti 115

Tel: +994703501109

e-mail: abulhasan.abbasov@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-4739-4281>

POSTNEOKLASSİK PRAKSİOLOGİYA VƏ AKSİOLOGİYA ZƏRURƏTİ

Xülasə

Müasir dünya yeni bir formatlaşdırma prosesini yaşamaqdadır. Zəruri olan bu proses həm beynəlxalq münasibətlərdə, həm də ölkədaxili ictimai həyatda mövcud problemləri kəskinləşdirməklə yeni-yeni ziddiyyət və qarşıdurmalara səbəb olmuş, xalqları və dövlətləri çoxsaylı çağırışlarla üzləşdirmişdir. Hazırda fəaliyyətdə olan “geosiyasi realizm” doktrinası, müəllifin fikrincə, yaranmış ziddiyyət və problemləri pozitiv istiqamətdə həll etmək iqtidarında deyil və onun inadkarcasına rəhbər tutulması yalnız xaosun artmasına, dünya miqyasında fəlakətlərin baş verməsinə aparır. Geosiyasətdə, faktiki, sosial darvinizmin ifrat dərəcədə qəddar, qeyri-insani bir forması olan “geosiyasi realizm”, aparıcı dünya güclərinin fəaliyyət fəlsəfəsi olaraq, mahiyyətcə ümumi sülh və ədalət prinsiplərinə ziddir və “imtiyazlı azlıqlar” şəbəkəsinə xidmət edir. Yəni, bu doktrina təməmindən anti-bəşəridir və bu səbəbdən də mütərəqqi yeni davranış kodeksinin, yeni siyasi arxitekturanın, bərabərhüquqlu münasibətlərin etibarlı praksiooloji əsası ola bilməz.

Müəllifin fikrincə, etibarlı və uğurlu praksiooloji əsas rolunu qlobal sinqizmə təminat verib yol açan tam yeni bir doktrina – qeyri-ənənəvi fəaliyyət fəlsəfəsi ola bilər. Və bu istiqamətdə ciddi çalışmalara və birləşmiş səylərə, fəlsəfənin xüsusi missiyasını nəzərə almaqla, böyük ehtiyac var. Əslində, indiki sərt və mürəkkəb tarixi dövəmdə bu iş – danılmaz bir zərurətdir. Bu zərurətin ödənilməsi xeyli dərəcədə postneoklassik epistimologiyaya və ümumən postneoklassik fəlsəfəyə müraciətdən asılıdır. Mürəkkəb

sistemlər nəzəriyyəsinə və bir çox müasir (yeni və ən yeni) elmi istiqamət və sahələrə əsaslanan, onlardan üzvi surətdə qidalanan, tənqidi-sinergetik təfəkkür vasitəsilə funksionallığını təmin edən postneoklassik fəlsəfə bütün mühüm (ontoloji, qnoseoloji, metodoloji, aksioloji) kontekstlərdən yaranmış zərurətə münasibətdə fərqləndirici adekvatlıqla fərqlənir. Belə ki, həm elmi-idraki güc, həm də aksioloji imperativlərin insaniliyi, bəşəriliyi baxımından postneoklassik fəlsəfə müqayisədilməz böyük potensiala malikdir.

Postneoklassik epistemologiya və postneoklassik fəlsəfə, müəllifə görə, ədalətli nizama və ümumi sülhə, tərəqqiyə zəmin olmaqla, xaosa, ayrılıq-seçkiliyə, ifrat sosial qütbləşməyə qarşıdır. Bu status və mahiyyətdə postneoklassik fəlsəfə cəmiyyətlərin mütərəqqi yeniləşməsində, zəruri islahatların aparılmasında, ictimai nizam və sosial ədalətin təmin edilməsində müstəsna rol oynaya bilər.

Açar sözlər: dünyanın yenidən formatlaşması, geosiyasi realizm, praksiologiya, epistemologiya, aksiologiya, postneoklassik fəlsəfə, sinergetika, nizam və xaos.

УДК 141.3

Абульгасан Фархад оглу Аббасов

Главный научный сотрудник Института Философии

Социологии НАНА,

доктор философских наук, профессор

Адрес: Баку, Азербайджан, пр. Г.Джавида 115, AZ1073

Tel: +994703501109

E-mail: abulhasan.abbasov@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-4739-4281>

НЕОБХОДИМОСТЬ ПОСТНЕОКЛАССИЧЕСКОЙ ПРАКСИОЛОГИИ И АКСИОЛОГИИ

Резюме

Современный мир переживает новый процесс переформатирования. Будучи исторической необходимостью, этот процесс, как в международных отношениях, так и в общественной жизни стран,

обострив существующие проблемы, стал причиной новых противоречий и противостояний. Народы и государства столкнулись с новыми вызовами. Доктрина «геополитического реализма», находящаяся и сегодня в действии, по мнению автора, не способна в позитивном ключе разрешить возникшие противоречия и проблемы. Наоборот, если и далее руководствоваться этой доктриной в процессе перестройки мира и создания новой геополитической архитектуры, неизбежен дальнейший рост хаотизации в мире, возникновение непредсказуемых очагов турбулентности, весьма опасных для человечества. Будучи формой социал-дарвинизма в международных и межгосударственных отношениях, доктрина геополитического реализма непригодна и немоцна для созидания всеобщего мира, справедливого и надежного миропорядка. Она изначально, по духу, вкупе со своими аксиологическими императивами, противоречит естественным требованиям равноправия и справедливости, а потому необходимый процесс перестройки неизбежно превращает в новый передел мира, причем, более жестокий и бесчеловечный, что мы и наблюдаем сегодня.

Следовательно, человечество нуждается в иной парадигме, в иной философии действия – в такой праксиологии, которая по своим аксиологическим, в целом, эпистемологическим основам, принципам и императивам не входит в противоречие с естественно-необходимыми чаяниями народов, с требованиями всеобщего благополучия. Данная статья, в основном, посвящена именно этой проблеме и преследует цель дать ответ на выше сформулированный исторический общечеловеческий вызов. Согласно автору, другая философия действия (праксиология) не только необходима, но возможна. И это такая праксиология, которая базируется на постнеоклассической эпистемологии и в целом на совокупности представлений, идей и принципов постнеоклассической философии. Базовыми носителями этой философии являются: теория сложных систем, в том числе, современные достижения в синергетике, в теории хаоса, порядка и устойчивости, в теории перестроек, критических явлений и катастроф; новая концепция пространства-времени и

причинности, концепция критическо-синергетического мышления; теория нечетких множеств и мягких вычислений.

Постнеоклассическая философия, согласно автору, может сыграть незаменимую позитивную роль также в преобразовании общественной жизни, в достижении общенационального консенсуса и согласия, в проведении необходимых реформ.

Ключевые слова: новое переформатирование мира, геополитический реализм, прaksiология, эпистемология, аксиология, постнеоклассическая философия, синергетика, порядок и хаос.

UOT 141.3

Abulhasan Abbasov

Institute of Philosophy and Sociology of ANAS,
Chief researcher, Doctor of Philosophical Sciences, Professor
Address: H.Javid ave. 115, Baku, Azerbaijan, AZ 1073

Tel: +994703501109

e-mail: abulhasan.abbasov@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-4739-4281>

THE NECESSITY OF THE POST-NEOCLASSIC PRAXIOLOGY AND AXIOLOGY

Abstract

The modern world is now in the process of reformatting. As a historical necessity, this process has aggravated existing problems in both international relations and public life, and caused new conflicts and oppositions. Nations and states have faced with new challenges. According to the author, the doctrine of "geopolitical realism" in action now, is not able to positively resolve problems and contradictions. On the contrary, if we continue to be guided by this doctrine in the process of reformatting the world and creating a new geopolitical architecture, further rise of chaotization in the world will be inevitable as well as the emergence of turbulence foci rather dangerous for mankind. As a form of social-Darwinism in international and interstate relations, the doctrine of

geopolitical realism is inapplicable and useless for the creation of universal peace, equitable and reliable world order. Initially, coupled with its axiological imperatives, it contradicts natural claim to justice and equality, and thus the necessary process of reformatting will be inevitably transformed into a full repartition of the world, more cruel and inhuman as it is observed now.

Therefore, mankind is in need of another paradigm, another philosophy of action, in such a praxiology which by its axiological, and in general epistemological fundamentals, principles and imperatives does not contradict naturally necessary people's aspirations, well-being requirements. This article is mainly devoted to this problem and its aim is to give a response to the above stated common to humanity historical challenge. According to the author, another philosophy of action (praxiology) is not only necessary but possible. And this is such praxiology that is based on post-neoclassic epistemology and generally on the set of conceptions, ideas and principles of post-neoclassic philosophy. Basic media of this philosophy are: complex systems theory, including modern achievements in synergetics, theory of chaos, ordering and resilience theory, surgery theory, theory of critical phenomena and catastrophes; the new conception of space-time and causality; conception of critical synergetic thinking; fuzzy-set and soft computations theory.

According to the author, post-neoclassic philosophy can also play an irreplaceable positive part in transformation of social life, in reaching national consensus and consent, in implementing necessary reforms.

Keywords: new reformatting of the world, geopolitical realism, praxiology, epistemology, axiology, post-neoclassic philosophy, synergetics, order and chaos

Giriş

Problemin qoyuluşu. Ümumdünya tarixinin səhifələrini diqqətlə və-rəqlədikcə əbədi bir həqiqətin şahidi oluruq: sərt dönəmlərdə bəşəriyyəti xilas edən, onu yeni bir mövcudluq və inkişaf istiqamətinə yönləndirən **FƏL-SƏFƏ** olub. Öz zəmanəsi üçün aktual və zəruri olan hansısa fəlsəfi biliklər sistemi siyasi, sosial-iqtisadi, hüquqi, etik-estetik və əxlaqi şüura öz təsirini

göstərib, təfəkkürü korreksiya işini aparıb, elmi refleksiyağa yenilik gətirib, düşüncə və fəaliyyət müstəvilərini təzələyib, siyasət və dövlət adamlarını, habelə, insan kütlələrini yeni bir reallaşma vektoru üzrə hərəkətə sövq edib. Bəşəri gedişatın, ictimai təkamülün alt qatlarında gizlənən sirlərin öyrənilməsi, tarixdə ayrı-ayrı şəxsiyyətlərin və yaxud da xalq kütlələrinin rolu məsələlərinə gəldikdə, biz bu həqiqəti unutmamalı, onun prizmasından hadisə və prosesləri təhlil etməli, ayrı-ayrı tarixi şəxsiyyətlərin, sinif və sosial təbəqələrin, ümumən, xalqların fəaliyyətini qiymətləndirməli və dəyərləndirməliyik. Məhz bu prizmadan tarixə nəzər sahib, adekvat təhlil və ümumiləşdirmələr apararaq, başlıca səbəb və aktorları, hərəkətverici amil və qüvvələri, inkişaf mexanizmlərini aydınlaşdırmağa, nəyin və ya kimin “pis”-“yaxşı” olduğunu qiymətləndirə bilərik. Bunun özü elə “**fəlsəfi yanaşma**” sərgilənmək deməkdir. Habelə, **tarix fəlsəfəsinin** bütün dövrlər üçün nə qədər müstəsna əhəmiyyətli bir elm sahəsi olduğunun sübutu və təsdiqidir.

Köklü və sistemli islahatlar məsələsinə də, ilk növbədə, elə bu kontekstdən, yəni, optimal-məqbul elmi-nəzəri zəminin, hərtərəfli işlənmiş ictimai meqatrendin olub-olmaması prizmasından yanaşmaq lazımdır. Bu, həm də, o deməkdir ki, söhbət sərrast işlənmiş etibarlı və evristik, pragmatik gücə malik fəaliyyət fəlsəfəsindən (praksiologiyadan) gedir. Elə praksiologiyadan ki, onun yetkin-sanballı nüvəsi, kamil ontoloji, qnoseoloji, metodoloji, aksioloji atributları, mütərəqqi ideya-idealları və imperativləri olsun. Problematikanın dərinliyinə varsaq, bu, həm də, o deməkdir ki, söhbət hansısa yeni, qeyri-ənənəvi və orijinal epistemologiyadan və onun vasitəsilə formalaşan fəlsəfədən gedir.

Məqsəd və vəzifələr. Beləliklə, məqalənin aktuallıq hissəsində açıqladığım fikirlərdən çıxış etsək, təbii-məntiqi olaraq qarşımıza xeyli sayda, bir-birilə çarpazlaşan suallar (problem-məsələlər) çıxır ki, ümumiləşmiş ifadədə məqalənin başlıca məqsədini bildirməklə bu cür səslənir: tarixi və ictimai zərurəti açıq-aydın görünən, dərk edilən bu qeyri-ənənəvi praksioloji silahın “adı-soyadı” nədir, məzmun-mahiyyəti və səciyyəvi xüsusiyyətləri nədən ibarətdir, elmi-fəlsəfi nüvəsini, dəyər və imperativlər şəbəkəsini, ideya-ideallar sistemini nə təşkil edir; nəzəri və praktiki fəaliyyətin intellektual əsaslarını müəyyənləşdirən bu praksiologiya hansı təfəkkür texnika-texnologiyasının, etik-estetik, əxlaqi-mənəvi, hüquqi prinsiplərin daşıyıcısıdır, dolğun və məhsuldar reallaşması baxımından nə kimi şərtlərin mövcudluğu-

nu tələb edir?

Onun lokal (yerli), regional və qlobal təqdimatda sərgilənməsi, habelə, siyasi, iqtisadi, sosial və mənəvi həyat sahələrində, milli təhlükəsizlik, hərbi güc və geosiyasi qazanclıq müstəvisində qərarlaşıb, yer tutması necə mümkündür, bu istiqamətdə hansı idarəetmə fəlsəfəsi rəhbər tutulmalı, etibarlı işlək mexanizmlər fəaliyyət göstərməli, məqbul dəyər və təsəvvürlər sistemi təbliğ-təşviq edilməlidir? Ümumiyyətlə, bu evristik və məhsuldar praksiologiyanın siyasi və iqtisadi idarəetməyə nəzərən fəaliyyətin struktur-funksional təşkilinə, demokratiya, hüquqi dövlət və mütərəqqi vətəndaş cəmiyyəti quruculuğuna, müasirləşmə, dövlətləşmə və millətləşmə prosesinə dair fundamental təklifləri nədən ibarətdir?

Təqdim olunan məqalədə məhz bu aktual suallardan doğan problemlərə cavablar axtarılır və qarşıya çıxan vəzifələrin bir qisminin həllinə cəhdlər göstərilir.

İşlənmə dərəcəsi. İşarələdiyim bu sual-problemlər məni indi yox, 40 il bundan əvvəl, xüsusən də keçən əsrin 80-ci illərinin axırlarından başlayaraq intensiv düşündürməyə başlayıb. Lakin o zamanlar danılmaz iki fakt mənim istəklərimin, “SOS” siqnallarımın qarşısını alırdı: birincisi, nəzəriyyə-siz-fəlsəfəsiz qaçxaqaçda fəallıq göstərib tezliklə (“üç günə”) qəhrəman, “lider” olmaq istəyənlər heç məni eşitmək istəyində belə deyildilər. Məni anlayıb –dəstəkləyənlər azlıq təşkil edirdi və əsasən alim-filosoflardan (Akademik Firudin Köçərli və professor Cəmil Əhmədli başda olmaqla), habelə, tək-tək jurnalistlərdən (məsələn, Çingiz Sultansoy) və tələbələrimdən (İlyas Əsgərov, İsmayıl İbrahimov, 6 avqust 1992-ci ildə ermənilərlə döyüşdə şəhid olmuş Milli Qəhrəman Məzahir Rüstəmov və başqaları) ibarət idi. Onların da nəyəsə təsir etmək imkanları yox dərəcəsinə idi; ikincisi, qarşımda dayanan sual-problemləri qaneedicilə bütövlükdə, hələ ki, cavablandıra bilməmişdim və sahibləndiyim bilgi, əldə etdiyim elmi məhsul yetərli deyildi, bu səbəbdən təkidlə vacib bildiyimi siyasi aktorlara çatdırı bilmirdim. İndi, demək olar ki, bu faktorlar aradan götürülüb – eşidib-oxuyub anlayanlar o keçmiş illərlə müqayisədə daha çoxdur, üstəlik, təfərrüatları, zəruri element və atributları səviyyəsində bütövləşmiş nəzəriyyə, eistemoloji sistem, praksiologiya və aksiologiya da vardır!

Onu da bildirməyi vacib bilirəm ki, 1997-1998 ci illərdə əsas müdəcəlar bir sıra görkəmli şəxsiyyətlər, məsələn, yazıçı Çingiz Aytmatov, filo-

sof-sosioloq Aleksandr Zinovyev, akademik Azad Mirzəcanzadə, professor Rafiq Əliyev tərəfindən bəyənilmiş və yüksək dəyərləndirilmişdir.

Azərbaycan cəmiyyəti üçün mümkün olan optimal meqatrend problemini həll etmək və müvafiq fəaliyyət fəlsəfəsini işləmək üçün, aydındır ki, çoxsaylı mənbə və müəlliflərə müraciət təbii zərurət idi. Burada mürəkkəb sistemlərə, sistem yanaşmaya, bütövlük nəzəriyyəsinə, nizam – kaos, optimal idarəetmə məsələlərinə, habelə tarix fəlsəfəsinə, siyasi sosiologiyaya, dövlət və cəmiyyət quruluşuna, dövlət – hakimiyyət – xalq, əxlaq və hüquq münasibətlərinə dair bilgiler xüsusi yer tutmuşdur. Bu səbəbdən də aparılan tədqiqatda Konfutsi, Platon, Aristotel, Mark Avreliy, Əl Farabi, Əl Xəldun, İbn Rüşd, İbn Sina, Kant, Heqel, Fixte, C. Lokk, Ş. Monteskyö, C.S. Mill, K. Popper, K. Yaspers, A. Toynbi, Y. Habermas kimi mütəfəkkirlərin baxışlarına tez-tez müraciət edilmişdir. Mövzunun özünəməxsusluğu baxımından xüsusi diqqət İ. Priqojin, İ. Stengers, H.Haken, Q. Nikolis, V. Heyzenberq, İ. Şmalqauzen, V. Frankl, L. Zade, P. Anoxin, A. Şeroziya, Q. Forster, K. Mayntser, V. Ebelinq, M. Eygen, V. Vanyarxo, L.Karpinskiy, C. Forrester, f. Fukuyama kimi müəlliflərin yaradıcılığına, onların irəli sürdükləri ideya və prinsiplərə yetirilmişdir.

Tədqiqat metodları və metodologiyası. Tədqiqat sistem yanaşma, sinergizm, tarixiliklə konkretliyin vəhdəti, struktur-funksional və müqayisəli təhlil metodlarına əsaslanaraq aparılmışdır. Mülahizə və başlıca müddəalar, bir qayda olaraq, yeni (postneoklassik) zaman-məkan konsepsiyası və səbəbiyyət (determinasiya) prinsipləri zəminində irəli sürülmüşdür. Burada söhbət mürəkkəb quruluşlu funksional zaman-məkan konsepsiyasından gədir ki, bir sıra ilkin ideya qaynaqları dahi filisof Hegel tərəfindən verilmişdir, xüsusən də onun “Təbiətin fəlsəfəsi” [Гегель Г.В.Ф. Философия природы. Т.2. Москва: «Мысль». 1975] və “Ruhun fəlsəfəsi” [Гегель Г.В.Ф. Философия духа. Т.3. Москва: «Мысль». 1977] əsərlərində. Əsrlər sonra bu ideyalar elm adamları tərəfindən aktuallaşdırılmış və müxtəlif kontekstlərdən inkişaf etdirilmişdir. Bu mənada Nobel mükafatı laureatı (1977), Brüssel sinergetika məktəbinin banisi İlya Priqojinin, habelə, Q. Nikolis və İ. Stengersin rolu xüsusi vurğulanmalıdır [Николис Г., Пригожин И. Познание сложного. Москва: Мир. 1990: Пригожин И. От существующего к возникающему: Время и сложность в физических науках. Москва: Наука, 1985; Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из

хаоса. Новый диалог человека с природой. Москва: Прогресс, 1986]. Qeyri-tarazlıq ierarxiyalarının, fluktuasiya və bifurkasiya hadisələrinin, özünütəşkilatlandırma və özünüidarə effektlərinin, ümumən, mürəkkəblik fenomeninin öyrənilməsi baxımından bir ciddi elmi qaynaq qismində Ştutqart sinergetika məktəbinin banisi Hermann Hakenin yaradıcılığı olduqca əhəmiyyətli olmuşdur [Хакен Г. Синергетика. М.: Мир, 1980; Хакен Г. Синергетика: иерархии неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах. М.: Мир, 1985].

Elmi yenilik. Bu məqalədə təqdim edilən material həm problem qoyuluşuna, həm də elmi-idraki aparatına və təfəkkür texnologiyasına görə yenidir. Özlüyündə müəllifin qırx ilə yaxın müddətdə apardığı tədqiqatın yalnız bir hissəsi və ifadəsidir. İctimaiyyətə çatdırılan fikirlər, irəli sürülən təklif və tövsiyələr də məhz bu kontekstdən dəyərləndirilməlidir. Hər şeydən öncə belə bir fikir təqdim edilir: yalnız zəmanənin tələblərinə cavab verən, elmi meyarlarla hesablaşan mükəmməl intellektual zəmin olduqda biz hansısa əməli (nəzəri və ya praktiki) fəaliyyətin uğurlu nəticələrindən danışa bilərik. Xüsusən də sərt dönəmlərdə, dünyanın yenidən formatlaşdırıldığı bir vaxtda bu həqiqətə riayət olunması vacibdir.

Əfsuslar ki, çox vaxt (xüsusən də elmi-nəzəri cəhətdən yetkin olmayan cəmiyyətlərdə!) bu həqiqətə əməl edilmir, yəni, təhlil, ümumiləşdirmə və qiymətləndirmə, gələcəyə yönəlik mülahizələr hansısa etibarlı fəlsəfi zəminə və yanaşmalara söykənmir. Əksər hallarda belə bir mənzərə müşahidə olunur: ya daha çox hakim mövqeyə xidmət edən, çeşidli dividənlər gətirən siyasi-politoloji müddəalardan, ya da elə bu müddəalara əks olan, onların ziddinə işləyən, mütləq təkzibəmə üzərində qurulan ideologemalardan çıxış edilir. Diqqətlə və konkret faktlara istinadla təhlil etsək, görərik ki, hər iki yanaşmada heç də aparıcı stimulyativ **Həqiqət** axtarışından, onu aşkarlayaraq **Haqq-Ədalət** doğru hərəkətdən, hansısa yeni, özündə öz yaşam mənbə və impulslarını, yəni, pozitiv özünütəşkilatlandırma və özünüidarə gücünü daşıyan sosium (ictimai sistem) inşa etməkdən ibarət deyil.

Hər ikisində, faktiki, başlıca olan budur – **xüsusi subyektivliyi** ödəmək, yəni, şəxsi və qrup maraqlarını təmin etmək və bu səbəbdən də tezbaşarı dividənlər gətirən keçici düşüncə-əməl konqlomerantını möhtəşəm, sarsılmaz, əbədi bir ideoloji sistem, məfkurə-məramnamə tələbləri kimi təqdim etmək, onlara sakrallıq, universallıq, ümummillilik donu geyindirmək,

alilik və müqəddəslik görüntüsü verməkdir. Adətən, əksər hallarda, bu xüsusi subyektivlik naminə milli etnikçilik və dini elementlərə də məqsədli surətdə müraciətlər edilir, hissi-emosial cəhətdən güclü təsirə malik motivasiyalar yaradılır.

Bu məqlənin mühüm elmi yeniliyi də məhz ondan ibarətdir ki, post-neoklassik fəlsəfi yanaşma əsasında yaranmış mövcud vəziyyət qiymətləndirilsin və cəmiyyətimizin optimal “**reallaşma kanalı**”nın müəyyənəlməsi istiqamətində elmi və siyasi ictimaiyyətə adekvat təsəvvürlər sistemi, fəaliyyət fəlsəfəsi, konkret təklif və tövsiyələr təqdim edilsin.

Məqalənin elmi-nəzəri və praktiki əhəmiyyəti əsas mətnin “**Nəticə**” başlıqlı yekun hissəsində (əsas müddəaları, ideya və prinsipləri, təklif və tövsiyələri işıqlandırmaqla) göstərilir.

Əsas mətn

Artıq yuxarıda verdiyim açıqlamadan çıxış edərək söyləyə bilərik ki, ümumi ictimai prosesin (siyasət də daxil olmaqla) xoşagəlməz varakter almasının həlledici səbəbləri olmuşdur. Belə ki, “**Tam**” statuslu strateji varlıqlar (xalq, millət, dövlət, cəmiyyət, torpaq (ərazi) bütövlüyü, sərhəd toxunulmazlığı) və müvafiq hədəflər (azadlıq, yeniləşmə, demokratikləşmə, ümummilli konsolidasiya, dövlətləşmə və millətləşmə) istər-istəməz, öz pyedestallarından, yüksək-ali mövqelərindən endirilmiş, “hissə”lərin şıltaqlığına, ayrı-ayrı ictimai-siyasi təşkilat və aktorların bir-birinə qarşı hiylə qurub divan tutmasına, onların populizminə, kimlərinsə “lider”lik, “öndər”lik nəfsinə, hakimiyyət əldə etmək və yaxud da hakimiyyəti əldə saxlamaq eşqinə dözməli olmuşlar. Mənfi işarəli-yüklü bu sosiallaşma-siyasiləşmə, bu cür “müasirləşmə” və “demokratiya uğrunda mübarizə” bugün də davam edir, bəlkə də, daha ədəbsiz, amansız və şiddətli formada. Aydınır ki, belə durum müxtəlif oliqarxik qrup və klanlara, kriminal-mafioz qüvvələrə destruktiv-dağıdıcı fəaliyyət üçün daha da əlverişli münbit zəmin yaradır və proseslər belə davam edərsə, olduqca təhlükəli, faciəvi nəticələr ortaya çıxmağa bilər.

Bəzən belə təəssürat yaranır ki, bir,ox siyasi fiqurantların başlıca məqsədi heç də müasir, güclü dövlət və sivil cəmiyyət qurmaqdan yox, dövlətin olub-qalan aparıcı sütunlarını da laxlatmaq, cəmiyyəti bir daha daxilədən parçalamaqdan, şəxsi-qrup maraqları müstəvisində mənfəət götürməkdən ibarətdir. Və bu mənada “müxalifət” adı ilə fəaliyyət göstərən, gu-

ya demokratiya və insan haqları uğrunda mübarizə aparan siyasi aktor və qrupların, onların mürtəce qüvvələrlə (xüsusən də ölkədə aparılan islahatlara qarşı müqavimət göstərən oliqarxatla!) əlbirliyi, gizli-aşkar sövdələşməsi, mənfurluğu ilə fərqlənən fəaliyyəti birmənalı vurğulanmalıdır. Fikrimcə, şər müstəvisi üzərində birləşmiş bu qüvvələrin qarşısı vaxtında və qətiyyətlə alınmazsa, Azərbaycan olduqca təhlükəli, hətta fəlakətli bir ictimai trendin, məhvedici yeni xaos rejiminin qurbanına çevrilə bilər.

Bir sözlə, etiraf etməliyik ki, bu gün də “Tam”ın müqəddaratı, onun taleyi “hissə”ciklərin hökmü, hoqqabazlığı, qarşılıqlı nifrət və aqressivliyi, durmadan artan təfəkkür, əxlaq deformasiyaları altında inildəyir. Bunun da adını bir çoxları, məsuliyyətsizcəsinə, zəruri-normal siyasi mübarizə qoyurlar, hətta arabir ictimaiyyətin başını “**siyasi dialoq**” və “**birləşmə**” oyunları ilə qatırlar. Dünyanın gedişindən, ölkə və xalqların tarixindən, dövlətləşmə və millətləşmə təcrübəsindən, ümumən, fundamental elmi, fəlsəfi və siyasi biliklərdən bixəbərlər, düşüncə və qəlb tutumunda zərrəcik qədər ədalət, mərifət, vicdan hissi olmayan bəzi siyasi fiqurantlar isə hətta tez-tez bu cür içiboş, zaman-məkan müstəvisində konkret ölçülüb-biçilməmiş şüarlar səsləndirirlər: müxalifətin olması demokratik cəmiyyətin zəruri tələbidir! Və yaxud, deyirlər: hakimiyyətə iddia və hakimiyyətə sahiblənmə hər bir siyasi partiyanın, siyasətçinin **başlıca vəzifəsidir!** Bəli, məhz siyasi hakimiyyəti əldə etmək məsələsi aparıcı, ən önəmli məqsəd-məramə çevrilir və bu qismdə “Tam”ın varlığına hakim kəsilir, onun mükəmməl funksionallığını, daxili üzvi strukturlaşmasını alt-üst edir. “Tam”, belə olduqda, nəinki xarici aləmlə qarşılaşmada, elə cəmiyyətdaxili təmas və münasibətlərdə də get-gedə daha çox zəifləyir və acizləşir. Əslində, o, bir yoxluğa, heçə çevrilir, formal olaraq cəmiyyəti, dövləti, xalqı təmsil və ifadə edir.

Əlbəttə, demək olmaz ki, bu iki yanaşma-axınlar öz tutumu, məzmun tərkibi və təmsilçilərinin insani-şəxsi keyfiyyətləri baxımından tamamilə pozitiv elementlərdən, ülvistək və arzulardan xalidir, riyaziyyatçılar demişkən, boş çoxluqdur. Yox, qətiyyənlə belə deyil. Lakin, məsələ ondadır ki, bütün bu pozitiv elementlər, təbii zoğlar total hökmranlığa malik “**başlıca olan**”ın diktəsi, mütləq basqısı altında mövcudluğa məcbur və məhkumdur. Pozitiv iştirak və elementlər, necə deyərlər, dəmir-beton örtüyünü deşib, üzə çıxıb bilmir. Hətta, ən acınacaqlısı, bu örtükaltı mühitdə onlar (əksəriyyət mənasında) getdikcə, aylar-illər keçdikcə daha çox öz pozitiv mahiyyət və

təyinatlarına deyil, günbəgün artan və güclənən, hakim mövqelərini bərkidən neqativlərə (nəfsə, tamaha, acgözlüyə, mənfəətdarlığa, vəzifəpərəstliyə, insafsızlığa, məkrə, fürsətçilliyə, yalan və riyakarlığa) xidmət etməli olurlar. Psevdo-demokratiyanın ortaya qoyduğu didişmə-çəkişmənin, “sosialist yarışması”nın, neobolşevikcəsinə modernləşmənin məhsulu bundan artıq ola bilməz!

Amalı-ruhu işıqlı, idraki aləti-arsenalı müasir olan, ilahi məntiqlə yaşayan belə Fəlsəfə təməmindən **Haqqa-Ədalətə** qulluq etdiyindən, **Həqiqətə** açıq və həssas olur, dəqiq desək, Həqiqətin ən yaxın doğması, dostu və silahdaşı qismində fəaliyyət göstərir. Vəzifədən, rütbədən, maddiyyatdan doğan öhtəliklərə deyil, Həqiqətin özünə, yəni, İlahi Ölçülərin aşkarlanıbtanımasına, gözlənilməsinə və İnsan Ruhunun intibahına xidmət edir. Fəlsəfə, Həqiqətlə yaşayarsa, ondan nəfəs alırsa, deməli, Böyük Elmə girişi var, müttəsil olaraq ondan qidalana bilir və öz növbəsində, həmin Elmə öz töhfəsini də verir. Bütün mühüm elmi-texniki və texnoloji tərəqqi də tarixən məhz bu məcrada reallaşmış. Sadəliyi qədər də möhtəşəm bu dialektika hesabına bəşəriyyət indiyə qədər yaşayıb, fəlakət və tamamilə məhv olma kanallarına düşməkdən yayınmış. Elə ona görə də tarixi prosesin gedişinə yardımçı olmuş, ciddi töhfə vermiş mütəfəkkir tipli nadir şəxsiyyətlər, alim və filosoflar, qurucu dövlət adamları yaddaşlarda qalıb və rəğbətlə xatırlanır. Onların hamısı, əvvəldən axıra kimi, məhz “Tam”a xidmət ediblər. Və bu hesaba da bütün tərəflər, sosial-siyasi qruplar, ictimai həyat iştirakçıları üçün dolğun, mənalı yaşamaq və fəaliyyət göstərmək imkanı, şansı və şəraiti yaradıblar, yəni, “hissə”lərin də müqəddaratına ən müsbət mənada təsir göstəriblər.

Misal çəkib, nümunələr göstərmək üçün özümüzü çətinliklərə salmağa kifayətdir ki, parlaq fəlsəfi qüdrətindən, elmi və texniki-texnoloji yeniliklərindən, ədəbiyyat, mədəniyyət və incəsənət məhsulundan, özümüzə hesab vermədən, faydalandığımız qabaqçıl Avropa ölkələrini, ABŞ-ı, Yaponiya və Cənubi Kreyanı, Sinqapur, Tayvan və Yeni Zelandiyanı, nəhayət, son onilliklər boyunca davamlı inkişaf edən Çin Xalq Respublikasını göz önünə gətirək. Danimarkalının, İsveçrəlinin, holland və finlandiyalının, ingilis, alman və fransızın hansı səbəblər üzündən xoşbəxt yaşadıkları, onlarda, həqiqətən də, insan hüquqlarına hörmət edildiyi barədə düşünək.

Bu xoşbəxt Allah bəndələri, bəlkə, ona görə bu səviyyəyə yüksəliblər

ki, ümid verməyən yerdə dürr axtarmayıblar. Allahın bu sevimli bəndələrində, “Tam”a qibtəedici sayğı, məhəbbət olduğundan, kollektivdə çalışan hər hansı bir əməkdaş digər həmkarının ondan pis işləməsini, geridə qalmasını istəməz, əksinə, yaxşı işləməsində maraqlı olar, ümumən “Tam”a göstərilən qayğıya, ona verilən töhfələrə və əldə edilən gözəl nəticələrə sevinər, bundan fərəhlənər. İlahi Ədalət də, bu səbəbdən, belə bəndələri daha çox sevər, onlara hərtərəfli yardımçı olar. Siyasətçiləri də, bəndələrin aparıcı keyfiyyət xüsusiyyətlərinə uyğun olaraq, bu ali-müqəddəs düsturla hərəkət edirlər. Siyasətçi, onu günbəgün Allah yolundan uzaqlaşdırıb, deqradasiyaya məruz qoyan, əzəldən-axıra daxili düşmənçilik, aqressivlik psixozu formalaşdıran “sosialist yarışı” formulu ilə fəaliyyət göstərmir, Hətta başqa siyasi düşərgədə fəaliyyət göstərən rəqibinə səhvlər buraxmasını, “brak” istehsal etməsini arzulamır, çünki anlayır ki, buraxılan hər bir siyasi səhv, atılan yanlış addım, son nəticədə, “Tam”ın itkisi, faciəsidir, deməli, Vətənin, Dövlətin, Millətin, Ana Torpağın yaralanmasına, şikəstliyinə səbəb olan başlıca amildir. Siyasətçi alicənablığı özünü onda göstərir ki, amal-ideallarınının reallaşması prosesi kimlərinsə qəbahətləri, səhvləri, tələyə düşməsi, çıxdaş olması vektoru üzərində qurulmur, ideya-idealların öz məzmun tələbləri, ilhamverici fəlsəfi determinantları, ali məqsəd və vəzifələrin hökmü altında həyata keçirilir. Gur işıq saçan mayak rolunu hansısa “hissə”ciyin şıltaqlığı, səfehliyi yox, “Tam”ın dolğunluğuna, kamilliyinə xidmət edən **MƏNAN**ın özü oynayır. Bu, həmçinin, şəxsi keyfiyyətlər baxımından siyasətçinin kübarlığı, aristokratlığı deməkdir.

Hələ də ictimai həyat tərzlərini lazımınca dəyərləndirə bilmədiyimiz ingilislərdən bir nümunəvi misal çəkmək istərdim. Hər halda, xoşbəxt olub, tərəqqiyə qovuşmada xalqın-millətin öz xarakterinin nə kimi gücə malik olmasını daha adekvat anlayırıq. Beləliklə: XVII əsrdə İsaak Barrou adlı istedadlı, olduqca məşhuldar riyaziyyatçı, fizik, teoloq yaşayıb (oktyabr 1630 – may 1677). Xaraktercə həddən ziyadə təvəzökar, təmənnəsiz, yaradıcı enerjili və cəsarətli bu alim, bəşəriyyətə verdiyi bütün töhfələrindən əlavə, latın, yunan və ərəb dilini bildiyindən, qədim riyaziyyatın, demək olar ki, mükəmməl salnaməsini hazırlayıb, Evklid və Arximedon, Apolloniy və Feodosinin, Yaxın və Orta Şərq riyaziyyatçılarının əlyazmalarını, külliyatını toplayıb, araşdırıb-çəşidləyib, sistemləşdirib və öz mükəmməl şərhilə nəşr edib. Üstəlik də, İsaak Nyutonun müəllimi olub, belə bir qüdrətli dahinin

formalaşıb, ortaya çıxmasına hər cür köməklik göstərüb. İndi isə, özünüz diqqət yetirin, nəticə çıxardın: 39 yaşında olan həmin bu Müəllim (1669-cı ildə) şəxsi arzu-təkidilə öz halal yerini yetirməsi – 27 yaşlı İsaak Nyutona təhfil verir!!! Budur, cənablar, əsl vətənpərvərlik, insanlıq, dövlətə və xalqa, elmə, haqqa-ədalətə, “Tam”ın varlığına və əhəmiyyətinə hörmət! Budur milli möhtəşəmliyin, ingilis bayrağının yenilməzliyinin başlıca səbəbi!

Əlbəttə ki, belə bir millət özünə heç vaxt rəva bilməz ki, “Romeo və Cülyetta” əsərini səhnələşdirərkən baş rolları gənclik tərəvətini itirmiş, artıq nəvə-nəticə arzusu ilə yaşayan aktyorlara tapşırırsın, çünki Şekspirin özü qədər də ruhun müqəddəsliyini, etik-estetik zövqü, məntiq qüdrətini ifadə edən **Mənaya, Mahiyyətə, Tama** səmimi hörmət bəsləyir. Mümkün deyil ki, biz etdiyimiz kimi, Nizami və Füzulinin misilsiz zəhmət çəkib tərənnüm etdikləri gənclik eşqini, enerjisini, sevgililərin ülvi məhəbbətini heçə endirib, peşəkarlıqdan, abır-həyadan, yetkinlikdən dəm vursunlar. Belinə kəmərgəlməz gombullaşmış, ağırçəkili aktyor-xanəndələri səhnəyə çıxarıb absurd alqışlar gurultusunda ümidlərlə yaşayan istedadlı yeniyetmələrin, gənclərin çırağını söndürsünlər, onları gerontokratik məhəbbət libidosunun və dünyagörüşünün qurbanına, əhlikəf qocaların məzələnmə-şəllənmə istəyinin obyektinə çevirsinlər. Mədəniyyəti (təkcə mədəniyyətimizi?) “stop”u ibtidaisindən şikəst olan adamların ümidinə buraxıb, seyrci mövqedə qalsınlar.

Keçən il (2019, avqust) dünyasını dəyişmiş dünyaşöhrətli rejissor Franko Zeffirellinin ağılına gələ bilərdimi ki, “Leyli və Məcnun” operasında bizim sərgilədiyimiz bədnam nümunədə olduğu kimi, Romeonun rolunu **ataya**, Cülyettanın rolunu elə o atanın **qızına** versin! Necə, bəyam, səsi-istedadı, təbii tərəvəti olan qız, oğlan qəhətdir! Mütləqdir ki, gənclik eşq-alovunun ocağına incest gərməsi tıxaclayasan!? Xatırladım ki, həmin F. Zeffirellinin 1968-ci ildə ekranlara çıxmış və ömürlük dünya şedevri adını qazanmış filmində Romeonu 16 yaşlı Leonard Uaytinq, Cülyettanı isə 15 yaşına təzəcə keçmiş Oliviya Hassi oynayıb. Bilirəm, bu yerdə bizim indiki atəşin mənaviyyat keşikçiləri əndişələnib, nalə qopara bilərlər. Bu cür “abırsızlığa” rəğmən ingilislərə, lap Zati-aliləri kraliçənin özünə puritanlıq, sadəcə desək, paklıq-təmizlik dərsi keçməyə girişərlər.

Bugün belə fikir var ki, naəlac bəndələrin görə bilmədikləri işi Allahın ərməğan etdiyi koronavirus yerinə yetirəcək, yəni, yaşlıları – bir-bir,

kom-kom aradan götürəcək. Özüm də, yaşa görə, çıxdaş edilməliyə siyahısında olsam da, inanın, gənclərin bəslədikləri ümidi tam anlayıram. Açığı, xeyli dərəcədə də dəsdəkləyirəm. Ümumiyyətlə, biz yaşlıların (hansısa vəzifə tutmaqdan asılı olmayaraq!) törətdiyimiz əməllərə, yaydığımız mənəvi xəstəliklərə, şikəst etdiyimiz elmi təfəkkürə, dağıtdığımız milli-mədəni və maddi sərvətə, eybəcərləşdirdiyimiz idarəetməyə, addımabaşı boğduğumuz qəlb-ruh azadlığına görə indiki və gələcək nəsillərin qarşısına ağ üzle çıxmağa, yaşamağa haqqımız varmı!? Pərakəndə və “optom” gördüyümüz iş, qoyduğumuz irs, cızdığımız yol-iz nədən ibarətdir? Gənclərə şiddət yedizdirmək, laqeydlik və daşürəklilik göstərib, divan tutmaq, xoşbəxt yaşamaq, çalışmaq və sevib-sevilmək imkanını əlindən almaq!? Qoy, Allah özü qiymət verib, hökm çıxartsın!

Deyəsən, Mstislav Rostropoviçin vaxtilə hədiyyə etdiyi vaksinlərdən sonra biz, ümumiyyətlə, əməlli-başlı dünya standartları, bir sözlə, **Ölçü** deyilən şeylə bütün əlaqələri kəsmişik. Nəinki haqqın-ədalətin, ən elementar məntiqin, ən cüzi ölçü tələblərinin başına daş salmışıq – hamılıqla, bir yerdə! Hələ bir durmadan demokratiyadan, söz azadlığından, fikir müxtəlifliyinin vacibliyindən danışırıq, bir-birimizə qarşı kompromat, dəlil-sübut toplayırıq, statistik rəqəmləri saf-çürük edirik! ATƏTi, AŞPA-nı, AB-ni bir-birinə qatırıq! Sanki, bu qurumlar üzərimizə öhdəlik qoyub ki, supermaterialist dünyagörüşündən doğan vəzifəpərəstlik və sərvət toplamaq azarını yeni-yeni nəsillərə ötürək. Barrou dəstiri, nəinki 39 yaşında kiməsə yerimizi verəsiyik, heç 60, 70, 80 yaşı arxada qoyandan sonra da “mötəbər kürsü” ilə vidalaşmaq istəmirik, ondan dördəlli yapışıyıq. Həttə ələcsiz qalib, ali iradəyə tabe olaraq yüksək vəzifəni tərk edəndə də, ölkə başçısının hədsiz humanizminə sığınaraq, mütləq hardasa, başqa bir yerdə rəhbər vəzifəyə göz tuşlayırıq. Təki içimizdə yuva salmış eqoistik istəkləri həyata keçirək!

Cənab Prezident vaxtaşırı xəbərdarlıq edir, sivil və tam anlaşılıqlı qaydada mesajlar verir: öz xoşunuzla getsəniz, etiraz etmərəm, pis-yaxşı işləmişiniz, sağ olun, artıq yaşlaşmışınız, yorulmuşunuz, cavanlar idarəetməyə gəlməlidir; islahatlar yeni enerji, yeni potensial tələb edir! Yəqin ki, prezident belə düşünür və güman edir ki, onu bu cənablar eşidəcəklər. Ancaq, nəəsə, tərənəş yoxdur, gedəsi məmurlar sprut kimi əl-ələ verib tam başqa həmlələrə girişirlər, sürprizlər ortaya atırlar. Nə deyim, bəlkə də, mənim bilmədiyim ciddi səbəblər var. Ancaq onu əminliklə söyləyə bilərəm ki, bu

sprutlaşmış zəncir-şəbəkə hansısa xoşməramlı mesajlarla, sivil qandırmaqlarla idarəetmə səhnəsindən gedəsi deyil. Onun təmsilçiləri canavarı vegetariyan edərlər, ancaq özünüküləşdirdikləri var-dövlət bostanını, hökm-səlahiyyət verən məstolma məkanını öz xoşları ilə tərək etməzlər. “Tam” onlar üçün çoxdan yalnız şirə çəkmək, manipulyasiya, imitasiya və məzələnmə obyektinə olub. İdarəetmədə ifrat narsisizm xəstəliyinə tutulmuşların məzələnməsi isə çox eybəcər və dəhşətli olur.

Söz yox, prezident İlham Əliyevin iradəsi, sistemli tədbirləri və xalqın hərtərəfli dəstəyi sayəsində getməli olanlar gedəcəklər. Dövlətin və millətin maraqları, zəmanənin özü bunu tələb və diktə edir. Lakin, elə o getməli olanlar tərəfindən cəmiyyətin canına hopdurulmuş deviant davranış tərzini, idarəetmə sisteminə qənim kəsilmiş asosial vərdişlər, qanundan kənar subyektiv motivli fəaliyyət qaydaları, xüsusən də rüşvət və korrupsiyaya meylik xəstəliyi bir müddət özünü göstərəcək. Hamılıqca çalışaq ki, bu müddət qısa olsun, tezliklə bitsin. Işıqlı gələcəyə doğru fəallıqda Allahın himayəsi-köməyi əskik olmasın! İnşallah, belə də olar!

Ciddi narahatçılığa səbəb olan odur ki, siyasi proseslərin gedişində, islahatların həyata keçirilməsində, yəni, cəmiyyətin köklü yeniləşməsində və mühüm məsələlərə münasibətdə **neobolşevikcəsinə** yanaşma hələ də önəmli yer tutur. Keçən əsrin 80-ci illərinin sonundan başlayaraq davam edən neobolşevizm (xüsusən də AXC və AXCP timsalında!) ölkəyə, onun bütün həyat sahələrinə, dövlətin ərazi bütövlüyünə böyük ziyanlar yetirmiş və yetirməkdədir. Sözdə, guya, demokratiya və hüququ dövlət uğrunda mübarizə aparənların çoxu əməldə elə bolşevikcəsinə hərəkət edir, qaragürüçü zehniyyətilə düşünürlər.

Bu hal, bəlkə də, tarixin və cəmiyyətin sərt dönəmlərində şiddətlənən siyasi mübarizə fonunda təbii və qanunauyğun sayılsın, ancaq onun uzunmüddətli davam etməsi, şübhəsiz, cəmiyyət və dövlət üçün çox ziyanlı, hətta, son nəticədə, faciəvi ola bilər. Çünki cəmiyyətə qənim kəsilmiş və faktiki dominantlıq təşkil edən belə mübarizə forması, istər-istəməz, solumu daxildən dağıdır, onu amansızcasına parçalayır, milli resurs və enerjini israf edir, bütövlükdə ictimai və fərdi şüura qərarlıqlıq, kövrəklik, qeyri-müəyyənlik gətirir, ictimai psixologiyayı günbəgün zəhərləyir, davranış modelini və kultur kodunu neqativlər istiqamətində dəyişir. Aydınır ki, bu cür siyasətin mənəşəsində sıxılan cəmiyyətdə kin-küdurət, qarşılıqlı nifrət, aqres-

siya potensialı, söyüş və lənətləmə, İnsan adına yaraşmayan hər növ qəbahətlər artır və artaraq da öz zir-zibili altında bütün pozitiv iştirakları, ümidverici motiv və idealları basdırır, həqiqi fədakarlıq işığını və yaradıcılıq enerjisini, məsuliyyət və vicdan hissini söndürür. O da təsadüfi deyildir ki, belə “əlverişli” siyasətbazlıq mühitində başibəlalı xalq güya təmsil edən nümayəndələri – ən iyrenc, murdar, ailə tərbiyəsi görməmiş məxluqlar, anadangəlmə dələduz və fəndgirlər ortaya çıxır. Nəinki ölkə daxilindən, dünyanın müxtəlif yerlərindən gecə-gündüz “aqitka” aparır, böyük tarixi, ənənəsi, potensialı olan bir xalqa “mübarizə aparmaq dərsi” verirlər. Əyri yolların giriş-çığına, əxlaqsızlıq peşəsinə artıqlaması ilə bələd olan bu tərbiyəsiz, sırtıq, abırsız-həyasız “siyasətçi” və “hüquqşunas”lar, görəsən, kimin və nəyin məhsuludur!? Bəlkə, cənablar, onilliklər boyunca həqiqi fəlsəfəçiliyə və deməli, ümumən, elmə göstərilən laqeydliyin, alimi və alimliyi aşağılamağın, saxta ad, dərəcə, rütbə və titullar paylamağın, vətəndaşları bizimkilərə-onlara bölməyin, balaca bir ölkəni doğma və yad bölgələrə ayırmanın, sağlam fəaliyyət fəlsəfəsi olmayan siyasət aparmağın və idarəetmə həyata keçirməyin məhsuludur!? Bütün səviyyə və sahələrdə idarəetməni rüşvət və korrupsiyaya, yerliçiliyə və qohumbazlığa mübtəla etməyin nəticəsidir? Hər halda, bu məhsul dəhşətli bir ictimai entropiyanın bariz ifadəsidir ki, artıq Allahın da səbr kasasını daşdırıb. Bu ictimai entropiyanın hansı məşum-mənfur gücə, dağıdıcı potensiala qadir olduğu elm adamlarına, xüsusən də mürəkkəb sistemlər dinamikası, sinergetika və idarə olunan xaos üzrə mütəxəssislərə yaxşı məlumdur.

Neobolşevizm, ümumiləşdirilmiş halda götürüldükdə, hər iki tərəfə – həm iqtidara, həm də müxalifətə xasdır. Bu xəstəlik, istisnasız, bütövlükdə cəmiyyətimizə qənim kəsilib. Və o, milli birliyə, demokratik konsolidasiyaya, ictimai tərəqqiyə mane olan başlıca amildir. İqtidar və müxalifət bir-birinə münasibətdə zahirən barışmaz alternativlər qiyafəsində olsalar da, əslində bir-birini qidalandıran, pərvazlandıran, bir-birinə sonsuz qədər ehtiyacları olan “alternativlərdir”, çünki mahiyyətcə, daxili məzmun və təşəkkül baxımından neobolşevik elementlərdən, vərdis və ənənələrdən azad deyillər. Bəli, bu psevdo-alternativlər hədsiz dərəcədə bir-birini təkzib etmə nisbətində, hətta deyərdim ki, durmadan düşmənilik sərgiləmək mövqeyində ola bilirlər və olurlar da – lap atomun strukturunda proton və elektron kimi! O dərəcədə düşmənilik azarında ki, hətta aralarındakı şap-şurup vəziyyə-

tində qalan, elə bu bədnam alternativlər hesabına bədbəxt günə qoyulmuş “neytron” da, yəni, xalqın dərin düşünən, safniyyətli zəka sahibləri də öz barışdırıcı, tərəfləri düz yola gətirmək cəhtlərində uğur qazana bilmirlər. Necə deyərlər, əlləri boşa çıxır.

Belə bir vəziyyətdə, düşünürəm ki, yenə də, fəlsəfə öz yardım əlini uzatmalı, ictimai mühitin sağlamlaşdırılması və optimal müqatrendin müəyyənləşməsi naminə zəruri sözünü deməlidir. Bugün bu, onun missiyasına daxil olan başlıca vəzifələrdəndir. Ümumbəşəri fəlsəfi bilgilər xəzinəsini nəzərə alsaq, onun bu vəzifəni layiqincə icra etməsi üçün kifayət qədər potensialı, idraki gücü var. Vacibdir ki, fəlsəfi fikrə sözdə yox, əməldə diqqət yetirilsin və əməl edilsin.

Hər bir fəlsəfi sistem öz praktiki (əməli) əhəmiyyətinə, yəni, insan fəaliyyətinə, ictimai həyata verdiyi töhfəyə görə dəyərlidir. Özü-özü ilə əlləşən, öz daxili xırdalıqlarında ilişib qalan, yalnız özünü düşünən və özü üçün çalışan “fəlsəfə”, əslində, heç fəlsəfə də deyil; xeyirdən çox, ziyan yetirən, dolaşlıqları 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 deyərlər, barmaqdan sorulmuş söz yığımından başqa bir şey deyil. Son nəticədə, belə “fəlsəfə” insanları, cəmiyyətləri, bütövlükdə bəşəriyyəti ağır duruma salır, həyatın işıqsaçan mənbələrini söndürür, nəfəsliklərini 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 kəsilmiş mənfur qüvvələr üçün olduqca sərfəli, əlverişli təsir alətinə, işğal və qarət silahına çevrilir – hal-hazırda olduğu kimi! Ən başlıcası – yanlış və yaxud məkrli fəlsəfəçilik vasitəsilə (məsələn, “postmodernizm” adlanan fəlsəfi cərəyan qimində olduğu kimi!) ölkələrin milli təhlükəsizliyi zəiflədilir, etibarsız hala salınır.

Bəli, indiki xoşagəlməz, 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 global kapi-

tal 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 vərdisini göstərən.

Qəribə, bəlkə də, paradoksal haldır ki, indinin özündə 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 dəstəklənir. Deyərdim ki, sadəcə dəstəklənmir, bilavasitə həyata keçirilir. Bu mənada, məsələn, hələ də (96 yaşında) ABŞ-ın beynəlxalq siyasətini müəyyənləşdirən, Nobel mükafatı laureatı (1973) Henri Kissincerin adını birincilər sırasında qeyd etmək olar. Yüksək mövqeyə və təsir gücünə sahib bu şəxs, vaxtilə (1969-1975) Nikson və Fordun milli təhlükəsizlik üzrə müşaviri, habelə, ABŞ-ın Dövlət katibi (1973-1977) vəzifələrində çalışmışdır. Onun 2014-cü ildə nəşr edilmiş “Dünya nizamı” adlı son fundamental kitabı da məhz “geosiyasi realizm” mövqeyindən yazılıb [Киссинджер Г. Мировой порядок. Москва: АСТ. 2018].

Əsərdə dünya siyasətinin hazırkı vəziyyətini təhlil edən müəllif 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 göz qabağındadır, heç xüsusi təhlilə də ehtiyac yoxdur. Yeni bir sistemə ehtiyac da nılmazdır və bu mənada köklü rekonstruksiya həyata 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 praksioloji 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 və Qərbi Avropanın aparıcı ölkələrinin 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 nəzər-diqqət yetirəsiniz [Бжезинский З. Великая шахматная доска. Москва: Международные отношения, 2010].

Kitabın tam şəkildə adına fikir verin: “Böyük şahmat lövhəsi: Amerikanın başçılığı və onun geostrateji imperativləri”! Necə deyərlər, artıq şərhə ehtiyac yoxdur. Bjezinskini qətiyyətlə dünyada ümumi sülh, bütün xalqların rifahı, onların təbii və zəruri maraqlarının ədalət, bərabər hüquqluq prinsipləri əsasında balanslaşdırılmasını düşündürmür. Ümdə olan – dəyişən dünyada ABŞ-in 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-in 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-in təəsübünü 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, faciələrlə 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, gündəlik-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-çabalayırlar və can verirlər.

Hiyləgərliyi isə gizlətmək, pərdələmək bu yırtıcılar üçün elə ən böyük hiyləgərlikdir, “geosiyasi realizm”in fəaliyyət üsullarından biridir. Bunun üçün əllərinin altında kifayət qədər beynəlxalq statuslu qurumlar, müxtəlif növ ictimai-siyasi cərəyanlar, etno-milləti və dini-mədəni məktəb, dərnek və hərəkatlar, habelə, cəsus-kəşfiyyat şəbəkəsi, iqtisadi-maliyyə resursları var. Ən vacibi və betəri – həmin əzilən xalqları güya təmsil edən siyasətçilər, “milli” elita ordusu var ki, bu başaldatmada həvəslə iştirak edir, bəzən də – özləri bilmədən, mənə-mahiyyəti anlamadan, qeyri-iradəvi, kimlərinə əlində bir alətə çevrilərək.

“Geosiyasi realizm” beynəlxalq münasibətlərin praksioloji fəlsəfəsi olaraq heç vaxt ümumi sülhə, hamı üçün rifaha, bərabər hüquqlu mövcudluğa, haqqa və ədalətə xidmət etməyib. Tarixin acı təcrübəsi buna əyani sübutdur. Siyasətin və geosiyasətin bu praksioloji fəlsəfəsi, əslində, sosial darvinizmin öz daxili qəddarlığı, qeyri-insaniliyi ilə daha da kəskin tərzdə fərqlənən bir formasıdır [Abbasov Ə.F. Geosiyasi və sosial fəlsəfə: ədalətli nizam və tərəqqi naminə. Bakı: “Zərdabi LTD” MMC. 2017, c.44-45]. O, güclünün, imtiyazlı-istismarçı qüvvələrin əlində ən təhlükəli, antiinsani və antibəşəri silahdır ki, bütün varlığı ilə “qızıl milyarda” xidmət edir və bu səbəbdən də dünya xalqlarına qənim kəsilib. Nə qədər ki, bu mənfur geosiyasi fəlsəfə öz total təsirini və hegemonluğunu saxlayacaq, bir o qədər də insanların, xalqların ülvə arzuları əlçatmaz olacaq, demokratiya frazeologiyası altında onların ən elementar hüquqları tapdalanacaq, o cümlədən – sərbəst seçmək və seçilmək, öz hakimiyyətlərini milli iradə və maraqlar əsasında formalaşdırmaq haqları.

Bəli, vəziyyət belədir və heç kim də özünü aldadaraq müasir “mədəniyyətlərin dialoqu” müstəvisində multikulturallığı, tolerantlığı özünə bəyraq edərək xoşbəxt olmaq eşqinə düşməsin! Kapital imperiyası bu xoşbəxtliyə qovuşmaq arzusunun qarşısını almaq üçün çoxdan tədbir görüb, iş aparıb; adı-şöhrəti dəftər-kitaba sığışmayan bədnam “mütəfəkkir”lərin fəaliyyət fəlsəfəsinə (praksiologiyasına) yeni nəfəs verib, don geyindiriblər [Ab-

basov Ə.F. Yeni dünya nizamı: siyasət və idarəetmə. Bakı: “Zərdabi – Nəşr”. 2019]. Onu da qeyd edirəm ki, bu kapital imperiyasının mövcudluq və fəaliyyət düsturu-matrisası, mütləq olaraq, transmilli korporasiyaların sirlə və məşum şəbəkəsi tərəfindən müəyyənləşir. Bu şəbəkə hətta ABŞ, İngiltərə, Almaniya, Fransa kimi ölkələrin “milli” hakimiyyətlərinin, dövlət idarəetmə formalarının necə olmasında təsirli yerə və gücə malikdir. Aydın 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 rolə 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 göstərir.

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, yaxın vaxtlara qədər prezident Putinin iqtisadi məsələlər üzrə müşaviri işləmiş Sergey Qlazeyev 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 artıb [Abbasov Ə.F. Yeni dünya nizamı: siyasət və idarəetmə. Bakı: “Zərdabi – Nəşr”. 2019, s. 375-384]. Bu mənada Rusiyanın özünü xarici kapitalın idarəetməsində olan ölkə kimi xarakterizə edənlər az deyil (iqtisadçı Valentin Katanosov, politoloq Maksim Şevçenko və b.).

“Geosiyasi realizm” sosial darvinizmin ən mürtəcə forması olduğuna görə aksioloji baxımdan həddən ziyadə qüsurlu və ziyanvericidir. Bu fəaliyyət

yət fəlsəfəsi kökündən ifrat dərəcədə egoistik mahiyyətlidir; burada, əslində, hansısa altruistikliyə, humanistik motivlərə yer verilmir. Egoist 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 çıxarırlar və əks tərəfi laqeyd olmağa, ehtiyatsız tərpənməyə sürükləyirlər. Ola bilsin ki, bu üsul diplomatiyanın bir zəruri davranış forması, zəruri elementi kimi qəbul edilsin, ancaq heç bir vicdanlı adam onun əxlaq-etik normalarla həmahəng olduğunu söyləyə bilməz. Hər halda, belə fəaliyyət düsturunun nəticələri kifayət qədər ağır olur – əlbəttə ki, ilk növbədə, aldadılaraq sadələşməsinə hərəkət edənlər üçün! Bunun təsdiqini biz Qarabağ problemi ilə bağlı onilliklər boyunca aparılan danışıqların nəticəsi olaraq da görürük. Düşünürəm ki, aparılan “sülhməramlı danışıqlar”ın arxasında məhz böyük güclərin məharətlə gizlədilən niyyətləri dayanır. 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 edər.

Hesab edirəm ki, Qarabağ məsələsindən söhbət gedərkən, ilk növbədə, məhz bu kontekstən qarşıda duran məqsəd və vəzifələrə yanaşılmalı, nəzəri və praktiki fəaliyyət qurulmalıdır. Əks təqdirdə problemin həlli daha da dolaşlıq, çıxılmaz vəziyyətə düşər və biz böyük itkilərə məruz qala bilərik. Anlamalıyıq ki, Azərbaycana, onun ərazi bütövlüyünə və milli təhlükəsizliyinə qarşı qəsdin təməlinə yalnız erməni məkri dayanmır. Burada birləşmiş kapital oliqarxatının (rus, ingilis, fransız və digər mənşəli mürtəce qüvvələrin!) öz mənfur yeri və rolu var. Reallıqlarla uzlaşmayan mülahizələrlə, ibtidai hislərdən, xüsusi subyektivlik və emosiyalardan qaynaqlanan vətənsüvənliklə problemin həllini öz ziyanımıza bir qədər də dərinləşdirir, mürəkkəbləşdirir bilərik. Əsassız, məntiq tələblərinə və zamanın çağırışlarına cavab verməyən, kimlənsə şəxsi-qrup maraqlarına xidmət edən uydurma-yalançı imperativlər kənara atılmalı, psevdodemokratik frazeologiyaya söykə-

nən siyasətbazlığa son qoyulmalıdır. Əvvəldən-axıra, bu cür yanlış, ikrah hissi doğuran bədnam yanaşmanın nə kimi fəsadlar doğurduğu artıq göz qabağındadır və əlavə arqumentasiyaya ehtiyac yoxdur. Bir sözlə, problemin 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. İlk növbədə də saxta fəlsəfə doktorları, eimlər doktorları, müxbir-üzvü və akademiklər istehsalına birmənalı son qoyulmalı, elmin idarəçiliyi elmi bilənlərə və ona həqiqi töhfə verənlərə həvalə edilməlidir.

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, mən ən məqbul çıxış yolunu **postneoklassik epistemologiyaya və ümumən, postneoklassik fəlsəfəyə** müraciətdə görürəm. Deməli, rəhbər tutduğumuz praksiologiya və aksiologiya da postneoklassik mahiyyətli olmalıdır. Və vurğulamaq istəyirəm ki, burada əsas vəzifə siyasətçi və politoloqların yox, filosofların üzərinə düşür. Necə deyərlər, söz filosoflara verilməlidir! Dövlət adamları, siyasətçi və politoloqlar isə bu işdə öz hərtərəfli dəstəyini, yardımını əsirgəməməlidirlər. Pafoslu səslənməsin, Qarabağ kimi mürəkkəb, taleyüklü 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 arxa planda tutulub, Qarabağ probleminin, ümumən, milli təhlükəsizlik və ərazi bütövlüyü məsələlərinin həlli işinə professional fəlsəfə yetərincə cəlb edilməyib. Ortada olan acı nəticələrin bir mühüm səbəbi məhz bundadır. Çoxşaxəli mürəkkəb, köklü problemlərin həlli həmişə möhtəşəm bir mütəfəkkirliyə, yüksək zəkallılıq

nümayişinə ehtiyaclıdır ki, bunu da yalnız böyük integrativ gücə malik fəlsəfənin öndə olması ilə əldə etmək mümkündür. Qarabağ probleminin qanəedici həlli, yenidən formatlaşdırılan dünyanın doğurduğu sualların cavablandırılması möhtəşəm bir fəaliyyət fəlsəfəsinə təşəəlidir.

Bəşər elmin tarixi inkişaf prosesində epistemoloji paradıqmal bölgüyə görə sonuncu (dördüncü) mərhələ olan **postneoklassik epistemoloji paradıqma** 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 zəmanənin, müasir elmin tələblərinə cavab verən daha funksional, çevik, gerçəkliyin dialektikasına adekvat olan paradıqmadan gedir ki, mən onu elmi-ictimai mühitdə artıq qərarlaşmış adla – **postneoklassik epistemologiya** kimi təqdim edirəm[Müasir fəlsəfə, elm və mədəniyyət: postqeyri-klassik epistemologiya. Bakı: “Təknur”. 2011, s. 34-46]. 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 ələqələrinin dialektikası), inikas və özünəinkas, superpozisiya və təşkilatlanma, funksional strukturlaşma qanunauyğunluqlarının, zaman-məkan ələqələrinin 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 mətləblər vaxtilə nəşr olunmuş mənim bir sıra kitab və məqalələrimdə ətraflı işıqlandırılıb [Məsələn, bax.: Аббасов А.Ф. Сложность. Время. Синергетика. Баку: «ЭЛИМ». 1991; Аббасов А.Ф. Философия сложности. Баку: «МВМ».

2007].

Multidissiplinar 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. Çox istərdim ki, məsuliyyət daşıyıcıları olan müvafiq instansiyalar bu elmi nəticələrə, biganə qalmasına, yaxından diqqət yetirsinlər. Yetirərlərsə, xeyiri çox olar. Ən azından, Azərbaycanın optimal meqatrendini müəyyənləşdirməkdə və müvafiq elmi-nəzəri, habelə, praktiki fəaliyyətin təşkil edilib, həyata keçirilməsində əhəmiyyətli uğurlar qazana bilərik.

Nəticə

Fəlsəfə, ictimai və humanitar elmlər kompleksi üçün köklü transformasiyalar şəraitində sosial idrakın yararlığı məsələsi xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Ciddi problemlərin həlli zərurətindən doğan yetərli idraki fəzaların qurulması, səmərəli üsul və yanaşmaların, yeni metodoloji-qnoseoloji zəminlərin, anlayışlar sisteminin işlənilib hazırlanması, adekvat təsəvvürlər sisteminin, leksika və prosedurların təklif edilməsi, yəni, bütövlükdə optimal epistemologiyanın formalaşdırılması mühüm, təxirəsalınmaz vəzifəyə çevrilmişdir. Belə ki, metodoloji qeyri-müəyənlilik və yaxud dövrünü yaşamış, artıq səmərəsizliyi və hətta yanlışlığı bəlli olan metodologiyalara müraciət, həmçinin qnoseoloji qərarlıqlıq, innovasion tələblərə cavab verən elmi ideya və prinsiplərin yoxluğu nəinki konkret problemlərin həllini çətinləşdirir, eyni zamanda, fəlsəfə və digər sosiohumanitar elmlərin öz daxilində yaşanan böhranı dərinləşdirir. Nəticədə həm elmlərin öz inkişafında tənəzzül baş verir, həm də onların qarşısında qoyulan sosial sifarişlər, habelə, qlobal çağırışlardan irəli gələn vəzifələr ödənilmir.

Bu gün söhbət, sadəcə olaraq, hansısa metodoloji yanaşmadan, elmi prinsip(lər)dən getmir; məsələnin məğzi artıq mövcud olan idraki müstəvi-

yə, təhlil arsenalına nəyisə əlavə etməkdə, yaxud da anlayışlar sistemində hansısa dəyişiklər aparmaqda deyil. Vacibdir ki, idraki konseptin özü, koqnitiv trendlər, həmçinin, təfəkkür texnologiyalarə köklü surətdə yeniləşsin, zamanın tələblərinə cavab verən məzmun-mahiyyət daşısın. Və yalnız belə əsaslı epistemoloji yeniləşmə mühitində yeni idraki «alət»lərin axtarışı, işlənilib hazırlanması, tətbiqi və bu zəmində aktual problemlərinin səmərəli həlli mümkündür. Nə qədər ki, bu istiqamətdə, yəni, müvafiq epistemoloji silaha yiyələnməkdə ləngliyə, səhlənkərlığa yol verib vaxt itiriləcəksə, bir o qədər də fəlsəfə ilə həyat, sosiohumanitar elmlərlə ictimai praktika arasında yaranmış uçurumdan xilas qeyri-mümkün olacaq. Nəzərə almalıyıq ki, müvafiq praktsiologiya və aksiologiya da yalnız yeni epistemoloji zəmin üzərində formalaşa bilər.

Fikrimcə, başlıca prioritetlər Azərbaycan fəlsəfəsinin müasir dünyanın və ictimai həyatın tələblərinə, qabaqcıl elmin epistemologiya sahəsində əldə etdiyi səviyyəyə müvafiqliyi kontekstində qavranılmalı və reallaşdırılmalıdır. Müasir dünyada qərarlaşan postneoklassik elmi paradigmanın mahiyyətinə varmaq, onu mənimsəyərək milli zəmində inkişaf etdirmək danılmaz zərurətdir. Dünyanın elmi və mədəni mühitinə sanballı fikir-əməl sahibi kimi qoşulmaq, əlaqələri inkişaf etdirmək və beynəlxalq münasibətlər sisteminin fəal, nüfuzlu aktoru olmaq üçün bu, vacibdir. Ona görə də durmadan müasir dünya elminin ab-havasına, ideya və prinsiplərinə həssas olmalı, cəmiyyətimizi və bəşəriyyəti qayğılandıran aktual problemlərin həllində öz töhfəmizi verməliyik. Öz zəkası və zəhməti hesabına ortaya yararlı məhsul qoymayanları, yalnız birtərəfli qaydada bəhrələnməyi özü üçün hədəf edənləri tarix və zaman bağışlamır. Eynilə, elmi fəaliyyəti dar məkan-zaman çərçivəsində, qapalı şəbəkədə, “bizim özümüzünkü” anlamında qurmaq, son nəticədə, maddi və mənəvi ehtiyatları tükəndirir, cəmiyyəti iflasa aparır.

İnteqrativ missiya, təfəkkür və əməldə nizamyaradıcı funksiya daşıyan fəlsəfə elminin ümdə vəzifəsi yaşadığımız dövrün təkçə, xüsusi, ümumi (lokal, regional, qlobal) təqdimatda mahiyyətinə varmaqdan və səciyyəvi xüsusiyyətlərini işıqlandırmaqdan ibarətdi ki, bununla da zəmanəmizin özü-ndərkə və məqbul (ilk növbədə, şəxsiyyət suverenliyini təminatlandıran!) dəyərlər sisteminin qərarlaşması həyata keçirilir. Şəxsiyyət suverenliyin təmin edilməsi, fikrimcə, xalqın, millətin və dövlətin suverenliyinin atributiv

təbii-tarixi şərtidir.

Zəmanənin özünüdərkli vasitəsilə fəlsəfə üzərinə düşən mühüm funksiyaları ödəmək üçün imkan və güc əldə edir. Söhbət ictimai mühitin, bəşəri və sosial gedişatın, insan həyatının, iqtisadi, siyasi və mədəni-mənəvi proseslərin elmi meyarlar, tarixi ənənə və perspektivlər, sosiomədəni dəyərlər səviyyəsində rasionallaşması və humanistləşməsindən, düşüncə və hərəkət konstruktivliyinin etibarlı şəbəkəsinin qurulmasından gedir. Bu, şübhəsiz ki, olduqca ağır, böyük zəhmət və istedad tələb edən missiyadır. Eyni zamanda, fəlsəfə və filosoflar üçün ən şərəfli işdir. Bütün görkəmli filosofların yaradıcılığını saf-çürük etsək, görürük ki, onların ən əhəmiyyətli xidməti, bəlkə də, məhz bu missiyanı həyata keçirməkdən ibarət olub.

Bu missiya əbədidir. O, heç vaxt fəlsəfənin üzərindən götürülmür, əksinə, dünya yaşadığıca daha da çox öz reallaşmasını tələb edir. Aydın ki, sürətlə mürəkkəbləşən, turbulentliyi artan müasir dünyada fəlsəfənin, o cümlədən Azərbaycan fəlsəfəsinin qarşısında duran həmin missiya xüsusi diqqət, fədakarlıq və əhəmiyyətli səylər birliyi tələb edir. Bəlkə də, ola bilsin, elə bir tarixi inkişaf mərhələsinə qədəm qoymuşuq ki, artıq bu missiyanı həyata keçirmək ayrı-ayrı təşəbbüslər, fərdi yaradıcılıq səviyyəsində mümkün deyil, mütəşəkkil ümumi səylər birliyi, insani-intellektual resursların tam yeni struktur-funksional səviyyədə təşkili, koordinasiyası, idarə olunması lazımdır.

Bütün hallarda, Azərbaycan fəlsəfəsi üzərinə düşən borcu o vaxt uğurla ödəyə bilərik ki, müasir elmin əldə etdiyi epistemoloji zirvəyə doğru hərəkət etməklə yeni aksioloji və praksioloji səviyyəyə yüksəlsin. Fəlsəfəmizin milliliyini biz yalnız bu yolla, yəni dünyaya yeni bəşəri sərvət təqdim etməklə, ağıllı nümunə ortaya qoymaqla təminatlandırma bilərik. Milliliyə hörmət və xidmət lovğalıqla, təkəbbürlə, asan yolla nəyəsə sahiblənməklə alınmır, durmadan və ardıcıl surətdə zəhmət, məqsədli fədakarlıq, məsuliyyətli-nizamlı iş, özünün və qabaqcıl başqa xalqların tarixi-irsi potensialındakı fəzilətli keyfiyyətlərin mənimsənilməsini və inkişafını tələb edir. Başlıca hədəf heç də elmin elm naminə, fəlsəfənin və başqa sosiohumanitar elmlərin “özləri üçün inkişafına” nail olmaqdan ibarət deyil. Məqsəd daha böyükdür: sürətlə yeniləşən dünyada Azərbaycan öz layiqli yerini tutsun, milli maraqlarını uğurla həyata keçirməklə bugününü və gələcəyini təmin etsin.

Əslində, bütün elmlər ayrı-ayrı idrak sahələri üzrə rasionallıq şəbəkə-sini qurmaqla məşğuldur. Və hər biri bu funksiyanı həyata keçirmək üçün müvafiq epistemoloji bazaya malik olmalıdır. Bu səbəbdən də hər bir elm sahəsi üçün adekvat qnoseoloji-metodoloji zəminlərin, idraki üsul və formaların, kateqorial aparatın və prosedurların axtarışı, qurulması onun inkişaf tarixinin ayrılmaz xüsusiyyəti olub. Fəlsəfə isə yeganə elm sahəsidir ki, onun vasitəsilə ayrı-ayrı rasionallıq konsept-şəbəkələri və epistemologiyalar vahid əsasda və yüksək bir səviyyədə ümumiləşmə əldə edir, varlığın dərki və özünüdərk prosesinin alətinə çevrilirlər; bununla da onlar kerçəkliyin, insan həyatının, ictimai praktikanın müəyyənləşməsində öz töhfələrini vermiş olurlar. Ona görə də, fəlsəfədə epistemologiya, praksiologiya və aksiologiya problemləri dedikdə, başqa elmlərdən təcrid olunmuş halda sxolastik “idraki nəticə”lər ortaya qoymaq nəzərdə tutulmur. Əksinə, daha çox və intensiv surətdə digər elmlərə yaxınlaşmaq, onlarla qarşılıqlı fayda verən sinergizmdə olmaq təqdir edilir. İstər riyaziyyat, fizika, kimya və biologiya olsun, istərsə də iqtisadiyyat, tarix, sosiologiya və psixologiya, siyasət və geosiyasət – hər birinin taleyi, inkişaf səviyyəsi həmişə fəlsəfə ilə bağlı olub. Məntiqi olaraq bu, həm də o deməkdir ki, fəlsəfə, özünün inkişafı ilə yanaşı, başqa elmlərin də durumuna və inkişafına məsuldur. Fəlsəfə, konkret olaraq, humanitar və ictimai elmlərin gücünü və qüdrətini, sosial sifarişlərə çevik reaksiya vermək qabiliyyətini göstərən epistemoloji, praksioloji və aksioloji kamilliyə onlarla bir yerdə cavabdehdir.

Ədəbiyyat:

1. Abbasov Ə.F. Geosiyasi və sosial fəlsəfə: ədalətli nizam və tərəqqi naminə. Bakı: “Zərdabi LTD” MMC. 2017.
2. Abbasov Ə.F. Yeni dünya nizamı: siyasət və idarəetmə. Bakı: “Zərdabi – Nəşr”. 2019.
3. Müasir fəlsəfə, elm və mədəniyyət: postqeyri-klassik epistemologiya. Bakı: “Təknur”. 2011.
4. Аббасов А.Ф. Сложность. Время. Синергетика: Общетеоретический анализ проблем сложности и развития сложных систем. Баку: «ЭЛМ». 1991.
5. Аббасов А.Ф. Философия сложности. Баку: «МВМ». 2007.
6. Бжезинский З. Великая шахматная доска. М.:

Международные отношения, 2010.

7. Гегель Г.В.Ф. Философия природы // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.2. Москва: «Мысль». 1975.

8. Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.3. Москва: «Мысль». 1977.

9. Киссинджер Г. Мировой порядок. – Переводчики: Желнинов В., Милуков А. – Москва: АСТ. 2018.

10. Николис Г., Пригожин И. Познание сложного. Москва: Мир. 1990.

11. Пригожин И. От существующего к возникающему: Время и сложность в физических науках. Москва: Наука, 1985.

12. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. Москва: Прогресс, 1986.

13. Хакен Г. Синергетика. М.: Мир, 1980.

14. Хакен Г. Синергетика: иерархии неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах. М.: Мир, 1985.

References:

1. Abbasov A.F. Geosiyasi ve sosial felsefe: edaleətli nizam ve tereqqi namine. Baki: “Zerdabi LTD” MMC. 2017.

2. Abbasov A.F. Yeni dunya nizami: siyaset ve idareetme. Baki: “Zerdabi – Nesr”. 2019.

3. Muasir felsefe, elm ve medeniyyet: postqeyri-klassik epistemologiya. Baki: “Teknur”.

4. Abbasov A.F. Slozhnost. Vremya. Sinergetika: Obshcheteoreticheskiy analiz problem slozhnosti i razvitiya slozhnykh sistem. Baku: «ELM». 1991.

5. Abbasov A.F. Filosofiya slozhnosti. Baku: «MVM». 2007.

6. Bzhezinskiy Z. Velikaya shakhmatnaya doska. M.: Mezhdunarodnyye otnosheniya. 2010.

7. Gegel G.V.F. Filosofiya prirody // Gegel G.V.F. Etsiklopediya filosofskikh nauk. T.2. Moskva: «Mysl». 1975.

8. Gegel G.V.F. Filosofiya dukha // Gegel G.V.F. Etsiklopediya filosofskikh nauk. T.3. Moskva: «Mysl». 1977.

9. Kissindzher G. Mirovoy poryadok. – Perevodchiki: Zhelninov V

Milyukov A. – Moskva: AST. 2018.

10. Nikolis G Prigozhin I. Poznaniye slozhnogo. Moskva: Mir. 1990.

11. Prigozhin I. Ot sushchestvuyushchego k voznikayushchemu: Vremya i slozhnost v fizicheskikh naukakh. Moskva: Nauka. 1985.

12. Prigozhin I Stengers I. Poryadok iz khaosa. Novyy dialog cheloveka s prirodoy. Moskva: Progress. 1986.

13. Khaken G. Sinergetika. M.: Mir. 1980.

14. Khaken G. Sinergetika: iyerarkhii neustoychivostey v samoorganizuyushchikhsya sistemakh i ustroystvakh. M.: Mir. 1985.

UOT - 291.14 (075.8)

Rauf Tofiq oğlu Məmmədov

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası
Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun aparıcı elmi işçisi,
fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

Ünvan: AZ1001, Azərbaycan Respublikası,

Bakı ş., İstiqlaliyyət küç. 30

Tel: +994702502784

e-mail: raufsalam1@rambler.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5136-677X>

ZƏRDÜŞTÜLÜKDƏ ƏXLAQ TƏLİMİ: XEYİR VƏ ŞƏR

(Qata mətnləri əsasında)

Xülasə

Tədqiqatın məqsədi. Zərdüştülüyün ilkin mətnləri olan Qatalarda əks olunan etik baxışları fəlsəfi baxımdan təhlil etmək və ilkin zərdüştülüyün əxlaqi baxış sistemini müəyyənləşdirmək, Qataların əxlaqi baxış sistemini Avestanın və orta əsr zərdüştülük mənbələrinin etik baxışları ilə müqayisəli təhlil əsasında fərqli xüsusiyyətlərini ortaya qoymaq, zurvanizm ilə ilkin zərdüştülüyün etik baxışlarının müqayisəli təhlilini aparmaq, zərdüştülük ilə İbrahimi dinlərin (yəhudilik, xristianlıq və islam) etik baxışları arasında müqayisələr etmək və meydana çıxan fərqlərin səbəblərini araşdırmaq bu tədqiqatın qarşısında duran əsas məqsəd və vəzifələr olmuşdur.

Tədqiqatın metodları və metodologiyası. Zərdüştülüyün əxlaq təlimindən bəhs edərkən ilk növbədə, onun mənbələrini müəyyənləşdirmək lazımdır. Çünki Avestanın Qatalar hissənin etik dəyərləri ilə onun digər mətnlərində əks olunan etik baxışlar bir-birinə ziddir. Orta əsr zərdüştülük mənbələrini də bura əlavə etsək görərik ki, ümumi zərdüştülük dini adı altında bir araya gətirilən mənbələrini-fəlsəfi baxışları bir-biri ilə üst-üstə düşmür. Bu da təbiidir. Çünki həmin mənbələrin meydana çıxma, yazılma və formalaşma dövrləri və sosial-siyasi, sosial-mədəni, coğrafi məkanları arasında böyük fərqlər vardır.

Zərdüştülüyün əxlaq təlimindən bəhs edərkən ilk növbədə, Avestanın Qatalar mətninə istinad etmək lazımdır. Çünki Avestada Zaratuştraya aid

olan yeganə mətn Qatalar hesab olunur. Biz əgər Zaratuştranın təlimini və onun ideyalarını öyrənmək istəyiriksə, təbii olaraq Qatalara istinad etməliyik. Avestanın digər hissələri və orta əsr mənbələri Zaratuştranın deyil, onun təsiri altında formalaşan, dövrünün xarakterini özündə əks etdirən, digər təlimlərin baxışları ilə sintez olunan mətnlərdir. Bu baxımdan, araşdırma prosesində bu mətnlərin dini-fəlsəfi baxışlarını ümumi zərdüştülük təlimi adı altında deyil, mənbələrin adı altında bir-birindən fərqləndirmək lazımdır. Əks təqdirdə, zərdüştülüyn əxlaq təlimi (həmçinin, digər mövzuları) barədə konkret fikir söyləmək qeyri-mümkündür. Bu yanaşma, mövcud araşdırmada metodologiyamızın əsasını təşkil edir.

Zərdüştülüyn heç bir mənbəsi konkret etik baxışları əks etdirmir. Bu mənbələrin mətnlərinin əsas məzmununu dini-mifoloji mətnlər təşkil edir. Onlarda əks olunan etik baxışları müəyyənləşdirmək üçün, hər bir mənbənin baxışlarını öz daxili kontekstində araşdırmaq lazımdır. Yəni, araşdırma Qatalardakı etik baxışlara aiddirsə, o, yalnız Qataların mətni, onun tarixi-mədəni mühiti kontekstində araşdırılmalıdır. Araşdırmanın nəticəsi sonradan zərdüştülüyn digər mətnləri ilə müqayisəli şəkildə tədqiq oluna bilər. Bu müqayisə, bizə, ilkin zərdüştülüyn sonrakı dövrlərdə zərdüştülük (və ya mazdaizm, zurvanizm) adı altında meydana çıxan yeni təlimlərlə əlaqəsini, fərqlərini, təsirlərini müəyyənləşdirməyə yardım edir. Bu, bizim digər metodoloji yanaşmamızı təşkil edir.

Zərdüştülüyn etik baxışları barədə daha doğru nəticə çıxarmaq üçün, biz birbaşa Qataların orijinal mətnlərinə müraciət etdik və digər tərcümələri də nəzərə alaraq öz tərcüməmizi apardıq. Qatalarda olan orijinal anlayışların ayrı-ayrılıqda tərcümə variantı ilə uzlaşmasını və əlaqəsini təmin etmək üçün, mötərizədə orijinal anlayışların transliterasiyasını təqdim etdik. Bizim tərcümələrimiz, Qataların avropa və şərq dillərinə çevrilən tərcümələrindən fərqlənir. Bu fərqlilik, əsasən Qataların ümumfəlsəfi kontekstinə özünəməxsus şəkildə yanaşmadan irəli gəlir. Buna görə də, biz, tədqiqatda həmçinin, filoloji metodlara və hermenevtikaya da müraciət edirik.

Problemin araşdırılma dərəcəsi. Zərdüştülüyn etik problemlərinin tədqiqi daha çox Hindistan və İran zərdüştü alimləri (Anklesaria, F. Bode, P. Sanjan, J. Tavadia, N. Taraporevala, Moin və s), həmçinin, bəzi qərb tədqiqatçıların (A. Brunhober, E. Dillen, J. Dumezil, E. Benveniste, M. Beuys, E. Brown, F. Jenu, R. I. Zener, A. Christensen, J. Marquart, G.S. Nei-

berg, B. Russell, M. Henri, W.B Henning və s) əsərlərində geniş yer almışdır. SSRİ dövründə bir çox tədqiqatçılarzərdüştülüyün daha çox tarixi-coğrafi, tarixi-etnoqrafik aspektlərinə, ümumi iransünəşliq filologiyasına diqqət yetirsələr də, onun etik məsələlərinə də öz tədqiqatlarında toxunmuşlar (V. I. Abaev, V. V. Bartold,E.E.Bertels, I.S.Braginski, B.G.Qafurov, E.A.Qrantovski, I.S.Dyakonov, M. A. Dandamaev, V. G. Lukonin, A. O. Makovelski, S. F. Oldenburg, I. M. Oranski, S. N. Sokolov, V.V. Struve, L.A. Lelekov və s.).

*Elmi yenilik.*Zərdüştülüyün etik problemlərinin tədqiqi sistemli şəkildə çox az araşdırılmışdır. Xüsusilə, zərdüştülüyün etikasının Qata mətnləri üzərindən tədqiqi ayrıca bir tədqiqat mövzusu olmamışdır. Bizim apardığımız tədqiqatın yeniliyi, birbaşa orijinal Qata mətnlərinin etik baxışlarını sistemli şəkildə ortaya qoymaqdan ibarət olmuşdur.

*Nəticələr.*Qatalar, Avestada Zaratuştra peyğəmbərə nazil olan ayələrdir. Qatalarda xeyirin ontoloji substansiyası Ahuradır. Bu baxımdan, xeyir mütləq ontoloji başlanğıcdır. Ahura mütləq xeyir substansiyası kimi yaratdığı varlıqlarda bu və ya digər şəkildə proyeksiya olunur. O, bütün varlığı yaratdığı üçün, hər bir şey öz yaradılışına görə xeyir ilə bağlıdır. Bu baxımdan, xeyir olmayan bir şey mövcud deyildir.

Şər, Ahuranın xeyirinin inkarıdır. O, iradə azadlığı ilə meydana çıxır. İradə azadlığına malik olan Əhrimən və insanlar, Ahura tərəfinən yaradılısalar da, öz fikir, söz və əməlləri ilə onun cəmiyyətə qoyduğu qanunlara qarşı çıxırlar. Onların şərinin heç bir ontoloji əsası yoxdur. Bu baxımdan, şər, insanların azad seçimi ilə bağlı olan dəyişkən psixoloji haldır.

Açar sözlər: Avesta, Qatalar,Zərdüştülük,əxlaq, təlim, etika, mənbə.

УДК - 291.14 (075.8)

Рауф Тофик оглы Мамедов

Институт Философии и Социологии НАНА,
ведущий научный сотрудник, д.ф. по филос., доцент

Адрес: AZ1001, Азербайджанская Республика,

Баку, ул. Истиглалият, 30

тел: +994702502784

e-mail: raufsalam1@rambler.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5136-677X>

ЭТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ В ЗОРОАСТРИЗМЕ:

ДОБРО И ЗЛО

(на основе текстов Гат)

Резюме

Целью исследования является философский анализ этических воззрений, отраженных в Гатах, являющихся исходными текстами зороастризма, и определение системы моральных воззрений раннего зороастризма, разграничить моральную систему Гат на основе сравнительного анализа этических взглядов Авесты и средневековых зороастрийских источников, провести сравнительный анализ этических взглядов зурванизма и раннего зороастризма, сравнить этические взгляды зороастризма и авраамических религий (иудаизма, христианства и ислама). Исследование причин различий было одной из основных целей и задач.

Методы и методология исследования. Говоря об этическом учении зороастризма, прежде всего следует обозначить его истоки. Это необходимо потому, что этические ценности Гат противоречат этическим взглядам, отраженным в других текстах Авесты. Если мы добавим средневековые источники зороастризма, то увидим, что религиозные и философские взгляды источников, объединенных под общим названием зороастризм, не совпадают. Это естественно, потому что существуют большие различия между периодами возникновения, написания и формирования этих источников и их социально-политическими, социокультурными и географическими ареалами.

Говоря об этических учениях зороастризма, в первую очередь необходимо сослаться на Гаты. Поскольку в Авесте единственным текстом, принадлежащим непосредственно Заратустре, считаются Гаты. Таким образом, если мы хотим изучить учение Заратустры и его идеи, естественно, следует обратиться к Гатам. Другие части Авесты и средневековых источников - это тексты, сформированные под влиянием Заратустры, отражающие характер его периода и синтезированные с взглядами других учений. С этой точки зрения, в процессе исследования необходимо различать религиозные и философские взгляды этих текстов не по названию общего зороастризма, а по названию источников. В противном случае невозможно высказать конкретное мнение об этических учениях зороастризма (как и других темах). Этот подход является основой нашей методологии в настоящем исследовании.

Ни один источник зороастризма не отражает конкретных этических взглядов первоначального зороастризма (кроме Гат). Основное содержание текстов этих источников - религиозно-мифологические тексты. Чтобы определить отраженные в них этические взгляды, необходимо исследовать взгляды каждого источника в его собственном внутреннем контексте. То есть, если исследование касается этических взглядов Гат, его следует проводить только в ракурсе текста Гат, в соответствии с их исторической и культурной атмосферой. Результаты исследования затем можно сравнить с другими текстами зороастризма. Это сравнение помогает нам определить взаимосвязь, различия и влияние раннего зороастризма на новые учения, которые позже возникли под названием зороастризма (или маздаизма, зурванизма). Это второй наш методологический подход.

Чтобы сделать более точный вывод об этических воззрениях зороастризма, мы обратились непосредственно к исходным текстам Гат и выполнили собственный перевод, с учетом других переводов. Мы предоставили транслитерацию исходных понятий в круглых скобках, чтобы гарантировать, что исходные понятия согласованы и отдельно связаны с вариантом перевода. Наши переводы отличаются от переводов европейских и восточных авестологов. Это различие в основном связано с наличием конкретного подхода к общефилософскому контексту Гат. В нашем исследовании мы также обращаемся к фи-

лологических методам и герменевтике.

Степень изученности проблемы. Изучением этических проблем зороастризма занимались в основном индийские и иранские зороастрийские ученые (Анклесария, Ф. Боде, П. Санджан, Дж. Тавадиа, Н. Тарапорева, Моин и др.), а также некоторые западные исследователи (А. Брюнхобер, Э. Диллен, Дж. Думезиль, Э. Бенвенист, М. Бойс, Э. Браун, Ф. Йену, Р. И. Зенер, А. Кристенсен, Дж. Маркварт, Г. С. Нейберг, Б. Рассел, М. Генри, У. Б. Хеннинг и др.). Хотя многие исследователи в СССР уделяли больше внимания историко-географическим, историко-этнографическим аспектам зороастризма, а также филологии общей иранистики, этические вопросы также затрагивались в их исследованиях (В. И. Абаев, В. В. Бартольд, Э. Э. Бертельс, И. С. Брагинский, Б. Г. Гафуров, Е. А. Грантовский, Дьяконов И.С., Дандамаев М.А., Луконин В.Г., Маковельский А.О., Ольденбург С.Ф., Оранский И.М., Соколов С.Н., Струве В.В., Лелеков Л.А. и др.).

Ключевые слова: Авеста, Гаты, зороастризм, мораль, учение, этика, источник.

UDC - 291.14 (075.8)

Rauf Mamedov

Institute of Philosophy and Sociology of ANAS,
Researcher, PhD, Associate Professor
Address: AZ1001, Azerbaijan Republic,
Baku, Istiglaliyat str. 30.
Tel: +994702502784
E-mail: raufsalam1@rambler.ru
<https://orcid.org/0000-0002-5136-677X>

THE ETHICAL TEACHING OF ZOROASTRIANISM: GOOD AND EVIL (based on the Gatha texts)

Abstract

The aim of the study is to philosophically analyse the ethical views reflected in the Gathas, which are the source texts of Zoroastrianism, and to

define the system of moral views of early Zoroastrianism, to distinguish the Gatha moral system based on a comparative analysis of the ethical views of the Avesta and medieval Zoroastrian sources, to compare the ethical views of Zurvanism and Early Zoroastrianism, and to compare the ethical views of Zoroastrianism and the Abrahamic religions (Judaism, Christianity and Islam). Exploring the reasons for differences was one of the main goals and objectives.

Methods and methodology of the study. When talking about the moral teachings of Zoroastrianism, it is first necessary to identify its origins. This is because the Gathas' ethical values contradict the ethical views reflected in other texts in the Avesta. If we add the medieval sources of Zoroastrianism, we will see that the religious and philosophical views of the sources united under the common name of Zoroastrianism do not coincide. This is natural because there are great differences between the periods in which these sources originated, were written and formed and their socio-political, socio-cultural and geographical areas.

When it comes to the ethical teachings of Zoroastrianism, we must first refer to the Gathas. Because in Avesta the only text belonging to Zarathustra is Gatha. If we want to study the teachings of Zarathustra and its ideas, we naturally have to refer to the Gatha. The other parts of the Avesta and medieval sources are not the texts of Zarathustra, but the texts formed under its influence, reflecting the nature of its period and synthesized with the views of other teachings. From this point of view, it is necessary to distinguish between the religious and philosophical views of these texts not by the title of general Zoroastrianism, but by the name of the sources. Otherwise, it is impossible to express a specific opinion on the ethical teachings of Zoroastrianism (as on other topics). This approach is the basis of our methodology in this study.

No Zoroastrian source reflects specific ethical views. The main content of the texts from these sources are religious and mythological texts. To determine the ethical views reflected in them, it is necessary to examine the views of each source in its own internal context. That is, if the study concerns the ethical views of the Gathas, it should only be studied in the context of the Gatha's text and its historical and cultural environment. The results of the study can then be compared with other texts of

Zoroastrianism. This comparison helps us to identify the relationship, differences and impact of early Zoroastrianism with new teachings that later emerged under the name Zoroastrianism (or Mazdaism, Zurvanism). This is our other methodological approach.

In order to draw a more accurate conclusion about the ethical views of Zoroastrianism, we went directly to the Gatha source texts and carried out our own translation, taking into account other translations. We provided a transliteration of the original concepts in parentheses to ensure that the original concepts were consistent and separately related to the translation option. Our translations differ from translations by European and Oriental aestheticians. This difference is mainly due to the specific approach to the general philosophical context of the Gathas. In our study, we also refer to philological methods and hermeneutics.

The degree of study of the problem. The study of the ethical problems of Zoroastrianism is conducted mainly by Indian and Iranian Zoroastrian scientists (Anklesaria, F. Bode, P. Sandjan, J. Tawadia, N. Taraporevala, Moeen, etc.), as well as some Western researchers (A. Brunhofer, E. Dillen, J. Dumezil, E. Benvenist, M. Beuys, E. Brown, F. Ian, R. I. Zener, A. Christensen, J. Marquart, G. S. Neuberger, B. Russell, M. Henry, W. B. Henning, etc.). Although many researchers in the USSR paid more attention to the historical-geographical, historical-ethnographic aspects of Zoroastrianism, as well as to the philology of general Iranistics. Ethical issues were also addressed in their studies (V. I. Abaev, V. V. Bartold, E. E. Bertels, I. S. Braginsky, B. G. Gafurov, E. A. Grantsky). I.S. Dyakonov, M.A. Dandamaev, V.G. Lukonin, A.O. Makovelsky, S.F. Oldenburg, I.M. Oransky, S.N. Sokolov, V.V. Struve, L.A. Lelekov, etc.).

Scientific novelty. The study of ethical problems of Zoroastrianism is poorly studied systematically. In particular, the study of the ethics of Zoroastrianism through the texts of the Gathas was not the subject of a separate study. What is new about our study is the systematic presentation of ethical views directly in the original texts of the Gathas.

The results obtained. The Gathas are poems of revelation discovered by the Prophet Zarathustra in Avesta. The ontological substance of good in the Gathas is Ahura. In this sense, blessing is definitely the ontological beginning. One way or another, Ahura is projected onto the creatures he

created as a substance of absolute good. Since He has created all beings, everything is connected to good according to His creation. From this point of view, there is nothing wrong.

Evil is the denial of the good of Ahura. It appears on the basis of free will. Ahriman and the people who have free will, even if they were created by Ahura, oppose the laws that Ahura offers society with their thoughts, words and actions. Their evil has no ontological basis. In this sense, evil is a changing psychological state associated with the free choice of people.

Keywords: Avesta, the Gathas, Zoroastrianism, morality, doctrine, ethics, source.

Giriş

Zərdüştülük öz forma və məzmunu baxımından “İbrahimi dinlər” kimi səciyyələndirilən yəhudilik, xristianlıq və islam dinlərinə daha çox yaxındır. Çünki zərdüştülükdə də monoteizm, peyğəmbərlik, vəhy, qiyamət, axirət, cənnət, cəhənnəm və digər oxşar anlayışlar “İbrahimi dinlər”də olduğu kimi təqribən eyni məna kəsb edir. Bu baxımdan, ontoloji-etik baxışları fərqli paradigmalarda üzərində qurulan uzaq şərq dini-fəlsəfi təlimləri (budizm, hinduizm, dao-szi, konfu-szi) ilə zərdüştülüğü müqayisə etmək doğru olmazdı. İbrahimi dinlərə aid anlayış və dünyagörüşü sistemi uzaq şərq təlimlərinə yaddır.

İbrahimi dinlər içində zərdüştülük təlimi daha çox yəhudilik və islam ilə kəşisir. Çünki onlarda olduğu kimi, zərdüştülükdə də tək və transsendental tanrı Ahura və peyğəmbərlik institutu vardır. Xristianlıq haqqında bunu demək olmaz. Çünki xristianlıqda vəhyi çatdıran peyğəmbər deyil, birbaşa Tanrı İsanın özüdür. O, qeybdən enərək insanların günahlarını öz üzərinə götürür, əzablara düçar olur və çarmıxa çəkildikdən sonra yenidən qiyamət-öncəsi xilas gününədək qeybə qərç olur. Həmçinin, xristianlıqda olan təslis inancı (müqəddəs üçlük) zərdüştülükdə (əsasən onun Qatalar mətnində) mövcud deyildir. Bu baxımdan, zərdüştülüğün etik baxışları xristianlıqdan daha çox, yəhudilik və islam ilə paralellik təşkil edir. Çünki hər üç dində Tanrı transsendentaldır (gözə görünməyən), peyğəmbərləri vasitəsilə cəmiyyətə söz ilə aşkar olur və tarixi təkamül prosesinin başlanğıcı, idarəçisi və məqsədidir. Bu təməl üzərində formalaşan etik baxışlar sistemi, zərdü-

tülüyün yəhudilik və islam ilə oxşar etik baxışlara malik olduğunu iddia etməyə əsas yaratmışdır.

Qatalar – Zaratuştranın özünə aid olan mətnlər kimi, zərdüştlük təliminin ilkin baxışlarını əks etdirir. Qatalar vəhy mətnləri olduğu üçün, onlar, konkret bir məkanda olan insanlara Zaratuştra vasitəsilə çatdırılan Ahuranın iradəsinin ifadəsidir. Buna görə də, Qatalar, Zaratuştranın öz dövründə olan tərəfdarlarının və sonralar onun yolunu davam etdirənlərin etik baxış və davranışlarının təməlində dayanmışdır.

Zaratuştra, Ahuranın iradəsini ifadə edən bir peyğəmbər kimi, öz davamçıları üçün, etik bir nümunə olmuşdur. O, bir peyğəmbər kimi, Ahuranın etik modelidir. Yəni, Zaratuştranın fikir, söz və əməlləri öz davamçıları üçün, ilahi iradənin təcəssümü kimi dəyərləndirilmişdir. Avesta mətnləri arasında Qatalara verilən tarixi önəm də buradan irəli gəlmişdir.

Qataların etikası Ahuraya itaət üzərində qurulur. Yəni, Zaratuştranın özü və davamçıları xüsusi bir həyat tərzini, davranışları ilə ilahi əxlaqın təcəssümünə çevrilməyə çalışırlar. Buna görə də, Qatalar, nəzəri-etik mətnlərdən deyil, hər bir zərdüştinün həyat tərzini, onun dünyaya, varlığa və gələcəyə baxışlarını formalaşdıran, onun cəmiyyətdə digər insanlarla, təbiətdə digər canlı varlıqlarla münasibətlərini tənzimləyən mətnlərdən təşkil olunmuşdur. Bu mətnlərin nəzəri-fəlsəfi tədqiqi, onlarda bir-biri ilə vəhdətdə olan dərin etik, ontoloji, sosioloji, epistemoloji ideyaların mövcud olduğunu ortaya qoyur.

Qataların dualizmi sosial-etik xarakter daşıyır. Yəni, cəmiyyət, ilahi həqiqətə (Ahuranın sözlərinə) münasibətə görə, əsas iki əxlaqi qrupa bölünür: haqqın tərəfində olanlar (aşavan) və haqqa qarşı olanlar (druqvan). Aşavanlar təbiətin, insanın və cəmiyyətin transsendental sunstansiyasını təşkil edən ilahi etik qanunlara (Aşa) tabe olaraq, təbiət, cəmiyyət və Ahura arasındakı ilahi nizamın qorunmasına xidmət edirlər. Bu sistemə qarşı çıxan druqvanlar isə, ilahi nizamın pozulmasına, münaqişələrə, zülümlərə şərait yaradırlar. Dünya tarixi, bu iki sosial qrupun qarşıdurması və mübarizəsi sistemidir.

İradə azadlığının mövcudluğu, hər iki qrupun (aşavan və druqvan) paralel şəkildə mövcudluğunu və mübarizəsini təmin edir. Tarix, xeyrixah aşavanların, bədxah druqvanlar üzərində qələbəsi ilə bitir. Bu baxımdan, zərdüştlüyün tarixi təkamül ilə bağlı ideyaları dərin sosial-etik məzmun

daşır. Lakin, sonrakı dövrlərdə zərdüştülüyn etik dualizmi təhrif olunaraq öz ilkin kontekstindən çıxarılmışdır. Bu özünü, xeyir və şərin, işıq və zülmət, ari və qeyri-ari, xeyirxah və bədxah heyvanlar ilə eyniləşdirilməsinə şərait yaratmışdır. Bu isə, tamamilə bir-birinə paradıqmal ziddiyyət təşkil edən baxışlardır. Çünki bir tərəfdə xeyir və şəri, sosial-etik fenomen kimi qiymətləndirən baxış sistemi varsa, digər tərəfdə, onu irqi, kosmoloji, bioloji fenomen kimi dəyərləndirən dünyagörüşü mövcuddur. Bu baxımdan, biz, Qataların etik baxışlarını digər zərdüştülük mənbələrindən ayrı-ayrılıqda araşdırmağın tərəfindəyik.

Zərdüştülüyn etik baxışlarının təməlində, digər İbrahimi dinlərdə olduğu kimi monoteizm (tövhid, təkətanrılıq) dayanır. Etikanın fundamental məsələləri olan xeyir və şər, iradə azadlığı, həyatın mənası, ədalət kimi anlayışlar zərdüştülük təlimində (yəni, Qatalarda) də öz əksini tapmışdır.

Zərdüştülük təlimində etik baxışların əsasında xeyir və şər məsələsinin dayandığını söyləsək yanlışdır. Əslində, bu məsələ digər İbrahimi dinlərdə də mühüm əhəmiyyətə malikdir. Çünki bu anlayışlara aydınlıq gətirilmədən, insanların özünə, ətrafdakı insanlara (sosial əlaqələr) və təbiət ilə münasibətlərini (ekologiya) tənziqləmək mümkün deyildir. Bildiyimiz kimi, bu gün sekulyar qanunlarla idarə olunan dövlət və cəmiyyətləri, həmin qanunların fəvqündə təsəvvür etmək çətindir. Sekulyar hüquq sisteminin, dini hüququn və əxlaq normalarının nəticəsi kimi meydana çıxdığı məlum bir məsələdir. “Tanrı ölmüşdür, hər şey mübahdır” – məşhur tezisini irəli sürən F. Nitsşe də, cəmiyyətdə bütün əxlaqi sistemin, xeyir-şər ölçülərinin Tanrı inancı üzərində bərqərar olduğunu göstərmişdir. Dinlərin və dini dünyagörüşünün, siyasət və siyasi idarəetmənin insanlığın yaranması tarixi ilə eyni olması da buradan irəli gəlir. Bu baxımdan, din, siyasət və etik dünyagörüşü sistemi fəlsəfənin ilkin fundamental bazasını təşkil edən amillərdir.

1. Qatalarda “xeyir” və “şər” anlayışları

Biz Christian Bartholomae tərəfindən tərtib olunan “Qədim iran dilləri lüğəti” (Altiranisches wörterbuch) kitabından istifadə edərək, Avestadakı sözlərin mənasını ortaya qoymağa çalışacaq [Ch. Bartholomae 1904] və onun əsərlərində istifadə olunan Avesta manuskriptlərinə müraciət edəcəyik [Ch. Bartholomae 1915].

Avestada “xeyir”¹ mənasında işlənən “**hu, aša, arş, ərət**” terminləri mövcuddur. Bu terminlər, Avestada daha çox həqiqətə etiqad edən insanların (aşavan) əməllərini, onların mənəvi hallarını, cəmiyyətdə arzuolunan müsbət dəyərləri və metafizik aləmlə bağlı ruhani anlayışları ifadə etmək üçün meydana çıxmışdır.

“Hu, aša, arş, ərət” terminlərinin hər biri ayrı-ayrılıqda xüsusi mənə qəsb etdikləri kimi,²daxil olduqları sözbirləşmələrində də fərqli anlayışların meydana çıxmasına səbəb olurlar. “Aša, arş, ərət” anlayışları Avestada “aša” və Vedalarda olan “rita” anlayışlarının fərqli yazılış və tələffüz formalarıdır. Bu anlayışın qədim mənası maddi və mənəvi varlığı idarə edən universal ilahi qanunlardır. “Hu” anlayışı ola bilər ki, “canlandırmaq, yaratmaq” mənasında işlənən hindari feili “su” kökündən meydana çıxmışdır.

¹“Xeyir” (xyr) “yaxşılıq etmək, üstün olmaq” mənasına gələn ərəb mənşəli sözdür. Qurani-Kərimdə 176 yerdə müxtəlif mənələrdə istifadə olunur: mal-sərvət (100.8; 38.32; 2.172,173, 180, 215; 4.34; 6.17; 10.107; 21.35; 70.21; 3.26), vəhy, islam və hikmət (2.105; 16.30, 2.269), haqq əməl (2.109-110, 215).

²“Hu” – ayrılıqda “yaxşı” mənasında işlənir. Bu söz, hindari dillərində geniş istifadə olunmuşdur (sanskritcə “su”, farsca “xub”, “xürrəm” və s). Avestada Zaratuştraya himayədarlıq edən hökmdar Viştaspanın qızı Humaya adında da “hu” zərfi işlənir. Humaya xüsusi ismi, Avestada “hu” (xoş, haqq, ilahi) və “maya” (nemət, səadət) sözlərinin birləşməsindən (ilahi nemət) əmələ gəlmişdir. Maraqlıdır ki, türk miflərində Humay (Umay, Omay), müqəddəs ağac və bərəkətlə eyniləşdirilən qadın ilahəsi kimi tanınır. Bu isimlərin oxşarlığını təsadüf də hesab etmək olar. Lakin, türk və arilərin Avrasiya məkanında əsrlərlə iç-içə yaşadıklarını və ortaq bir kültür formalaşdırdıklarını nəzərə alsaq (bu gün olduğu kimi), bunun təsadüf olmadığını deyə bilərik.

Aša, ərət, arş – sözləri eyni kökdəndirlər. “İlahi nizam, universal ədalət və qanun” mənələrində işlənən bu terminlərin Avesta və Vedalarda geniş mənası vardır. Vedalarda “rita, rita”, qədim iran dilində “arta” kimi tələffüz olunmuşdur. “Ərdəbil” (Arta+bel). və “Ordubad” (Arta+bad) toponimlərində bu anlayış iştirak edir və “dindar məskən, dini mərkəz” anlamına uyğun gəlir (Görünür, bu ərazilərdə qədimdə dini mərkəzlər olmuşdur). Bir çox İran şahlarının isimlərində də buna təsadüf olunur (Artaxşatra, Artafarn, Artaban, Artapad və s.). Bu sözün qədim mənşəyə sahib olduğu şübhə doğurmur. Çünki o, qədim yunan dilində “artus” – “nizam, ictimai sistem” mənasında işlənmişdir. Görünür, bu anlayışın geniş yayılmasında Yunanıstandan Hindstana qədər sərhədləri olan Əhəməni imperiyası da öz rolunu oynamışdır. Lakin, hindari və digər xalqların vahid mədəni məkanında iştirak edən dan tayfalar, bu və ya digər mədəni anlayışları özləri ilə digər coğrafiyalara danmışlar.

Avestada “şər”³ mənasında işlənən **“duş, duj, druq, aka, angra, ağa, açışta”** terminləri mövcuddur. Bu terminlər, Avestada daha çox peyğəmbər Zaratuştuya qarşı çıxan insanların (druqvan) əməllərini, onların əxlaqını, cəmiyyətdə törətdikləri vəhşilikləri və aqibətləri ilə bağlı ruhani anlayışları ifadə etmək üçün ortaya qoyulmuşdur. Bu terminlərin hər biri ayrı-ayrılıqda xüsusi məna kəsb etdikləri kimi,⁴ daxil olduqları sözbirləşmələrinə də fərqli anlayışların meydana çıxmasına səbəb olurlar.

Avestada (xüsusilə, Qatalarda) “xeyir” və “şər” mənalarını ifadə edən sözlərin söz birləşmələrində məna çalarları daha çox genişlənir (cədvəl 1):

³“Şər” – “pis, çirkin” mənasında işlənən ərəb mənşəli sözdür. Qurani-Kərimdə 30 yerdə keçir və “durr, fahşa, fəsad, musibət, səyyiə, su” kimi sözlərlə eyni mənaya gəlir. Qurana görə, xeyir və şər Allahdandır (4.78-79; 10.11). Yəni, şər kimi səciyyələndirilən varlıqların Allahdan başqa yaradıcısı yoxdur. Onlar öz bioloji və ya digər varlıqlarına görə deyil, əməllərinə və psixoloji varlıqlarına görə şərdir. Onlar, öz əməl və psixoloji varlıqlarına görə sərbəst olduqları və sərbəst seçimlərinə Allah tərəfindən icazə verildiyi üçün, şər meydana çıxmışdır.

Xeyir və şər anlayışları bəzən insanların idrak səviyyəsi fəvqündədir. İnsanların çox vaxt xeyir bildikləri şey şər olur və ya əksinə. Şeytan da bu məsələdə insanları çaşdırır (2.208, 216, 268; 36.60; 17.11). İnsanlar bəzən onlara gələn aclıq, mal və can itkisini şər kimi dəyərləndirdikləri halda, bunlar Allahın imtahanıdır (2.155-156; 3.80; 21.35). Buna görə də, Allah, insanların nəyin xeyir və nəyin şər olduğunu bilmələri və buna görə məsuliyyət daşıyacaqları üçün ayələrini göndərmişdir (99.7-8; 2.168-169; 3.114-115; 22.77). Həqiqəti görüb danan, onu dinləmək istəməyən və aqlının iradəsinə qarşı çıxan inkarçı insanlar şərin təmsilçiləridirlər (5.60; 8.22, 55; 98.6).

⁴“Düş, du, druqj” sözləri ayrılıqda “şər”mənasında işlənir. Qədim hind dilində o, “dus, dur”, müasir farsçada “duzd” – “oğru, qarətçi”, “doruğ” – “yalan” və digər iran dillərində geniş istifadə olunur. Qədim hind dilində “druh” – “yalan danışmaq” feili vardır. Lakin, Vedalarda daha çox “rta” isminin antonimi olan “an-rta” birləşməsindən daha çox istifadə etmişlər. İrandillilər isə, an-rta antoniminin yerinə “druq, druj, draog” (yalan, batil) sözlərini önə çəkmişlər. Əslində, biz bunu, Qurani-kərimin terminalogiyası ilə müqayisə etsək, “aşa – drug” dioxotomiyası, “haqq-batıl” dioxotomiyası ilə tam uzlaşacaqdır.

Cədvəl 1. Avestada “xeyir” və “şər” mənalarını ifadə edən
sözbirləşmələri

Avestada “xeyir” mənasını ifadə edən “hu, aş, arş, ərət” ilə formalaşan sözbirləşmələri	Avestada “şər” mənasını ifadə edən “duş, duj, druq, angra, aka, ağa, açışta, aşyah, aeşma” ilə formalaşan sözbirləşmələri
Huxta, arş.vaçah (haqq söz), arş.uxta, ərəj.uxtən (haqq sözlü, düş danışan)	duş.vaçah (batil söz, yalan), mitah-vaçah (saxta söz)
humata (haqq fikir) huda (xoş niyyət), hudonav (sağlam düşüncə), xvaeta (xoşməramlı) huzəntav (haqqı bilən və onu yayan), huxratav (sağlam ağıl), çajdahvant (ağıllı).	duş.manah, aka.manah (batil fikir, düşmən niyyətli), aka.mainyu (şər ruh), dujda (bəd niyyət, kinli), aenah (zülüm, cinayət, zalım, cinayətkar), aena.mananhan (qərəzli zülüm törədən), dərəşta.aenah (göz görə-görə zülüm edən), xvaitya (təkəbbürlü), duş.xratav (qeyri-sağlam ağıl, pis niyyət, şər iradə)
hvaršta, huşyaotna, arəzva, hvapah (haqq əməl), ərəşva, ərəşya (haqq əməlli, ədalətli), havapanha (gözəl əməl sahibi)	duş.şyaotna (batil əməl, pis əməl), duj.varšta, akada (şər törədən, şər əməl), maraxtar (qatil, viranedicisi, qarətçi)
hujitay, hvanhaoya (xoş həyat, səadət, imanlı həyat), raman (sülh), raman xvastra (əmin-amanlıq gətirən), hudəma (xoşagəlimli, mülayim, şirin)	rəma (qəddarlıq, savaşı), duj.azoba, akatara (bədxah, pis əməlləri ilə tanınan), aeşma (qəzəb), aeşma.karšta (qəzəbləndirən), xrura (qanıqən, zalım).
huxşatra (adil hökmdar)	duşə-xşatra (zalım hökmdar, şər hakimiyət)
huçıştay (doğru təlim), humərətay (xoş xəbər, müjdə), hunarətat (haqq bilik), humazdar (haqqın zikri)	duş.sastay, duj.daena, ağa.daena (batil təlim, bədxah mürşid), duj.varəna (batil əqidəli, kafir)
huşitay (xoş mənzil), xvatroya (səadət məskəni, cənnət)	Duşıtay, duj.jyatay (pis mənzil, cəhənnəm, zülüm yeri), duj-anhu (cəhənnəm), druq.daməna (şər evi, cəhənnəm), druq.qərəba (şər mağarası)
Aşa, arəta (ilahi qanun və nizam, universal haqq və ədalət)	druq (anti-aşa, batil, yalan, şər), dəjit.arəta (şər qanun, dərəbəylik), zurah (haqsızlıq, yalan)

Aşavan, arədra, armatay, ərəş, ərəş.ratav, zrazda (aşaya ilə ahəngdə olan mömün), ərəjə.ji (aşaya uyğun həyat tərzi sürən haqqpərəst) huşəna (xoş mükafata layiq olan)	drəqvant (aşaya qarşı çıxan kafir), duşərtəri (bədxah, laqeyd), daevi (şeytanlar).
--	--

Avestada “xeyir” mənasında işlənən sözbirləşmələrini təhlil etsək görərik ki, “xeyir” anlayışı “haqq-ədalət, məntiq, haqq din, doğru təlim-tərbiyə, sosial ədalət, adil idarəetmə, iman, ilahi universal sistem, dünya və axirət səadəti, cənnət, mömünlük, əmin-amanlıq, səadət, əxlaq, hüquq, xoş niyyət, haqq fikir, söz və əməllər” kimi anlayışlar ilə kəşifir.

Avestada “şər” mənasında işlənən sözbirləşmələrini təhlil etsək görərik ki, “şər” anlayışı “haqsızlıq, zülüm, savaşı, qarətçilik, cinayət, qətl, ədalətsizlik, dərəbəylik, yanlış ideologiya, insanları yanlış yola sürükləyən inanc və mürşüdlər, yanlış qanun və dəyərlər, zalım idarəçilik, imansızlıq, bəd niyyət, təkəbbür, kin, həsəd, ağılsızlıq, qəddarlıq, kafir, cahil, cəhənnəm” kimi anlayışlar ilə kəşifir.

Bu sözləri Qataların məna kontekstində bir araya gətirsək belə bir ümumi nəticə alınır ki, cəmiyyətdə “xeyir”, Ahuranın peyğəmbər Zaratuştra vasitəsilə göndərdiyi vəhyələrə əməl etməkdən, onları fərd və cəmiyyət səviyyəsində həyata keçirməkdən, onları hüquqi müstəvidə tətbiq etməkdən, ağılın və məntiqin buyurduqlarını reallaşdırmaqdan, düzgün idarəetmə, təlim və tərbiyədən, sağlam əxlaq və dəyərlərdən keçir. Çünki bu “xeyir” Ahuradan qaynaqlanan və bütün varlıq sistemini əhatə edən universal bir qanunauyğunluqdur (aşaya).

“Şər” isə, universal sistemdə (ruhani aləmlər, təbiət və cəmiyyət) mövcud olan ilahi qanunauyğunluğa (aşaya) qarşı çıxmaq və yanlış məntiqdən, tamahdan, əxlaqsızlıqlardan, mənəvi xəstəliklərdən (kin, həsəd, eqoizm) irəli gələn söz və davranışlarla cəmiyyətdə zülüm, fəsad və kaos yaratmaqdır. Çünki insanlar iradə azadlığına malikdirlər və tarix səhnəsi, konkret cəmiyyət xeyir və şəri təmsil edən qrupların savaşı və mübarizə meydanıdır.

2. *Qatalarda “xeyir”in ontologiyası*

Avestada “xeyir” mənasını ifadə edən “hu, aşaya, arşı, ərət” kimi anlayışlar və onlardan meydana çıxan sözbirləşmələri barədə məlumat verdik.

Avestada “xeyir” anlayışını ifadə edən digər anlayışlar da mövcuddur. Onlar aşağıdakılardır:

- “Vahyah, vanhu” kökündən olan bir çox anlayışlar (vohu, vanhu, vahišta, vairyə) vardır (sanskritcədə “vasi” – “yaxşı”, “vasiyah” – “yaxşı yer”, müasir farsçada “beh” – “yaxşı”, “bəh-bəh”, “behišt” sözləri də bu kökdəndir). Avestada “vahyah, vanhah” anlayışı da Ahuranın sifətlərinə nisbətə işləndə, “ən, ali, yüksək” çoxaltma dərəcələri (vohu, vanhu, vahišta, vairyə) ilə ifadə olunur. Ahura və onun sifətləri Avestada “müqəddəs, pak, uca” mənalarını ifadə edən “xeyir” anlayışının çoxaltma dərəcələri (spənta, vohu, vahišta, vairyə) ilə tanınır (spənta armaiti, vohu manah, aşə vahišta, xşatra vairyə).

- “Spənta” (spanyah, spəništa, spənto.təma) - Ahuranın sifətlərinə (aməşa spənta) və ruhuna (spənta mainyu) nisbətə tez-tez istifadə olunduğu üçün, daha çox xeyirin yüksək dərəcəsi ilə bağlı olan “müqəddəs, pak, ali” mənalarında işlənir.

“Xeyir” mənasını ifadə edən bu anlayışlar daha çox, Qatalarda yeganə yaradıcı qüvvə kimi təqdim olunan Ahuranın sifətləri ilə bağlı işlənir. Ahuranın sifətləri, onun yaratdığı məxluqlarda bu və ya digər dərəcədə əks olunduğu üçün, Qatalarda Ahuraya aid olan söz və anlayışlar çoxaltma dərəcəsi ilə digərlərindən fərqləndirilir (vohu, vanhu, vahišta, vairyə, išta, spanyah, spəništa, spənto.təma). Məsələn, “səv” – “güclü” mənasını ifadə edirsə, “səv+išta” – “ən güclü, əzəmətli” mənasını ifadə edir. Yaxud, “vaed” – “bilici”dirsə, “vaed+išta” – “hər şeyi bilən, ən ali bilici” hesab olunur. Göründüyü kimi, Qatalarda çoxaltma dərəcələri vasitəsilə Ahuranın mütləq substansiyası və ona aid olan sifətlər digərlərindən ayrılışıdır.

Göründüyü kimi, Qatalarda “xeyir” mənasını ifadə edən bu anlayışlar, birbaşa deyil, dolayı şəkildə “xeyir” anlayışını ifadə edirlər. Əslində, “xeyir” anlayışını müəyyənləşdirən Ahuranın sifətləridir. Məhz, bu sifətlər vasitəsilə “xeyir”in nə olduğu və nə olmadığı müəyyən edilir. “Xeyir” mənasına aid edilən anlayışlar, onun mənə yükünü formalaşdırır. “Xeyir” kontekstinə daxil olan anlayışların antonimləri əsasən “şər”in müəyyən edilməsinə xidmət edir (Məsələn, arş.vaçah - haqq söz və duş.vaçah - batil söz, yalan; huxratav - sağlam ağıl və duş.xratav - qeyri-sağlam ağıl və s.).

Ahura, Zaratuştaya göndərdiyi vəhylər vasitəsilə “xeyir” və “şər”in kontekstinə müəyyənləşdirir. Deməli, “xeyir”in mənası müəyyənləşmədən,

“şər”in mənası da müəyyənləşə bilməz. Buna görə də, Qatalarda gördüyümüz kimi, sözlərin əksəriyyəti “xeyir” (hu) və “şər” (duş, duj) kateqoriyalarına bölünür. Daha doğrusu, “xeyir” və “şər” anlayışları Qatalarda etik kateqoriyalar kimi səciyyələndirilir. Qatalar vəhy mətnləri olduğu üçün, bu təsnifatın Ahura tərəfindən həyata keçirildiyi nəticəsi ortaya çıxır.

Ahura və onun sifətləri Avestada ən ali “xeyir” (vohu, vanhu, vahışta, vairya, işta, spanyah, spəništa, spənto.təma) sifətləri ilə tanındığı üçün deyə bilərik ki, Qatalarda Ahura “xeyir” anlayışının mütləq substansiyasıdır. Onun vücudu, ali və ideal “xeyir” substansiyasını təşkil edir. Onun fəvqündə “xeyir” mövcud deyildir. Hər bir yerdə mövcud olan “xeyir” onun təcəllisidir (manifestasiyasıdır). Bu substansiyanın təbiəti, zahiri hisslər vasitəsilə qavranılmayan transsendental nurdan (raoç – yasna 31.7) ibarət olduğu üçün, Qatalarda “xeyir” anlayışı, mütləq ontoloji-metafizik və ontoloji-etik xarakter daşıyır.

Ahura “xeyir”in mütləq və əzəli başlanğıcı, varlığın yeganə xalığı olduğu üçün, bütün məxluqat mahiyyət etibarını ilə “xeyir”dən qaynaqlanır. Bu baxımdan, varlıq, özündə nurdan (raoç) qaynaqlanan “xeyir”dən başqa bir şey deyildir. Lakin, yaradılan əməllər və məxluqlar bu mütləq nur və ya “xeyir” başlanğıcına nisbətində görə, müxtəlif periferiyalara bölünürlər. Ahuranın vücuduna (yəni “mütləq xeyir”ə) daha uyğun və yaxın olan periferiya ilk yaradılan cənnətdir (xvatra).

Qatalarda bildirilir ki, Ahura ilk öncə “xeyir”in ən yüksək metafizik təcəssümü olan cənnəti (xvatra) öz nuru (raoç) ilə yaradaraq nurlandırır, Öz Ali Şüurunun ali hikmətindən irəli gələn mütləq (universal) ədalət ölçülərini qurur (aşə) və ruhu (spənta mainyu) ilə onları ucaldır:

“Öncə cənnəti (paouruyo xvatra) **nuruyla nurlandırmağı** (raoçəbiş roitvən) **düşünən** (yastamanta), **Şüuru ilə** (hvoxratva) **ali mənadan irəli gələn** (yadarayat vahıştəm mano) **haqqı yaradan** (damişaşəm) **və onları öz alim ruhu ilə ucaldan** (tama zdamainyu uxşyo) **elə həmin Ahuradır** (yə nurəmçit ahurahamo)!” (yasna 31.7).

Bu ayədən (ha) görüldüyü kimi, Ahura varlığı yaratmadan öncə nurani bir varlıq (raoç) kimi mövcud idi. Yəni, o mövcud olduğu halda, heç bir varlıq mövcud deyildi. Deməli, Qatalarda buna işarə vurulur ki, maddi və mənəvi varlığın başlanğıcı olduğu halda, Ahuranın başlanğıcı yoxdur. O, öz pak ruhu (spənta mainyu) ilə yaratdığı mənəvi və maddi varlığın həm

fövründə, həm də onun içindədir.

Bu ayədə, Ahura, yaradılışın ilk mərhələsində nurdan ibarət bir varlıq kimi tanınır. Nur (raoç) onun tanıdan ilk sifətlərdəndir. O, nurdan ibarət bir varlıq olduğu üçün, ruhu ilə yaratdığı hər bir varlıq da onun nurundandır. Bu, eyni zamanda, düşünən (yasta manta), ağıl sahibi olan, ağılında ali mənalara daşıyan, fikrində varlığın planını hazırlayan və onu alim ruhu ilə reallaşdıran bir nurdur. Ahuranın təbiəti nur (raoç) ilə eyniyyət təşkil etdiyi üçün, o, Nurdur (raoç). Bu nurun mahiyyətində ali məna və hikmət (vahiştəm mano) mövcud olduğu üçün, o, Ali Hikmət Sahibidir (vahiştəm mano). Onun Ali Hikməti, Onun Şüurundan qaynaqlanır. Deməli, onun nuru, şüurlu və mənalı nurdur. Məhz, o ağıl və hikmətdən varlığın müxtəlif formaları, yəni həqiqət (aşə) yaradılır və Ahura həqiqəti (aşə) yaradan Haqq (Aşa Vahiştə) kimi tanınır. Bu baxımdan, Ahuranın yaradılış prosesində yaratdığı məxluqlara nisbətdə sifətləri aşkar olur: nurun sahibi Nur (raoç), həqiqətin sahibi Haqq (Aşa Vahiştə), ali hikmətin sahibi (vahiştəm mano) Ali Şüur (hvo xratva) və s.

Ahura, öncə cənnəti və sonra digər aləmləri yaradarkən, onlara verdiyi ideal ölçü-nizam yalnız fiziki deyil, həm də mənəvi parametrlərə malikdir. Onun nuru, mənəvi hadisədir. Onun sifətləri onun ruhundan ayrı deyil, onun ruhunun fərqli keyfiyyətləridir. Ahura “pak ruhu ilə hər şeyi yaradan” (“spənta mainyu vispanam datarəm” - yasna 44.7) bir varlıq kimi “xeyir”in özüdür. Bu baxımdan, Zaratustranın “xeyir” anlayışını, Sokratın “bilik”, Heraklitin “loqos” anlayışları ilə müqayisə etmək olar.

Qataların mətnindən görüldüyü kimi, Ahuranın yaradıcılıq fəaliyyəti, onun nurani və rəsonal ruhu vasitəsilə gerçəkləşir. Bunu, Qataların ayələri (hu) də təsdiq edir:

“Zaratuştra özünə (hvo Zaratuştro) həyat gücü olan haqqı (aşəm hyatuştana aojonghvat), canlıları (günəşi seyr edənləri) idarə edən imanı (xvəng.darəsoi xşatroi hyat armaitiş), əməllərə görə verilən mükafatlarından ali hikməti seçdi ki (vərənte aşim şyaotanaiş vohu daidit mananha), onlar, Ahuranın alim və pak ruhunun təcəllisidirlər (at ahura hvomainyum mazda yaste çişça spəniştə...astvat).” (yasna 43.16).

Zaratuştra, Ahuranın pak ruhuna qovuşmaq üçün, onun təcəllisi olan ilahi həqiqəti (aşə), onunla vasitəçilik əlaqəsi quran imanı (armaiti) və Ahuranın ağılı ilə bağlı olan ilahi hikməti seçir. Çünki onlar, Zaratustranın Ahu-

ranın mütləq “xeyir”inə yaxınlaşmağa yardım edirlər.

Ahuranın nurdan ibarət olan “xeyir” substansiyasının varlıqda əks olunduğu uzaq periferiyalardan biri də maddi dünyadır. Bu özünü, maddi aləmin nizamında (təbiətin qanunlarında) əks etdirdiyi kimi, cəmiyyətin həyatında da əks etdirir. Lakin, təbiət qanunlarından fərqli olaraq, cəmiyyət qanunları daha çox insanların fərdi iradəsinə və azad seçiminə əsaslanır. Buna görə də, Zaratuştra, Ahuranın təbiət və cəmiyyətdə əks olunan “xeyir” nuruna qovuşmağı, özünün və insanın həyatının əsas mənası hesab edir.

Ahuranın “xeyir” substansiyası bütün varlığı əhatə edir. O, öz nuru ilə mömün insanların və heyvanların qəlbinə qədər sirayət edib onlara maddi-mənəvi aləmin səadətini bəxş etməklə sevindirir və bununla, həmçinin, onların qəlbinin intuitiv şəkildə ideal “xeyir” substansiyanı dərk etmələrinə və ona doğru cəhd etmələrinə şərait yaradır:

“Ucaldılmış bu əllərlə (ahya ustanazasto) dua edib namaz qılaraq (yasa nəmanha) Alim, Pak və Əzəli Ruha (mainyə uşmazda paourvim spəntahya), Şüurunun hikmət və həqiqətindən irəli gələn bütün əməlləriylə (aşə vispəng şyaotana vanhəuş xratum mananho) heyvanların qəlbini sevindirənə (ya xşnəvişa gəuşça urvanəm) sığınırım (rafədrahya).” (yasna 28.1).

“Ey Alim Ahura! Siz ali hikmətinizlə mənə yaxınlaşırsınız ki (yə va mazda ahura pairi.jasai vohu mananha maibyö), maddi və mənəvi həyatın səadətini (ahva astvatasça hyatça mananho ayapta) və həqiqətinizin feyzverici cənnət sığınacağıni bəxş edəsiniz (davoi aşat haça yaiş rapanto daidit xvatre!)” (yasna 28.2).

Əgər “xeyir” Ahuranın mütləq substansiyasının ayrılmaz bir keyfiyyətidirsə, o zaman, onun bütün sifətlərinin mahiyyətində də bu keyfiyyət mövcuddur. Qatalarda Ahuranın Əbədi (amərətət), Əzəli (paourvim spənta – yasna 28.1), Qüdrətli (xşatra vairya), Vahid (hvarvatat), Ali Hikmət Sahibi (vohu manah), Adil (aşə vahišta), Mömün (spənta armaiti) sifətləri ilə tanıdığını nəzərə alsaq deyə bilərik ki, “xeyir” anlayışı da eyni keyfiyyətlərə malikdir. Yəni, Ahuranın varlığı ilə eyniləşdirilən “xeyir”, bütün varlığı idarə edən, cəmiyyətdə sosial ədalətin əsasında dayanan, insanın bütün müsbət psixoloji keyfiyyətlərini müəyyənləşdirən əbədi, əzəli, qüdrətli, yaradıcı və hikmətli bir substansiyadır.

Ahura “xeyir” anlayışının mütləq substansiyası kimi, xeyiri yarıdan

(bütün varlığı), onu müəyyənləşdirən (mənəvi-əxlaqi qanunları) və onunla varlığı tənzimləyən substansiyası. Bu baxımdan, onun yaratdığı, idarə edib tənzimlədiyi varlıq sistemi öz mahiyyətinə görə “xeyir” ilə eynimənşəlidir. Təbiət və mənəviyyat qanunları “xeyir”dən qaynaqlanan və “xeyir”in müxtəlif təzahür formalarıdır.

3. Qatalarda şər anlayışı

Qatalarda “xeyir” ontolojidirsə, “şər”in heç bir ontoloji əsası yoxdur. Ahura, “pak ruhu ilə hər şeyi yaradan” (“spənta mainyu vispanam datarəm” - yasna 44.7) yeganə Yaradıcı (datarəm) olduğu üçün, ona alternativ olan ikinci yaradıcı qüvvə mövcud deyildir.

Ahura “xeyir” başlanğıcının ideal substansiyası kimi, “şər”i yaratması mümkün deyildir. Çünki onun varlığı, “xeyir”dən ibarət olan “pak ruh”dur (spənta mainyu). Əgər Ahuraya alternativ olan ikinci yaradıcı qüvvə mövcud deyilsə və Ahura “xeyir” başlanğıcının ideal substansiyası kimi, “şər”i yaratması mümkün deyilsə, o zaman, şər haradan meydana çıxmışdır?

Qatalarda şərin meydana gəlməsi məsələsi necə şərh olunur?

Qatalarda “şər ruh” “angra mainyu” (bəzən “anro.mainyav”) və “aka mainyu” (bəzən “aka manah”) anlayışları ilə ifadə olunur.⁵ “Anqra-mainyu” anlayışının hərfi mənası “Ahuranın pak ruhuna qarşı çıxan ruh” deməkdir. Çünki Avestada “mainyu” – “ruh”, “angra, anra” isə, “qarşı olan, düşmən” mənalarında işlənir.⁶ “Anqra-mainyu” – “Ahuranın pak ruhuna qarşı çıxması”ndan başqa bir şey ifadə etmir. Yəni, bu terminin açılışı Ahuraya qarşı

⁵“Əhrimən” Avestada işlənən “anqra-mainyu” (anhro-mainyus, qədim farsçada “ahriya mainyus”) anlayışının yeni fars dilində tələffüz formasıdır (orta farsçada Ahriman, Ariman). Avestada “aka” anlayışı ayrılıqda “şər” mənasında işlənir (Yasna. 30.3; 32.3, 5; 33.2, 12; 43.5; 45.1; 46.11; 47.4; 49.11; 51.6; 59.31. Yəşt 10.29; 19.96). “Aka mainyu” (yasna 19.15, 32.5) və “Aka manah” (yasna 47.5, Yəşt 19.4; 46, 96) anlayışları da “şər ruh, şər fikir” mənasında işlənir.

⁶Avestada “angra” anlayışı ayrılıqda “anti, qarşı olan, düşmən” mənasında işlənir (Yasna 43.15; 44.12). “Angra mainyu” anlayışı Qatalarda bir yerdə (Yasna 45.2), Avestanın digər hissələrində bir çox yerdə “şər ruh, şər fikir” mənasında istifadə olunur (Yasna 9.8; 57.12; 72.11. Yəşt – 1.0; 8.39; 10.16,19 44; 13.17 76,77; 15.3,43; 17.19; 19.29, 96; 21.1. Vend. 2.29; 10.5; 13.1, 5; 19.1,3, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 44). “Anro.mainyav” anlayışı da “şər ruh, şər fikir” mənasında işlənir (Vend. 13.1; 19.8).

çıxanın kim olduğunu ortaya qoymur.

Qatalarda yalnız bir yerdə “anra mainyu” ismi tələffüz olunur (yasna 45.2):

“**Dünyanın başlanğıcında ilk dəfə** (anhəuş paouruye) **Pak Ruhun** (mainyu yayaspanya) **ona qarşı çıxana** (yəm angrəm) **dediklərini** (uiti mrvat) **söyləyirəm** (at fravaxşya): **bizim nə fikir, nə təlim, nə şüurumuz** (noit namana noit səngəha noit xratavo), **nə əqidə, nə söz, nə əməlimiz** (naeda varana noit uxta naeda şyaotana), **nə vicdan, nə də nəfislərimiz bir deyildir** (noit daena noit urvano haçainte).” (yasna 45.2).

Məndən görüldüyü kimi, dünyanın başlanğıcında (anhəuş) ilk dəfə Ahuraya qarşı çıxan bir varlıqdan (yəm angrəm) söhbət gedir. Bu ayədə (hu) “pak ruh” (mainyu spanya) Ahuradır (O, “pak ruhu ilə hər şeyi yaradandır.” - “spənta mainyu vispanam datarəm” - yasna 44.7). Ahura özünə “qarşı çıxan”(yəm angrəm) varlığa (anra mainyu) bildirir ki, onunla fərqli fikir, söz, əməl, ağıl, əqidə, vicdan, təlim və nəfslərə malikdir. Bu ayə bizə nə deyir?

1. Əslində, bu sadalanan keyfiyyətlər (fikir, söz, əməl, ağıl, əqidə, vicdan, nəfs) iradə azadlığının nəticəsində meydana çıxan subyektiv xarakterli keyfiyyətlərdir. “Anra mainyu” Ahuradan fərqli olan bu keyfiyyətlərə malikdirsə, deməli, iradə azadlığına malikdir.

2. Nəfs (urvano), insanın və ya digər varlıqların hər birində özünə-məxsus keyfiyyətlərə malikdir. Ahuranın nəfsi, sırf “xeyir” ilə bağlı istək və arzulardan ibarətdir. Yəni, Ahura, insan cəmiyyətində iradə azadlığı verdiyi insanların öz ağıl və azad seçimləri ilə ədalətli (aşavan) olmalarını və haqsızlıqdan (druq) uzaq durmalarını istəməsi, onun nəfsinin istəyi hesab oluna bilər.

Ahuraya qarşı çıxan “şər ruh”un nəfsani istəyi isə, bunun əksidir. Biz, “şər ruh”un nəfsani istəklərini ona görə neqativ hesab edirik ki, onlar, Ahuranın Qatalarda qoyduğu “xeyir” anlayışı kontekstindən çıxırlar. Lakin, Ahura “xeyir” anlayışının ölçüsünü yalnız Qatalarda deyil, həmçinin, canlı varlıqların, insanın mənəvi aləmində yerləşən mənəvi keyfiyyətləridir (ağıl, məntiq, vicdan). İnsan onların yardımı ilə, apiorik “obyektiv xeyir”i müəyyən qədər kəşf edə bilər. Lakin, insanın əsas bilik və bacarıqları təcrübəyə bağlı olduğu üçün, o, təcrübə fəvqündə olan biliklərə ilahi din vasitəsilə çatmağa çalışır. Buna görə də, bu ayədə, Ahura din, əqidə və iman məsələ-

sini önə çəkir.

3. Qataların terminlərindən göründüyü kimi, Ahuranın və ona qarşı çıxan substansiyanın ruhu, eyni terminlərlə ifadə olunur (spənta mainyu - anqra-mainyu). Qatalarda “mainyu” termini insanın ruhu üçün də istifadə olunur. Lakin, heyvanlara münasibətdə “ruh” (mainyu) termini deyil, “nəfs” (qəuš urvan – inəyin nəfsi) termini istifadə olunur. İnsan heyvandan öz nitqi və şüuru ilə fərqləndiyi üçün, ruhun nitq və şüurla bağlı bir anlayış olduğunu düşünə bilərik. Ahuraya qarşı çıxan ilk substansiyanın nitqə və şüura malik olan bir varlıq olduğu üçün, “mainyu” kimi səciyyələndirilə bilər. Üstəlik nəzərə alsaq ki, Qatalarda Ahuranın ruhu çoxaltma dərəcəsinə görə (spənta – pak, müqəddəs, Quddus), insanın və digər şüurlu varlıqların ruhundan çox fərqlənir. Bununla Qatalarda bizə çatdırılır ki, bütün “xeyir” və “şər” varlıqlar Ahuranın pak ruhu tərəfindən yaradılmışdır.

Bəs, biz, əvvəlcə dedik ki, Ahura, Pak və Mütləq Xeyir Ruh olduğu üçün, “şər”i yarada bilməz. Bunu necə başa düşək?

Qataların yasna 45.2 ayəsinin (ha) təhlilindən gördük ki, Ahuraya qarşı çıxan “angra mainyu” nitqə və şüura, sərbəst iradəyə, həmçinin, fərqli fikir, söz, əməl, ağıl, əqidə, vicdan, təlim və nəfsə malik olan bir substansiyaadır. Bunlar, onun keyfiyyətlərini səciyyələndirən xüsusiyyətlərdir. Göründüyü kimi, bu fərqlilik, orijinallıq ilə deyil, Ahuranın orijinal keyfiyyətlərini inkar etməklə müəyyənləşir. Deməli, “angra mainyu”nun əsas keyfiyyəti inkarçılıqdır (“angra” - qarşı çıxmaq, inkar etmək). O, Ahuranı inkar edə bilirsə, deməli, sərbəst iradəyə malikdir. Ahura isə, sərbəst iradənin yaradıcısı kimi, onu və insanı azad iradə ilə yaratmışdır (“əqidə seçimini öz istəyimizə buraxdın” - yatra varənəng vasa dayete - yasna 31.11). Azad iradə və sərbəst düşünüb seçim etmək haqqı, “angra mainyu”nun Ahuraya qarşı çıxmasına səbəb olmuşdur. Deməli, “angra mainyu” öz varlığına görə deyil, öz seçiminə görə şər kimi səciyyələndirilir. Yəni, o da, digər məxluqlar kimi, Ahura tərəfindən yaradılan “xeyir” varlıqlardan olmuş və sonradan öz azad iradəsi ilə Ahuraya qarşı çıxaraq ilk şər başlanğıcının meydana çıxmasına səbəb olmuşdur.

Sual oluna bilər: Ahura “hər şeyi öncədən görən” (Vouru çaşanay) və “hər şeyin həqiqətini bilən” (Vaedišta) bir varlıqdırsa, o zaman, nəyə görə “angra mainyu”nu yaradırdı?

Ahura, “angra mainyu”nu yaratmamaq üçün, “azad iradə” və “şüur”u

yaratmamalı idi. “Azad iradə” və “şüür”u yaratmasaydı, o zaman, dünyanı və insanı da yaratmağın bir mənası qalmazdı. Çünki Qatalara görə, dünya, insanın hesab verməsi və axirətini qazanmaq üçündürsə, “azad iradə” və “şüür”u olmayan insanın hesab verməsi nə qədər ədalətli olardı?! Əgər bu ədalətsizlikdirsə, onda, Ahuranın yaratdığı ali həqiqət və ədalət ölçüləri (aşə vahiştə) nə qədər doğru hesab oluna bilərdi? Deməli, Ahura, “azad iradə” və “şüür” bəxş etdiyi ilk şər substansiya olan “anqra mainyu”nun dünyada tarixin başlanğıcında meydana çıxması, Ahuranın ilahi ədalətinin zəruri prinsipi idi. “Azad iradə”yə malik olan insanların bir çoxunun şərə meyl etməsinin də kökündə bu dayanır.

Bəs, dünyanın başlanğıcında ilk dəfə Ahuraya qarşı çıxan bu “varlıq” kimdir?

Bu suala birbaşa cavab vermək çətindir. Çünki bu məsələ Qatalarda geniş şərh olunmur. Bəlkə də buna görə, sonrakı dövrlərdə meydana çıxan zərdüştlükdə xeyir və şər məsələsi daha çox zervanizm təlimi kontekstindən dəyərləndirilmişdir. Yaxud, Qatalarda bununla bağlı olan ayələrin (hu) sonradan əlyazmalardan silinməsi də mümkündür. Çünki Əhəməni və Sasani dövlətlərinin rəsmi dini-fəlsəfi ideologiyasında ilkin zərdüştlüyün deyil, zervanizm təliminin güclü olduğunu söyləmək olar (bu ayrıca bir mövzunun söhbətidir).

Qataların “anqra-mainyu” ilə bağlı ayəsinə (yasna 45.2) diqqət yetirəndə görürük ki, Ahura, onun özündən fərqli olduğunu bildirsə də, bu fərqlilik onların ontologiyasından deyil, fərdi seçimlərindən irəli gəlir. “Anqra-mainyu” Ahuranın yaratdığı universal sistemin qanunlarına zidd olan bir seçim edir. Bu ilk növbədə, onu göstərir ki, “anqra-mainyu” iradə azadlığına malik olduğu üçün bunu edə bilməmişdir. İkincisi, “anqra-mainyu”nun varlığı özündən deyildir. Yəni, o da, bütün varlıqlar kimi (yasna 44.7), Ahuranın pak ruhu tərəfindən yaradılmışdır. Qatalarda Zervanizmdə olduğu kimi, “anqra-mainyu”nun ayrıca yaradılış prosesi şərh olunmur. Zervanizmdə “anqra-mainyu”nun Zervan tərəfindən yaradıldığı geniş şərh olunursa, Qatalarda, “anqra-mainyu” da daxil olmaqla, ümumi yaradılışdan bəhs olunur [Gershevitch 23]. Yəni, Qatalarda “anqra-mainyu” ümumi yaradılış prosesinin fəvqündə olan və ya ayrıca yaradılan bir məxluq deyildir. O da, digər varlıqlar kimi, ümumi pozitiv yaradılış prosesinin bir elementidir. Lakin, “anqra-mainyu” ümumi yaradılış prosesinin və universal “xeyir”in içində,

öz azad iradəsi ilə ümumi prinsiplərdən dönən və bununla “xeyir” başlanğıcından ayrılaraq “xeyir”in içində “şər”in başlanğıcını qoyan ilk məxluqdur. O, Ahuranın itaətindən çıxıb fərqli bir yol tutduğu üçün, Ahura tərəfindən lənətlənir. Biz, bunu, yasna 45.2 ayəsində (hu) aydın görürük.

“Angra mainyu”, Ahuradan uzaqlaşmaqla özünün ilkin müsbət substansiyasının “xeyir” keyfiyyətlərindən məhrum olur və onun ən uzaq periferiyasında yer alır. Lakin, Ahuranın nuru bütün varlığı əhatə etdiyi üçün, onun fəvqündə bir sığınacaq yoxdur. Belə bir halda, o, Ahuranın varlığında özünə bir sığınacaq tapmalıdır. Ahura ona belə bir sığınacaq verməsə, onun mövcudluq imkanı yoxdur. Deməli, “angra-mainyu” varlıqda mövcudluq forması tanınan bir yoxluqdur. Onun fikir, söz, əməl, ağıl, əqidə, vicdan, təlim və nəfsi yalan üzərində qurulan yoxluqdur. Buna görə də, şər – Ahura tərəfindən “xeyir” kimi yaradılan və sonradan “xeyir”dən ayrılaraq onun antipoduna çevrilən bir azad iradə hadisəsidir.

Qataların mətnindən görüldüyü kimi, “angra-mainyu” (Əhrimən) bir şər substansiya kimi dünyanın və ya tarixin başlanğıcında (anhəuş) ortaya çıxır. İbrahimi dinlərdə şərin ilk başlanğıcı, Hz. Adəmin yaradılışına qədərki mərhələdə mövcud olan varlıqlardan olan (xristianlığa görə mələklərdən, islama görə cinlərdən), sonradan Hz. Adəmin yaradılışı və peyğəmbərliyi ərəfəsində ona olan həsəddən və təkəbbüründən dolayı şər varlığına çevrilən bir substansiyadan (İblis, Satana) bəhs olunur. Yəni, şərin substansiyası, onun yaradılışı və cismi ilə deyil, onun Hz. Adəmin yaradılışı ərəfəsindəki psixoloji durumu və davranışı ilə ortaya çıxır. İblisin Hz. Adəmə olan həsədi və təkəbbürü, onun şər qüvvəyə çevrilməsinə səbəb olur. Çünki o, Hz. Adəmə verilən ilahi dil möcuzəsini, yəni onun ilk peyğəmbərliyini qəbul edə bilmir. O, özünün “tüstüsüz oddan” (təmiz enerjiden, işıqdan) olduğunu, Hz. Adəmin cisminin isə, aşağı səviyyəli qarışıq və sönük enerji olan torpaqdan olduğunu bəhanə edərək, ona itaət etməkdən (yəni, ona verilən dini qəbul etməkdən) boyun qaçırır. Bu səbəbdən, İbrahimi dinlərdə İblis (Satana) yaradan tərəfindən lənətlənir.

Bəs Qatalarda Ahuraya qarşı çıxan bu ilk substansiya kimdir? Ahura onu (yasna 45.2 ayədə göstəriləyi kimi) hansı səbəbdən lənətləyir?

Qatalarda “angra mainyu”nun Ahuraya qarşı çıxdığı (angrəm) məlumdur. Məlum olmayan, hansı səbəbdən qarşı çıxmasıdır. İbrahimi dinlərdə bunun izahı qeyd etdiyimiz kimi, Hz. Adəmə və onun dininə təkəbbür və

həsəddən dolayı tabe olmaması ilə bağlı idi. Qatarlar bu barədə bizə nə deyir? Qatalarda dünyanın və ya yeni tarixin başlanğıcında (anhəuş) “angra-mainyu”nun bir şər substansiya kimi üzə çıxmasını da İbrahimi dinlərdə olan hekayə ilə əlaqələndirmək olarmı?

Qataların yasna 45.2 ayəsindən (hu) gördük ki, Əhrimən Ahuranın itaətindən çıxıb fərqli bir yol tutduğu üçün, Ahura tərəfindən lənətlənir. Bundan sonra, Ahura öz pak ruhu (spənta mainyu) ilə xeyirin, ona qarşı çıxan Əhrimən isə, öz “əks ruhu” ilə (angra mainyu) şərin təmsilçiləri kimi tanınır. Şər, xeyirin antipodu kimi səciyyələnir. Yəni, Əhrimən, Ahuranın etdiklərinin əksini etdiyi üçün, şər kimi müəyyənləşdirilir.

Qatalarda insanın yaradılışına qədər olan mərhələdə ilk şərin təmsilçisi Angra mainyu (Əhrimən) İbrahimi dinlərdə olan İblis və Satana ilə müqayisə oluna bilər. Satana (qədim yunanca) – ivrit dilində “satan”, qeez ləhcəsində “saytan” “düşmən olan, qarşı çıxan” mənasında işlənmişdir. İslam mənbələrində işlənən “şeytan” sözü də bu kökdəndir. “Angra mainyu” sözünün hərfi mənası (qarşı olan, düşmən olan) satana ilə eynimənalıdır.

Ahuranın “pak ruhu” tərəfindən edilənlər ona görə xeyir kateqoriyasına aiddirlər ki, onlar insanların həyatına səadət və ədalət gətirirlər. Əhrimənin “əks ruhu” (angra mainyu) tərəfindən edilənlər ona görə şər kateqoriyasına aiddirlər ki, onlar insanların həyatına əzab və zülm gətirirlər. Onlardan biri yaradıcı və varlıqla bağlı qüvvədirsə, digəri, dağıdığı və yoxluqla bağlı bir hadisədir.

Deməli, xeyir və şər bir anlayış kimi, insana münasibətdə meydana çıxır. Yəni, insanı xoşbəxt edən hadisələr xeyir, onu məzlum edən hadisələr isə şər hesab olunur. Göründüyü kimi, insanın fəvqündə xeyir və şər anlayışına təsadüf olunmur. İbrahimi dinlərdə də, ilk şər hadisəsi olan İblis Hz. Adəmə olan münasibətinə nəzərən şər qüvvəyə çevrilir və bu şər, insanlıq tarixinin kontekstinə daxil olur. İblisin törətdiyi ilk şər əməl, onun Hz. Adəm və Hz. Həvvanı aldaraq, qadağan olunmuş Cənnət meyvəsindən (Bibliyaya görə, xeyir və şər ağacı, idrak ağacı) yeməsinə səbəb olması ilə bağlıdır. Onlar, İblisin şərinə aldandıqları üçün, cəza olaraq Cənnətdən yerə endirilirlər (Bibliyaya görə, yerdəki Cənnət bağı olan Ədəndən qovulurlar). Bu, İbrahimi dinlərdə ilkin günahabatma hadisəsi kimi dəyərləndirilir. İslam, Hz. Adəm və Hz. Həvvanın tövbə edərək bu günahdan xilas olduqlarını bildirsə də, xristianlıq, bu günahın tarixi-genetik olaraq bütün insanlığa

sirayət etdiyini söyləyirlər.

Bəs, Qatalarda Hz. Adəm obrazına oxşar ilk insan-peyğəmbər obrazı mövcuddurmu?

4. Yima - ilk fani peyğəmbər

Qatalarda şərin ilk dəfə meydana çıxması da, ilk peyğəmbər Yima ilə başlayır. Əhrimən, ona qarşı çıxıb, onun ilk dəfə günaha batmasına səbəb olduğu üçün, şər qüvvəyə çevrilir. Buna görə də, Ahura, onu lənətləyir (yasna 45.2).

Yima və Hz. Adəm obrazları arasında oxşar cəhətlər çoxdur. Bu yaxınlıq, daha çox Qatalar ilə əlaqəlidir. Çünki Avestanın digər mətnlərinin demək olar ki, Zaratuştranın təlimi ilə heç bir əlaqəsi qalmayıbdır. Qatalarda isə, bu və ya digər anlayışlar barədə səthi məlumat verilir. Biz, həmin anlayışlar barədə geniş məlumat almaq istədikdə, Avestanın digər mətnlərinə baş vururuq. Ancaq məlum olur ki, bu mətnlərin əksəriyyəti sonradan yaranmış və təhrif olunmuşlar. Qataların mətnlərini anlamaqda, Vedaların, xüsusilə, Riqvedanın mətnləri bizə Avestanın mətnlərindən daha çox fayda verir. Çünki onlarda arxaiklik daha çox qorunub saxlanılmışdır [Albert 309].

Qatalarda Yima adı bir yerdə xüsusi isim kimi (yasna 30.3) digər yerdə “Yəma - əkizlər” kimi (yasna 32.8) keçir. Ancaq, Qatalarda Yimaya işarə edən ayələr az deyildir. Avesta, Vedalar və digər orta əsr zərdüştü mənbələrində onun barədə kifayət qədər məlumatlar vardır. Yimə obrazı, eynilə hindarilərin vedalarında Yama adlanır [Arthur 34]. Avestada Yimə, Vedalarda Yama adlanan ilk peyğəmbər Hz. Adəm kimi ilkin günahabətmədən sonra özünün ölməzliyini itirir və fani olur (İbrahimi dinlərdə cənnətdən qovulur). Yima barədə məlumatların qədim hindari mənbələrində geniş şərh olunduğunu nəzərə alsaq deyə bilərik ki, Yima obrazı Zaratuştranı dinləyən əhaliyə artıq tanış idi. Əks təqdirdə, Qatalarda onun barədə geniş məlumat verilməli idi.

Yasna 30.3 ayəsində “yəma” (əkizlər), yasna 32.8 ayəsində “Yima” kimi qeyd olunan obraz, əslində eynidir. Tədqiqatçılar yasna 30.3 ayəsində keçən “Yəma” ismini əsasən “əkizlər” kimi tərcümə edirlər. Lakin, burada mahiyyət dəyişmir. Çünki “əkizlər” ismi, əslində Yimə və Yimak (Adəm və Həvva) adlı ilk insan tipli yaradılışlara verilən addır. Zaratuştranın həm-

dövrleri “yəma” (əkizlər) anlayışında ilk kişi və qadının (hındarilərə Yama və Yami) nəzərdə tutulduğunu mifoloji ənənələrdən bilirdilər.

Avestada və orta əsr farsdilli Zərdüştilik mənbələrində ilk insanı tərənnüm edən antropoloji obrazlar - Yimə, Gayo Marətan və bəzən Zaratuşt-radır. Lakin onların hər üçü bir obrazı tərənnüm edirlər. Avesta və Veda mətnlərində Yimə obrazı insan və tanrı arasında bir keçid xarakteri daşıyır. Çünki, Vedalarda Yama əbədi Aditi tanrılarında hesab olduğu zaman, onlardan ayrı düşərək “fani insan” (ölümlü) olmuşdur [Mary Boyce 55-56]. Lakin, Gayo Marətan (hərfi mənası: «canlı fani») Vedalarda Vivasvantın epiteti olan Martanda ilə oxşar cəhətlərə malik olsada, əsasən Sasanilər dövrünün mənbələrində (Bundaxişn və Denkart) Kiçik Avestada olan Yiməni əvəz etmişdir [Bodewitz 215]. Bunlar, əvvəllər arilərin Yimə ilə bağlı vahid bir mifə malik olduqlarını və sonrakı dövrlərdə vahid bir şifahi mənbədən meydana çıxan müxtəlif variantların Avestanın kodifikasiyasında əks olduğunu göstərir.

Qatalarda insanın ilk yaradılışından bəhs olunur. Əslində, bu yaradılış Yimanın yaradılışı ilə bağlıdır. Çünki Qatalara və Vedalara görə, Yima ilk fani peyğəmbərdir. Yəni, Avestada Yimaya qədər insanların olmasından bəhs olunur. Lakin, onun atası və əcdadları, ölümsüz və gümrah varlıqlar kimi təsvir olunurlar. Onların təbiəti, tanrıların təbiəti ilə eynidir. Deməli, Yima fiziki olaraq əvvəlkilərdən fərqlidir. Daha doğrusu, o, bu ikin özəlliyini itirmiş və başqa xüsusiyyətlərə malik olan bir varlıqdır. Bu fərqliliyin əsasında onun faniliyi (ölümlü və nəgümrah varlıq olması) dayanır.

Burada bizi maraqlandıran əsas məsələlərdən biri ilk insanın yaxud ilk kişi (Yimə) və qadının (Yimak) Avesta və digər Zərdüştilik mənbələrində yaradılması haqqında verilən məlumatlardır.

“Ey Alim! Sən ilk dəfə öz Aqlının iradəsi ilə (hyat nə mazda paourvim... tva mananha xratusça) bizim cismimizi xəlq edib, ona vicdan, ağıl (qaetasça taşo daenasça... xratusça), bədənimizə nəfs (hyat astvantəm dada uştanəm), söz və əməllər bəxş edəndə (dada...hyat şyaotanaça sənqhasça), əqidə seçimini öz istəyimizə buraxdın (yatra varənənq vasa dayete).” (yasna 31.11).

Burada gördüyümüz kimi, Ahura “ilk dəfə öz Aqlının iradəsi ilə” (paourvim... tva mananha xratusça) insanın cismini xəlq etmişdir (gaetasça

taşo). Avestada, xüsusilə Gatalarda “gaeta” “maddi varlıq, mülk”, “gaeta astvant” – “maddi aləm” mənasında işləndiyinə görə, insana ünvanlanan “gaeta.astvantəm” ifadəsini “cismani varlıq, bədən” mənasında işləndiyini söyləyə bilərik. “Astvant” sözünün özü “bədən, sümük” mənasında işlənən bir söz kimi bir daha burada söhbətin “maddi bədənəndən” getdiyini təsdiq edir. Burada artıq ilk insanın yəni Yimənin cismani olaraq yaradılmasına (gaeta astvantəm) və sonradan onun maddi varlığına, cisminə (gaeta.astvant) nəfsin verilməsiylə (hyat astvantəm dada uştanəm) canlandırılmasına dəlalət edən fikirlər vardır.

Mətnə aydın şəkildə bildirilir ki, insan cismani bir varlıq kimi yaradıldıqdan sonra, Ahura ona nəfs verərək canlandırmış, onu ağıl, vicdan, söz, əməl və başqa ruhani substansiyalarla təmin etmiş və əqidə seçimini isə, onun öz azad iradəsinə buraxmışdır. Burada “həyat qüvvəsi, ilahi nəfəs, can” mənalarda işlənən «uştana» ismi Qatalarda daima maddi bədən daxilində olan bir ruhani substansiya kimi qiymətləndirilir. Bütün canlı varlıqların döyünən qəlbi öz gücünü Ahuranın ədalətinin bir nümunəsi kimi Onun “Pak Ruh”undan alır:

“Zaratuştra özü üçün, Ahuranın (at ahura hvo zaratuştra), canlılara yaşam gücü verən (hyat uştana aojonghvat xvəng.darəsoi), Onun mənavi hakimiyyətində (xşatroi hyat armaitiş) və Ali Şüuru ilə haqq əməllərə verdiyi mükafatında (aşim şyaotanaiş vohu daidit mananha) təcəssüm olunan (astvat) Alim və Pak Ruhunu seçdi (mainyum vərənte mazda yas-te çişça spəništo).” (yasna 43.16).

Göründüyü kimi, burada “yaşam gücü” (uştana aojonghvat), Ahuranın Alim (Mazda) və Pak Ruhunun (Spəništo Mainyu) Günəşi seyr edən bütün canlılarda (xvəng.darəsoi) bir təcəssüm forması (astvat) kimi meydana çıxır. Yəni, insanların, digər canlı varlıqların qəlbinin döyüntüsünü, yəni yaşamını təmin edən, ümumiyyətlə, həyatı var edən Ahuranın Pak Ruhudur. Qatalarda Ruhdan (mainyu) bəhs edən bir neçə ayə (ha) vardır. Burada ruh (mainyu) həm insana, həm də Ahuraya aid edilən bir termin kimi çox geniş mənalarda istifadə olunmuşdur. Qatalarda insanın ruhu (mainyu) və bütün varlığı əhatə edən obyektiv “Pak Ruh” (Spəništa mainyu) terminoloji baxımdan bir-birindən yalnız çoxaltma dərəcəsinə görə (spənta, spəništa, vahıştəm) fərqlənirlər. Ontoloji baxımdan yanaşdıqda “Pak Ruh” Ahuranın bütün varlığın mahiyyətində dayanan “pak” və ya “ali” bir substansiyasıdır

(mainyəuş spəniştahya vahiştəm – yasna 47.2). Onların vahid “ruh” (mainyu) terminiylə səciyyələndirilməsi təsadüfi deyildir. Çünki, insanda olan ruh, Ahuranın Ruhundandır. Ancaq Onun təcəlli olduğu varlıqlar isə, təcəlli formasına görə müxtəlifdir. Ahura bir Mütləq Ruh kimi təbiətdə bir cür, insanda isə, başqa cür təcəlli olunur. Bu müxtəliflik varlıqların Mütləq Ruhunu əsk etdirmək imkanlarına görə mövcuddur. İnsan bütün varlıqlardan fərqli olaraq Mütləq Ruhun ən kamil təcəlli formasıdır:

“Ey Ahura! Məndə təcəlli edən (us moi (uz) arəşva ahura) **mənəviyyatının taqətini** (armaiti təvişim), **Pak və Alim Ruhundan, Ali Şüurundan istənilən ali mükafatını** (spəništa mainyu mazda vanhuya zavo adaya vohu mananha fsəratum), **Haqqının sonsuz qüdrətini bəxş et!** (Aşa hazo əməvat dasva).” (yasna 33.12).

“Budur, Zaratuştra bir qurbanlıq kimi (at ratam zaratuştra) **öz bədənindəki nəfsini** (tanvasçit xvahya uştanəm) **ilk öncə xoş niyyətlə o Alimə** (paurvatatəm mananhaşça vanhəuş mazdai), **əməliylə o Haqqa** (şyaotana huya aşai), **sözüylə o Qadirə** (uxtahyaça xşatrəmça) **itaətkarcasına təqdim edir** (dadaiti səraoşəm).” (yasna 33.14).

Ümumiyyətlə, “uştana” ismi “libido” kimi tanınan psixanalitik terminlə müəyyən oxşarlığa malikdir. K.Yunqun müəyyənləşdirdiyi kimi, “libido” insanın varlığında olan psixoloji enerjidir ki, insan onu öz azad iradəsiylə istədiyi istiqamətə yönəldə bilər. Qatalarda isə, bu enerjinin mənbəyinin Pak Ruh (Spənta mainyu) olduğu göstərilir. Bu həyat enerjisi insanın fikir, söz və əməllərində gerçəkləşir.

Qatalarda insanın mənəvi cəvhəriylə bağlı olan digər bir termin, yəni, “ahum, ahva” və “həyat, varlıq, dünya” mənalarında işlənən “anhav” terminləri vardır ki, onların hamısı “ah” “olmaq” feilindən formalaşmışdır. Hətta bu qəbildən olan “kişi və qadın” mənasında işlənən “anuhiş anhvas” (yasna 32.11) terminləri də vardır ki, bütün bunlar, cinsindən asılı olmayaraq, bu substansiyanın birbaşa insanın varlığı ilə bağlı olduğunu göstərirlər. “Ahura” xüsusi isminin də bu kökdən olduğunu nəzərə alsaq deyə bilərik ki, insanın cisminə olan ruh (mainyu) əslində, onun yaşamını təmin edən ilahi bir nəfs (uştana) və ya Ahuranın varlığından qopan bir varlıqdır (ahum). Bunu həm Ahuranın xüsusi isminin, həm də “Pak Ruh”-nun (spənta mainyu) insan ruhu ilə (mainyu) etimoloji olaraq eyni kökdən olmasıdır. Qatalarda “ahumbiş” (“ahum” və “biş” instrumental “la, lə” şəkilçisinin bir-

ləşməsi) “qəlbiylə, mənəviyyatı ilə” mənasında işlənən digər bir termin də vardır. Ahuranın Mütləq İradəsinin təzahürü olan ilahi vəhylər “haqq ilə düşünən” (manta aşəm) və “qəlbiylə araşdıran” (ahumbiş vidva) Zaratuştranın dilindən insanlara çatdırılır (yasna 31.19) Yəni, burada peyğəmbərin düşüncə və qəlbiylə mütləq Ədalətlə olan vəhdətindən bəhs olunur. Bütün insanlar qəlbləriylə (ahumbiş) “könül sultanı”na (ahumbiş.ratum) qovuşmaq istəyi, həm də Ahuranın istəyidir. Bu, insan və Yaradan arasında olan ilahi məhəbbət vasitəsidir (yasna 44.16). Çünki, Ahura Mütləq Varlıq kimi insanın qəlbində öz varlığından bir zərrə (ahum) buraxmışdır ki, insan məhz qəlbiylə Onun Varlığına qovuşanda (ahumbiş) ilahi vəhdət yaranır. Ancaq, insan ilə Ahura arasında olan bu mənəvi körpü, anqra mainyu (Əhrimən) ilə Ahura arasında yoxdur. Bu, Yima ilə Anqra mainyu”nun (Əhrimənin) əsas fərqliliyidir.

5. *Yimanın günahabatması*

İbrahimi dinlərdə “ilkin günahabatma” hadisəsi Adəm və Həvvanın İblisin hiyləsinə aldanaraq günah etmələri və nəticədə cənnətdən qovulmaları ilə bağlıdır. Bu hadisəni insanlıq (homo sapiens) tarixinin başlangıç nöqtəsi də hesab etmək olar.

Hz. Adəmin ilkin günaha batmasına səbəb cənnət bağında olan yaşaq ağaca yaxınlaşmaq olur. Bəs, bu ağac nədir? Nəyə görə o, günahın və şər in mənbəyi olur?

Ağacın təbii xüsusiyyətləri ilə, qadının təbii xüsusiyyətləri üst-üstə düşdüyü üçün, onlar qədim mifoloji təfəkkürdə eyniləşdirilmişdir.⁷ Bu miflərdə o, ağacın gövdəsində yerləşən şəhvət hissi ilə bağlı olan qadın ilahəsi kimi səciyyələndirilir.⁸ Bu mifoloji mətnlər Bibliyanın mətnlərinə sinkretik

⁷Ağac, mifoloji təfəkkürdə daima solub yenidən yaşıllaşan (ölüb yenidən dirilmə), Yer ilə göyü, yeraltı aləmlə metafizik aləmi birləşdirən (kosmos), daima öz yarpaqları, meyvələri ilə həyat bəxş edən (həyat ağacı) və bu əbədiyyət sirrini içində saxlayan (bilik ağacı) bir təbiət fenomeni kimi dəyərləndirilmişdir. Buna görə də, qədimdən insanlar ona, içində bir sirr, bir ruh saxlayan sirlə varlıq kimi sitayiş etmişlər (bu gün də etməkdədirlər: ağac pirləri).

⁸Buna bənzər bir versiya yəhudi mənbələrində (Talmud) keçir. Yəhudi mifologiyasında (həmçinin, qədim ərəb miflərində: Karina, Tabia) qədim şərq miflərindən gələn Lilit (ivrit: layla – gecə, latınca: Lamiya) qadın obrazı vardır. Bu miflərdə bildirilir ki, Lilit Hz. Adəmin ilk qadını olmuşdur. Hz. Adəm ilə Hz.

formada yerləşdiyi üçün, orada dini mətnlərlə mifoloji mətnləri bir-birindən ayırmaq çətindir. Onların sinkretik mətni isə, ilkin günahabatma məsələsini konkret şəkildə anlamağa mane olur.

Qurani-Kərim birbaşa vəhy mənbəyi olduğu üçün, orada ilkin günah

Həvvə bir-birinə halal edildikdən sonra, Lilit onlara və onların nəslinə düşmən kəsilmiş və şər obraza çevrilmişdir. Lilit yəhudi mənbələrinə qədim şumer-akkad miflərindən gəlmişdir. Bu miflərdə Lil və ya Lilit bu və ya digər şəkildə ağacla əlaqələndirilir və ya o, mifik dünya ağacında yerləşən şər ruh kimi qiymətləndirilir.

Bu mifik obrazın ilkin formasına şumer miflərində (Gilqamış dastanı) rast gəlmək olar. Yəhudilərdə olan Lilit ismi, əslində, akkaddlarda olan “lilu” (gecə) ismindən, onlara da şumerlərdə olan Lil (hava, külək, ruh, əcinnə) ismindən gəlir. Babil və Assur miflərində o (Lilitu, Urdut Liluta), kişiləri öz çıpaq bədəni ilə şəhvətləndirən və adətən çıpaq gəzən bir qadın kimi səciyyələndirilir. Şumeroloq V. Yemelyanov hesab edir ki, Lilit isminin mənasında bir çox dillərin söz oyunu dayandığı üçün (şumerlərdə lil, akkaddlarda lilu), o, müxtəlif mənalarda yorumlanmışdır (gecə əcinnəsi kimi) [Емельянов, с.7].

S. Kramer Lilit ilə şumer dastanında olan *Ki-sikil-lil-la-ke* obrazını eyniləşdirmişdir [Крaмep с. 228]. Məhz, S. Kramer tərəfindən şumer mifinin şərhində bildirilir ki, Lil, Arattanın (bu yerin Azərbaycan ərazisində olması barədə fikirlər çoxdur) bərəkət, ədalət, sevgi (Dan ulduzu ilə eyniləşdirilən), ailə və savaşı ilahəsi İnannanın bağında əkilən bir ağacın gövdəsinə yerləşdi və Gilqamış onu qovana qədər onu tərək etməkdən imtina etdi.

İnanna ağacından taxt və yataq düzəltmək ümidi ilə bir ağac əkir. Ancaq ağac böyüdükdə, ilan köklərində özü üçün bir yuva qurur, Anzu zirvəndə yuva tikir və şər ruh olan KI-SIKIL-LIL-LA onun gövdəsində məskən salır. Gilqamış ilanı öldürür, sonra Anzu ilə Lil uçub gedirlər. Gilqamış ağacı kəşib odunu İnannaya verir.

Şumerlərin “Gilqamış” dastanında yazılır:

“Beş il keçdi, on il keçdi.

Qabığı bölünə bilməyən ağac yetişdi.

Cadu bilməyən ilan onun kökündə yuva qurdu.

Ənzud quşu budaqlarında cücə çıxardı.

Ağacın ortasında bakirə, ağ dişli, qayğısız olan

Lilit-qız özünə məskən saldı.

Parlaq İnanna, necə acı çəkərək ağlayır!” [<http://www.rodon.org/qout-100622163112>].

Bibliyada da Lilitin bitkilər aləmi ilə əlaqəli olduğunu bildirən ayə vardır: “Saraylarını tikanlı bitkilər, gicitkən və dulavratotu bürüyəcək – bu onun qalasıdır... Orada Lilit (gecə əcinnəsi) dincəlib rahatlıq tapacaqdır.” (İs. 34:13-14).

habatma məsələsinin qoyuluşu xüsusi maraqlı kəsb edir. Ərəb dilində “ağac” və “nəsil”, “soy ağacı” sözləri eyni “şəcər”, “şəcərə” ismi ilə ifadə olunurlar. Çünki insanın soyu da ağac kimi şaxələnilir artır və o, öldükdən sonra bu soy ağacı əsrlərlə şaxələnməyə davam edir (və ya quruyur). Ərəb dilində, “şəcərə” (ağac, nəsil, soy ağacı) ismi “bağlamaq, ixtilafa düşmək” mənasında işlənən “şücur” feilindən meydana gəlmişdir. Deməli, Quranda “şcr” “ağac”, “nəsil”, “soy ağacı” və “ixtilaf” mənaları ilə kəşifir. Bu anlayışlar arasında nə əlaqə vardır?

Quran və Bibliyanın “ağac” sözü vasitəsilə “qadın” anlayışını rəmzi ifadə etmək üçün istifadə etdiyini düşünsək, doğru olmaz. Birincisi, Allah, Hz. Adəm və Hz. Həvvanı, yəni hər ikisini o ağaca yaxınlaşmamasını istəmiş və onlar, hər ikisi ilahi əmrədən çıxaraq, ona birgə yaxınlaşmışlar. Hz. Adəm ona tək yaxınlaşıb günaha batsaydı, ağacın bir qadın olması və zina aktının baş verməsi ehtimalı daha da artardı. Halbuki, bu iddiaları səsləndirənlərə əsas verən heç bir ehtimal yoxdur. İkincisi, bunu gizlətməyə ehtiyac yox idi. Yəni, Qurani-Kərim belə bir hal baş vermiş olsaydı, onu rəmzi şəkilə deyil, birbaşa formada çatdırardı. Deməli, bu ağac qadın deyil.

Bəziləri iddia edirlər ki, Hz. Adəm və Hz. Həvva ilk dəfə cinsi əlaqəyə girdikləri üçün günaha batdılar. Bu da yanlış fikirdir. Çünki Allah, onları bir-biri üçün yaratmış və onların münasibətlərini halal etmişdir.

İblis, Hz. Adəm və Hz. Həvvanı yoldan çıxarmaq üçün, onlara bu ağacın keyfiyyətlərini söyləyir: əbədiyyət və hakimiyyət (Əraf 20, Taha 120).

Hz. Adəm birbaşa Allah tərəfindən bütün varlığın və əşyaların həqiqətini öyrənən bir peyğəmbər kimi, İblisin yalanlarına necə aldana bilirdi? Məgər o, İblisin dediklərinin yanlış olduğunu bilmirdi? Bəs, onun aldanmasına səbəb nə oldu?

Quran-Kərim, Hz. Adəmin günaha düşməsinin əsas səbəbini, zəiflik edərək unutqanlıq qapılmasında görür: “Biz bundan əvvəl Adəmlə də əhd bağlamışdıq. Lakin o, əhdi unutdu və Biz onda əzm görmədik.” (Taha 115)

Burada “unutqanlıq” iradədə ani bir zəiflik halı kimi dəyərləndirilir. Bu zəifliyin səbəbi iradənin ilahi nurdan qoparaq, dünyanın vüsncarlığına aludə olmasıdır. İblis, Hz. Adəmin gözünə qadağan olunmuş ağacı əbədiyyət və hakimiyyət (Əraf 20, Taha 120) rəmzi kimi göstərməklə, onun qəlbi-ni ilahi nur ilə rəbitədən bir anlığa ayırmış və onun bir anlıq dünyapərəstlik

eşqinə aludə olmasına səbəb olmuşdur. Hz. Adəmin günaha düşməsinə səbəb olan bu unutkanlıq anı, onun “qəflət, yuxu, ölüm” anında olduğu andır. O, bu qəflət yuxusundan ayılan zaman İblisin hiyləsinə düşdüyünü anlamış və əhdi pozduğunu dərk etmişdir. Ola bilər ki, bu ağac, öz estetik görünüşü ilə cənnət bağında ən gözəgəlimli ağac olmuşdur. Onun möhtəşəmliyi, gözəlliyi, parlaqlığı diqqəti cəlb etmişdir. Hz. Adəm və Hz. Həvvanı aldadan həmin ağacın estetik görünüşü olmuşdur. Lakin, tabularda daima bir cəzbedicilik və onu dərk etmə həvəsi vardır. Hz. Adəm və Hz. Həvvanın nəfəsində bu cür hisslər özünə yer etmiş və İblisin vəsvəəsi burada öz rolunu oynamış və nəticədə bir anlıq ilahi rabitədə qırılma yaşanmış və ilk günah baş vermişdir. Bundan sonra, onlar, tövbə edərək öz günahlarının bağışlanmasına nail olmuş və cənnət bağını tərk edərək başqa istiqamətlərə yönəlmişlər.

Əslində, Hz. Adəm və Hz. Həvvanın günaha batmasının əsas səbəbi, onlara Allah tərəfindən verilən azad iradə idi. İblis də bu səbəbdən ilk günahını işlətməmiş oldu. Mələklər azad iradəyə malik olmadıqları üçün günahsızdılar. Azad iradə, özündə şər substansiyasını daşımasa da, xeyir və şər qütbləri arasında daima cərəyan edən maqnit dalğalarına bənzəyir. Şüur bu dalğaların istiqamətindən asılı olaraq haldan-hala keçir.

Avesta və Qatalarda Yimanın günah etməsindən bəhs olunur. Lakin, bu günahın konkret nədən ibarət olduğu bilinmir. Qatalarda birbaşa Vivahvantın oğlu Yimənin adı çəkilir:

“Bu cür günahkarlardan biri də (aêshâm aênanghâm) Vivahvantın oğlu kimi tanınan Yima idi (vîvanghushô srâvî yimascît). O, insanların xoşuna gəlmək üçün (yé mashyêngcixshnushô ahmâkêng), inəyi onların Günəş (tanrısına) pay etdi (gâush bagâ hvâremnô aêshâmcît). Sən öz elminlə məni bu cür (günahlardan) uzaq tut!” (â ahmî thwahmî mazdâ vîcithôî aipî).(yasna 32.8).

“Ey Daeva! Sən pis niyyətli şər ruhunla (hyat vâ akâ mananghâ yêng daêvêng akascâ mainyush) o insanı (Yiməni) əbədi və xoşbəxt həyatdan məhrum qoydun (tâ debenaotâ mashîm hujyâtôish ameretâtascâ), şər əməl və sözlərinlə hər dəfə kafirləri idarə etdin (akâ shyaothanem vacanghâ yâ fracinas dregvañtem xshayô).” (yasna 32.5).

Həmçinin, yasna 30.3-5 ayələrinə diqqət yetirəndə, orada da Yima və

Yimak (Adəm və Həvva) adlı ilk “əkizlərə” (yəma) işarə edilir:

“Fani əkizlərdə (Yima və Yimak) **ilk dəfə aşkar olan o iki ruh** (at ta mainyu paouruye ya yəma xvafna asrvatəm) **fikir, söz və əməldə xeyir və şərdir** (manahiça, vaçaşiça şyaotanai hi vahyo akəmça). **Onlardan axmaq deyil, ağıllı olan haqqı seçdi** (aşça hudanho ərəş vişyata noit duzdanho!)” (yasna 30.3).

“Və bu iki ruh bir araya gələndə (atça hyat ta həm mainyu jasae-təm) **ilk dəfə həyat səadəti və zülüm meydana çıxdı** (paourvim dazde gaməça ajyaitimça). **Dünyanın sonu gələndə** (yataça anhat apəməm anhuş) **kafirə şə**r (evi cəhənnəm), **möminə ali fikir** (evi cənnət məskən) **olacaqdır** (açışto drəqvatəm at aşauə vahiştəm mano!)” (yasna 30.4).

“Bu iki ruhdan kafir - şər əməli (aya mainiva varata yə drəqva açışta vərəzyo), **mömin isə, göyü sərt himayəsinə alan Pak Ruh**u seçdi (aşəm mainyuş spənışto yə xraozdiştəng asəno vaste). **O, həvəslə etdiyi haqq əməlləriylə Alim Ahuranı sevindirir** (yaeça xşnaoşən ahurəm haityais şyaotanais fraorət mazdam!)” (yasna 30.5).

Avestanın Videvdad hissəsində (fragard 2) Yimadan bəhs edən mətnlərdə Zaratuştra Ahuradan fanilər arasında əvvəl kimlə danışdığını soruşur və cavabında Ahura ona Yima əhvalatını izah edir:

“Zaratuştra Alim Ahuradan soruşdu: Ey Alim Ahura! Ey canlı varlıqları yaradan Pak Ruh! Sən Zaratuştradan əvvəl başqa hansı fani ilə həmsöhbət oldun? Mənə çatdırdığın bu dini (daena) əvvəl kimə çatdırdın?”

Alim Ahura dedi: Ey mömin Zaratuştra! Geniş süürüləri olan gözəl Yima ilə həmsöhbət oldum. Səndən başqa, o fani ilə ilk dəfə söhbət etdim və ona öz dinimi çatdırdım.

Ey Zaratuştra! Mən Alim Ahura ona dedim: Ey Vivahvantın oğlu gözəl Yima, dinimi yayıb təbliğ etməyə razı ol!

Ey Zaratuştra! Gözəl Yima Mənə belə dedi: Mən dini yayıb təbliğ etməyə hazır deyiləm.

Ey Zaratuştra! Mən Alim Ahura ona dedim: Ey Yima! Sən dinimi yayıb təbliğ etməyə razı deyilsənsə, o zaman, yaratdığım canlı məxluqları yetişdirib artırmağa və onları qoruyub müdafiə etməyə razı ol!

Ey Zaratuştra! Gözəl Yima Mənə belə cavab verdi: “Mən Sənin yaratdığım canlı məxluqları yetişdirib artırmağa və onları qoruyub müdafiə etməyə razıyam. Mənim hakimiyyətim altında nə soyuq külək, nə şiddətli is-

tilik, nə xəstəlik, nə də ölüm olacaqdır.

Mən Alim Ahura, ona, iki alət çatdırdım: qızıl buynuz (və ya tütək) və qızıl qamçı. Yima iki gücü ələ aldı (Fragard 2. 1-7).

Bu ayələr açıq şəkildə “aka mainyu”nun “daeva” olduğu, onun Vivahvantın oğlu Yimənin fikrinə sirayət edərək günah etməsinə və əbədiyyətdən, xoşbəxt həyatdan məhrum olmasına səbəb olduğu bildirilir.

Videvdat mətnindən görüldüyü kimi, Yima Ahura tərəfindən seçilən ilk peyğəmbər olmasına baxmayaraq, peyğəmbərlik missiyasını icra etməkdən imtina edir və yalnız bir hökmdar kimi öz missiyasını yerinə yetirməyə razı olur. Orta fars mənbəsi olan “Ağlın Ruhunun Mühakimələri” (Dadestan-i menoq-i xirəd) əsərində Ahuranın Yimanı ölümsüz yaratdığı, Əhrimənin isə, onu dəyişdirdiyi [10, s. 91], sonradan Yimanın qürurlandığı, özünü dünyanın yaradıcısı kimi təsəvvür etdiyi və cəhənnəmə atıldığı deyilir [8, s. 75].

Qataların bu ayələrini sinkerik şəkildə filoloji, teoloji və fəlsəfi kontekstindən təhlil etsək, çox dərin nəticələrə gələ bilərik. Bunlar, bizə ilkin zərdüştülüynün mahiyyətini müəyyənləşdirməyə imkan verir. Bunu, bir neçə kontekstdə izah etmək lazımdır.

Əhrimən nəyə görə Daeva kimi səciyyələndirilir? Daeva və ya daevalar kimdir?

Qataların “aka manah” və “aka mainyu” (şər niyyət, pis niyyətli) isimləri tələffüz olunur (yasna 32.5). Bu isimlər, insanları öz tərəfinə çəkmək istəyən daevaların (daeva, divlər) “şər fikir”, “şər niyyətləri” ilə bağlı anlayışlardır. “Angra mainyu” (“Ahuranın Ruhuna qarşı çıxan”) ilk şər substansiyası olsa da, onun neqativ funksiyalarını yerinə yetirən bütün şər niyyətli (aka manah) şüurlu varlıqlar da, onunla eyniyyət təşkil edirlər. Bu baxımdan, Qatalarda onlar arasında qırmızı sərhəd mövcud deyildir. Qatalarda “pis niyyətlə şər əməllər törədənlər (ahyā šyaothanāiš akāt ā šyas manəḥō – yasna 47.5)” adi insanlardır. Xüsusilə, bu insanlar, Ahuranın Zaratuştra vasitəsilə göndərdiyi vəhyələrə “itaət etməyən pis niyyətli insanlar” (asruštīm aqəmčā manō – yasna 33.4) və “pis niyyəti seçmiş bütprəstlərdir.” (daēvas: hyaṭ vərənātā acištəm manō – yasna 30.6).

Onlar barədə Qatalarda deyilir: “Siz ey bütprəstlər! Siz hamınız şər fikrin əsərlərisiniz” (aṭ yūš daēvā vīspāḥhō akāt manəḥō stā ciθrəm - yasna 32.3). Yəni, Qatalarda bizə göstərilir ki, ilk dəfə Ahuraya qarşı çıxmaqla

bütpərəstliyin (özünə sitayişin) təməlini qoyan angra mainyu (Əhrimən), bu ənənəni davam etdirən bütpərəst insanların fikir, söz və əməllərində yaşayır. Sonrakı dövrün zərdüştüləri cahillik və aldanma nəticəsində, Qatalarda olan “şər” ideyasını yanlış başa düşmüşlər.⁹

Qatalarda keçən “daeva” anlayışının leksik mənşəyi çox qədimdir. Bu söz, Zaratuştraya qədər arilər və onlara qohum olan xalqlar arasında geniş yayılmışdır. Hindarilər “ışıqlı, parlaq, səmavi” mənasını verən “daeva” adı altında öz tanrılarını (Mitra, Varuna, Apam Napat, Aqni və s.) çağırırdılar. Maraqlıdır ki, arilərin digər qrupu (hansılar ki, İrana köçəndən sonra İran ariləri kimi tanındılar və baxış sistemləri öz əksini Avestada tapdı) “daeva” terminini şər kimi səciyyələndirdikləri halda, hindarilərin daeva tanrılarını (Mitra, Varuna, Apam Napat, Aqni və s.) Avestaya yerləşdirdilər və onları Asura tanrıları adlandırdılar. Bu nə deməkdir?

Vedaların öz məzmununa görə, ən qədimi olan Riqveda mətnlərində deva və asura qarşılıqlı açıq gönürür. Lakin sonrakı dövrlərdə meydana çıxan Veda mətnlərindən fərqli olaraq, bu qarşılıqlı sərt deyil, bir qədər yumşaq xarakter daşıyır. Yəni, Riqvedada bəzi tanrılar həm asura, həm də daeva kimi səciyyələndirilir (Varuna, Mitra). Lakin sonrakı dövrlərdə yazıya köçürülən Vedalarda (Yacurveda, Samaveda, Atharvaveda) və Avestada daeva və asuralar arasında sərt ayrılma vardır. Bu, onu göstərir ki, bir mədəni mühitdə olan və eyni dəyərləri, baxışlar sistemini daşıyan ari tayfaları birdən bir-biri ilə qarşılıqlılaşmaya başlayır və parçalanırlar. Çünki onların baxışlarında ciddi fərqlilik meydana çıxır. Bu, Zaratuştranın meydana çıxması və onun bütün tanrılara sitayişin yanlış olduğunu ortaya qoyması ilə bağlı ola bilər. Çünki Zaratuştra Qatalarda “daeva” anlayışını “şər” mənasında

⁹Avestanın Qatalardan başqa olan hissələrində, Qatalarda “şər” ilə əlaqəli anlayışlar (pis fikir, söz və əməl, quraqlıq, ölüm, qəzəb və s.) personallaşdırılır və fərqli substansiyalar kimi təqdim olunur. "Kiçik Avesta"-da (Yəşt 19.46) bildirilir ki, Akəm Manō, Aəşma, Azi Dahak və Spityura “Xvarənah sahibi olmaq uğrunda və Ahuraya qarşı mübarizədə Angra mainyu”nun köməkçiləridir: vohu manah (xoş niyyət) – akem mana (pis niyyət), xşatra vairyā (adil idarəçilik) – saurva (rəzillik), spənta armaiti (pak möminlik) – taromaiti (təkəbbür), haurvatat (vəhdət) – taurvi (xəstəlik), amərətāt (əbədiyyət) – zaurvi (ölüm), sraoşa (itaət) – aəşma (möminlərə qarşı qəzəb). Pəhləvi mənbələrində qaranlıqdan gələn Akoman (Akəm Manō) Ahriman (angra mainyu) tərəfindən yaradılan ilklərdən biridir (Mitra, Varuna, Indra və s.).

ifadə edir. “Daeva” termini “işıqlı, parlaq, səmavi” mənasını verdiyini nəzərə alaraq deyə bilərik ki, qədim arilər və onlara qohum olan hindavropa xalqları “Günəş” və onunla bağlı parlaq səmavi-astral varlıqları, gündüzü və tanrını,¹⁰ daeva kimi səciyyələndirmişlər. Ancaq, onlar, həm də “şər” başlanğıcını eynimənşəli terminlərlə ifadə edirlər (дьявол, демон). Bu onu göstərir ki, ilkin zərdüştülüüyü qəbul edən xalqlar üçün, “daeva” konkret olaraq bütperəstliyin, şərin əlaməti idi. Onlara bir çox irandilli və türkdilli xalqları aid etmək olar.¹¹ Əhəməni şahları da öz yazılarında devlərə (bütlərə) itaət edənlərə qarşı çıxdıqlarını və onların məbədlərini dağıtdıqlarını bildirirlər.¹² Sonrakı dövrlərdə bu xalqlar arasında bütperəstlik (daeva tanrılarına inam, çoxtanrıçılıq) yenidən bərpa olunsa da, “daeva, div” anlayışları öz neqativ məzmununu itirmədi. Lakin, zərdüştülüüyü qəbul etməyən və bütperəstlik inancında qalan xalqlar üçün, daeva “tanrı, gözəllik, işıq” ilə səciyyələnmişdir. Xristianlığın qəbul edilməsi ilə xristian yunanlar, əvvəlki antik fəlsəfədə pozitiv mənada işlənən “daymon” (vicdan, daxili səs, ilahi

¹⁰Hindavropa dillərində bu kökdən əmələ gələn sözlər həm “tanrı, ilahi”, həm də “işıqlı gün, gündüz, gözəllik” mənalarda işlənmişdir. Sanskritcə “dyaus”, qaraçı dilində “del, devata” (tanrı), ingiliscə “divine, deity” fransızca “dieu”, ispanca “diosu”, italyanca “dio”, litva “dievas”, Latviya “dievs”, Prusya “deiwas”, almanca “tivaz”, latınca “deus” (“tanrı”) və divus (“ilahi”), rusca “дива” – “ilahi gözəllik”, “день” (gün). Maraqlıdır ki, ruslarda “deva, divo, diviy” – “şeytani gözəllik, qadm, əcnəbi” anlayışları ilə əlaqəlidir.

¹¹“Daeva” sonrakı dövrlərdə “div, diva, deva” kimi tələffüz olunmuşdur. Bu termin, bir çox xalqların dilində “şər ruh, şər varlıq” kimi səciyyələndirilir: türk xalqlarında (azərbaycan, başqırd, tatar və s.), irandilli xalqlarda, qismən slavyanlarda, Qafqaz mifologiyalarında (gürcü, osetin və s.). Azərbaycanda “Məlik Məmməd” nağılında divlərin insanlardan uzaq və qaranlıq yerlərdə (yerin altında və mağaralarda) yaşadıklarına və gözəl qızları (deva-daeva-işıqlı, qızılı) oğurlayıb öz yanlarında saxladıklarına aid məlumatlar vardır. Görünür, zərdüştü və masdayasna təliminin geniş yayıldığı coğrafiyada, digər yad tanrılara sitayiş edən bütperəstlər təqib olunmuş və onlar ucqar dağ yerlərində özlərinə məskən tapmışlar. Əhəməni şahı Kserksin divlərə qarşı savaşa elan etməsi də dediklərimizi təsdiq edir.

¹²Əhəməni şahı Kserks deyir: “Bu ölkələr arasında əvvəllər də devalara (daiva) ibadət edənlər vardır. Sonra Ahura Mazdanın iradəsi ilə bu dev (daiva) məbədinə dağıtdım və elan etdim: "Devalara itaət etməyin!" Əvvəllər devalara sitayiş olunduğu yerdə, mən doğru mərasimlə Arta ilə birlikdə Ahura Mazdaya ibadət etdim.” [<https://lrc.la.utexas.edu/eieol/aveol/100>].

səs) anlayışına yeni “şər” mənası verdilər (İblisin səsi, şər ruh).

Görünən odur ki, Zaratuştranın dinini qəbul edən arilər (irandilli və türkdilli xalqların ortaq mədəni birliyini ifadə edir) digərlərindən ayrılaraq öz cəmiyyətlərini qurmuş, oturaq həyat tərzinə keçmiş və bütpərəst köşəri arilərlə (daeva) savaşımlar. Zaratuştra “daeva” termini altında həmçinin, buna işarə edir. Çünki Qatalarda “airyaman” (yasna 40.3-4) anlayışı, irqi anlayış deyil, dini icma, dini qardaşlıq institutunu ifadə edən anlayışdır. Bunu, həmçinin, Qatalarda ittifaq, dini icma, qardaşlıq” mənalarda istifadə olunan digər anlayışlar da təsdiq edir (haxman, hitav, haçənay, haetahya). Eyni zamanda, Zaratuştranın Qatalarda sevimli Tura tayfalarından öyük rəğbətlə bəhs etməsi bir daha təsdiq edir ki, Zaratuştranın dinini qəbul edənlər və onun dini icmasına (airyaman, ari birliyi) daxil olanlar arasında irandilli tayfalarla yanaşı, türkdilli tayfalar da olmuşdur.

İlk lənətlənmiş “angra-mainyu” Qatalarda öləri şəkildə qeyd olunsada, sonralar zərdüştülər ona yeni dini-fəlsəfi mənalara yüklənmiş və onu “Əhrimən” kimi obrazlaşdıraraq mifləşdirmişlər. Qataların ilkin xeyir və şər bərədə etik dünyagörüşü sistemi öz kontekstindən çıxarılaraq, Babil mifoloji-etik baxışları çərçivəsinə salınmış və Zurvanizm təlimi adı altında ortaya çıxmışdır.

Lakin, sonrakı dövrlərdə meydana çıxan zərdüştülük mətnlərində Əhrimən şər tanrısı kimi xeyir tanrısı Ahuraya qarşı çıxır. Yəni, sonrakı zərdüştülükdə şər tanrılaşdırılır və o, yaradıcılıq funksiyasına malik olmayan şər tanrısı kimi Ahuranın yaratdığı bütün varlıqları xeyirdən şərə döndərməyə çalışır. Avestada və orta əsr zərdüştülük mənbələrində şərin metafizik aləmdə, təbiət və cəmiyyətdə təzahür formaları təsnif olunur (şər divlər-daevalar, ölüm, quraqlıq, xəstəlik, qaranlıq, bərəkətsizlik, zəhərli bitkilər, bəzi vəhşi heyvanlar, bəzi həşəratlar, bəzi xalqlar, qeyri-mazdaistlər, bəzi ölkələr). Dünya, xeyir və şərin toqquşma, mübarizə meydanıdır. Bu mübarizədə Əhrimənin tərəfdarları (divlər-daevalar, türklər, qeyri-mazdaistlər) ilə Ahuranın tərəfdarları (peyğəmbərlər, iran şahları, mazdaistlər) iştirak edirlər. Dörd tsiklədən ibarət olan 12 minillik mübarizə xeyirin şərdən ayrıldığı qiyamət gününədək (fraşokereti – ayrılma günü) davam edəcək və xeyirin şər üzərində tam qələbəsi ilə nəticələncəkdir.

Avestada və orta əsr zərdüştülük mənbələrində xeyir və şər anlayışları, İbrahimi dinlərdən fərqli şəkildə ortaya qoyulur. Yəni, zərdüştülük təli-

mində şəx əxlaqi dualizm kontekstindən çıxarılar, ontoloji dualizm kontekstinə salınır. Bəzi, təbiət hadisələri və varlıqlarının şəx ilə eyniləşdirilməsi (qaranlıq, zəhərli bitkilər, bəzi vəhşi heyvanlar, bəzi həşəratlar, bəzi xalqlar və s), bunu deməyə əsas verir. Düşünürük ki, zərdüştlüyün məhz bu kontekstdə şərh olunması, Əhəməni, Sasani imperiyaları dövründə Zurvanizm təliminin dövlət ideologiyası səviyyəsində təbliğ olunması ilə bağlı olmuşdur.

Qatalarda olduğu kimi (“angra” – “qarşı çıxan”), Yəhudilikdə də zəif personlaşdırılmış şəx ruh tanrıya “qarşı çıxan, onun yoluna düşmən kəsilən” (ha-satan) mənasında işlənir. Bu mənada, “angra mainyu” ilə “satana” anlayışları mənacə üst-üstə düşür. Deməli, İslam dinində işlənən Şeytan anlayışı da eyni məşədəndir. Çünki Quranda işlənən “şeytan” sözü, Tövratda olan “satan” sözü ilə həm forma, həm də məzmun baxımından eynidir. Xristianlarda Tövratdan çıxış edərək, tanrıya “qarşı çıxan” substansiyani “satana” anladırırlar. Demək olar ki, şəx ruhun hər dörd dində (zərdüştlük, yəhudilik, xristianlıq, islam) adı və fəaliyyəti bir mənadan (tanrının əmrinə “qarşı çıxan”) irəli gəlir.

Bibliyada satana ilk dəfə “ölüm” gətirən, Adəm və Həvvanın günahatmasına və onların cənnətdən qovulmasına səbəb olan günahkar mələk kimi səciyyələndirilir. Eynilə, Quranda da, İblis, eyni funksiyaları yerinə yetirir. Fərqli cəhət odur ki, Quranda o, nurdan yaradılan mələklərdən deyil, tustüsüz oddan (enerjidən) yaradılan cinlərdən hesab edilir. Biz, bununla bağlı olaraq Qatalara diqqət yetirəndə görürük ki, orada da, ilk peyğəmbər olan Yimə və onun qadını Yiməkin günaha batmasına nail olmaqla, onlara ölüm gətirir və onların əbədiyyətdən (əbədiyyət yurdu olan cənnətdən) qovulmasına səbəb olur.

Qatalarda təsadüf olunmasa da, sonrakı zərdüştlükdə “angra mainyu” (Əhrimən) bəzi heyvan və mifik obrazlarla eyniləşdirilir. Xristianlıqda da Satananın bəzi real və mifik heyvanlarla, fərqli anlayışlarla (ilan, levianfan, əjdaha, zalım mələk, şəx ruh, günahkar, dünya hökmdarı, insan düşməni) eyniləşdirilməsinə və əlaqəsinə təsadüf etmək olar.

Xristianlıqda Satananın Yer üzərində hakimiyyət qurduğu və Yer in üstündə geniş imkanlara sahib olduğu bldirilir. Buna görə də, xristianlıqda dünya şəx ilə eyniləşdirilərək asketizmə və Hz. İsanın dönməsi ilə xilas fəlsəfəsinə yol açır (Buddizm, İnduizmdə olduğu kimi). Bibliyada Satana Hz.

İsaya deyir: “Bütün bu krallıqlar və onların şan-şöhrəti üzərində sənə güc verəcəyəm, çünki onlar mənə verilmişdir. Mən onu, istədiyim hər kəsə verirəm.” (Luka 4:6).

Lakin, Zərdüştülükdə Əhrimənin rolu Qatalarda məhdudlaşdırılır. Quranda olduğu kimi, Qatalarda da dünyanın xeyir və şərin mübarizə meydanı olduğu bildirilir. İnsanların axirəti, məhz bu mübarizə vasitəsilə müəyyənləşir. Burada, şər ruh, xristianlıqda olduğu kimi, Tanrıya qarşı duran bir başlanğıc kimi deyil, əksinə, onun iradəsi ilə Yer üzərində məhdud vəzifə daşıyan bir substansiya kimi iştirak edir.

Qeyd etdiyimiz kimi, Qatalarda “angra mainyu” şər daeva (yəni, “ışıqlı, parlaq”) kimi tanınır. Yəni, Zaratuştraya qədər bütperəst arilərin sitayiş etdikləri daeva tanrıları, əsasən Günəş və digər astral tanrılar olmuşdur. Buna görə də, “ışıqlı, parlaq” epitetləri bütperəstlik üçün pozitiv başlanğıc kimi dəyərləndirilmişdir. Lakin, Zaratuştraya görə, “ışıqlı, parlaq” Günəş və digər astral tanrılara sitayiş, insanları həqiqəti dərk etməkdən uzaqlaşdırır və onların cəhalətə qərq edir. Buna görə də, zərdüştülükdə mənəvi işıqlılığa qarşı çevrilən dünyəvi işıqlılıq (daeva) şərin əlaməti kimi bilinir.

Əhdi-cədid mətnlərində Satana “ışıqlı” epiteti ilə tanınır və buna görə də şimşək (Luka 10.8), Dan ulduzu (Lusifər), işıq mələyi (2 Kor. 11.14) ilə eyniləşdirilir. Orta əsrlərdə Satananın Lusifer (“Dan ulduzu”) ilə eyniləşdirilməsi, paradoksal hal yaradır. Çünki Hz. İsa ilə Lusifer obrazları “Dan ulduzu” anlayışında birləşirlər. Halbuki, ilkin xristianlıqda Hz. İsa qeyri-maddi mənəvi işıq (Vəhy 22.16, 2 Pyotr 1.19) ilə eyniləşdirilir.

Quranda İblis sözünün yunancada işlənən “diabolos” (rusca: dyavol) sözündən keçdiyi bildirilir [Jeffrey, s. 47; EI, II, 351]. Bu söz, xristian ərəblərə keçmiş və oradan da cahiliyyə ərəbləri arasında yayıla bilərdi. Yəni, cahiliyyə ərəblərinin dilində “İblis” kimi tələffüz olunan “diabolos” obrazı məlum idi (həmçinin, yəhudilər arasında geniş işlənən “satan” anlayışı). Bu baxımdan, İslam dinini yayıldığı dövrdə ərəblər həm “İblis”, həm də “şeytan” anlayışları ilə tanış idilər. Əgər yunan “diabolos” anlayışının ərəb tələffüzünü “İblis” hesab etsək, o zaman deyə bilərik ki, “İblis” anlayışı ilə Avestadakı “daeva” anlayışları eyni mənşəyəndirlər. Çünki yunanlarda “diabolos” ilə Avestadakı “daevas” anlayışları eynimənşəli olub, “ışıqlı, parlaq” Günəş və astral tanrılar kultu ilə bağlıdırlar.

Buradan maraqlı bir nəticə ortaya çıxır ki, İbrahimi dinlərdə və zər-düşütlükdə eyni funksiyaları yerinə yetirən, məzmunca eyni mənəni ifadə edən “şər ruh” (angra mainyu, daeva, satana, iblis, şeytan) nəyə görə işıqlı, parlaq” epitetləri ilə tanınır? Şər ilə parlaq, işıqlı epitetləri nədə uzlaşır?

Bu suala ilk öncə İbrahimi dinlərdə cavab tapmağa çalışaq və sonra Qatalara müraciət edərək.

İbrahimi dinlərdə Hz. Adəmin yaradılışı və peyğəmbərliyi dövrünə qədər insan cəmiyyətlərinin mövcud olduğuna dair dəlillər mövcuddur. Lakin, Hz. Adəm, əvvəlki insanlardan fərqli bir fiziki və mənəvi struktura malikdir. Bu fərqliliyin təməlinə nitq dayanır. Şüurlu insan kimi sciyyələndirilən “homo sapiens” yeni tip insanın başlanğıcı hesab edilə bilər.¹³ Hz. Adəmin ən böyük ilahi möcuzəsi, ilahi vəhyələr ilə aşkar olan ilk dil fenomeni idi. Hz. Adəm ilk dəfə insanlara dil öyrətdi və onları sadə simvolik telepatik ünsiyyətdən, mürəkkəb fəlsəfi verbal ünsiyyətə dəvət etdi. Vəhyin dilində danışmış düşüncələr, telepatik ünsiyyətin letargik yuxusundan ayıldılar və yeni bir insanlığın, yeni bir tarixi layihənin başlanğıcını qoydular. Eynilə, Avesta mətnlərində də Yima ilk insan deyil, ilk peyğəmbər kimi tanıdılır. O, insanlara bilik öyrədir və yeni bir sivilizasiyanın əsasını qoyur. Burada paralellər çoxdur.

Bu hadisədən sonra İblis, Hz. Adəmə qarşı çıxaraq, insanların, cinlərin bir qismini öz ətrafında topladı və onun tərəfdarlarına qarşı qiyamətədek mübarizə aparacağını elan etdi. Allah, ona bu yeni tarixi layihədə iştirak etməyə icazə verdi. Beləliklə, tarix, haq ilə batilin savaş meydanına çevrildi. Bütün peyğəmbərlər Hz. Adəmin yolunu davam etdirərək, sözü ilahi semantikasını, ilahi hikmətini ortaya qoyduqları halda, İblis öz tərəfdarları ilə sözü öz ilkin ilahi semantikasından ayıraraq, onu, mənadan uzaq bir sosial ünsiyyət vasitəsinə çevirdilər. İlahi semantikadan məhrum olan və ya yanlış mənalarla yüklənən söz və anlayışların həqiqi mənə yükü şüura qapalı qalır. Qapalı şüur, ətraf ələmlə əlaqə qura bilmədiyi üçün, yuxuya dalır və belə-

¹³Allah Hz. Adəmi tək yaratmamış və onu halal bildiyi Hz. Həvvanı da yaratmışdır. Yerdə konkret bir məkanda yerləşən cənnət bağında (Bibliyada “Ədən bağı”) onlardan başqa digər insanlar və ya insanabənzər varlıqlar da olmuşdur. Çünki Hz. Adəm onlara peyğəmbər olaraq göndərilmiş və onları doğru yola dəvət etmək üçün vəzifələndirilmişdir. Əks təqdirdə, onun peyğəmbərliyinin də bir mənəsi qalmazdı. Digər tərəfdən, Hz. Adəmin Quranda “xəlifə” adlandırılması bunu təsdiq edir.

liklə, cəmiyyət ilə metafizik imkanlar arasında nurani siqnallar zəifləyir. Bu özünü, cəmiyyətin içində cəhalətin genişlənməsində, qəflətin artmasında biruzə verir. Bu cür durum, cəmiyyəti idarə edən hakim təbəqələrin (hökmdarlar, kahinlər, elitalar) daima mənafeyinə xidmət etmişdir. Bu baxımdan, İblis, cəmiyyətin maddi dünyası, hakim təbəqələri, yanlış ideologiyalarında özünü daha çox reallaşdırmağa imkan tapmışdır. Deməli, İblis, öz maddi “parlaq, işıqlı” epitetləri ilə insanları “mənəvi işıqdan, nurdan” ayıran bir fenomenidir. Bu fenomen, özünü dünyanın aldadıcı vüsnkarlığında təcəssüm etdirməklə, insanları həqiqi mənadan, hikmətdən, idrakdan məhrum edir və onları yanlış istiqamətə yönəldir.

Nəticələr. Biz bu mövzuda konkret olaraq Qataların etik dünyagörüşünün təməlinə dayanan xeyir və şər anlayışlarının fəlsəfəsini nəzərdən keçirdik. Qataların etik ideyalarını İbrahimi dinlərin etikası ilə müqayisəli şəkildə təhlil etdik. Burada, xeyir və şərin ontologiyası, insan varlığında xeyir və şər substansiyalarının mahiyyəti, Əhrimən fenomeni, ilkin günah fenomeni, iradə azadlığı mövzusu əsas müzakirə obyektinə olmuşdur.

Apardığımız araşdırmalar göstərdi ki, Qatalar ilə İbrahimi dinlərin etik baxışları arasında paralellər həddən artıq çoxdur. Bu paralellik, onların mədəni baxımdan bir-birinə təsir etməsi ilə deyil, onların hər birinin ayrıca ilahi vəhy əsərləri olması ilə bağlı olmuşdur. Onlar arasında müşahidə olunan ziddiyyətli məqamlar isə, ilkin mətnlərin sonrakı dövrlərdə təhrif olunması ilə bağlı idi.

Qatalarda Xeyir ontoloji bir başlanğıcdır. O, birbaşa substansional olaraq Ahuranın pak ruhu (spənta mainyu) ilə əlaqəlidir. Ahura, öz ruhu ilə bütün varlığı yaradan və idarə edən mütləq xeyirxah başlanğıc kimi, şərin yaradıcısı ola bilməz. Onun tərəfindən yaradılan hər şey, xeyir ilə əlaqəlidir. Xeyirin antipodu olan şər ontoloji başlanğıca və yaradılış qabiliyyətinə malik olan bir şey deyildir. O, sadəcə, Ahuranın xeyirinin inkarı müstəvisində və Ahuranın insanlara bəxş etdiyi iradə azadlığı nəticəsində meydana çıxır. Ahura tərəfinin yaradılan Əhrimən və insanlar iradə azadlığına malik olduqları üçün, öz fikir, söz və əməlləri ilə şər fenomenin ortaya çıxmasına şərait yaradırlar.

Әдәбиyyat:

1. Albert J. Carnoy, "Iranian Mythology," in Louis Herbert Gray, ed., *The Mythology of All Races VI*, Boston, 1917; repr. New York, 1964, s. 304-19.
2. Arthur B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, 2 vols., Cambridge, 1925.
3. Bodewitz H. W. "The Dark and Deep Underworld in the Veda," in Joel P. Brereton and Stephanie W. Jamison, eds., *Indic and Iranian Studies in Honor of Stanley Insler on His Sixty-Fifth Birthday*, JAOS 122, 2002, s. 213-23.
4. Christian Bartholomae. *Altiranisches wörterbuch*. Strassburg verlag von karl j. Trübner 1904.
5. Christian Bartholomae. *Die Zendhandschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München, Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis I/7: Codices Zendicos Complectens*, Munich, 1915.
6. Gershevitch Ilya. "Old Iranian Literature," in *Handbuch der Orientalistik I: Der Nahe und der Mittlere Osten IV: Iranistik 2: Literatur 1*, Leiden, 1968, s. 1-30.
7. Mary Boyce and Frantz Grenet. *A History of Zoroastrianism III: Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, Leiden, 1991.
8. *Авеставрусских переводах*. СПб, 1997.
9. Емельянов В. В. Шарль Фоссе и ассирийская магия // *Ассирийская магия*. — Евразия, 2001.
10. *Зороастрийские тексты*. СПб, 1997.
11. Крамер С. Н. *История начинается в Шумере / Пер. Ф. Л. Мендельсона*. — М.: Главная редакция восточной литературы, 1965.
12. <https://lrc.la.utexas.edu/eieol/aveol/100>
13. <http://www.rondon.org/qout-100622163112>

References:

1. Albert J. Carnoy, "Iranian Mythology," in Louis Herbert Gray, ed., *The Mythology of All Races VI*, Boston, 1917; repr. New York, 1964, s. 304-19.
2. Arthur B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, 2 vols., Cambridge, 1925.
3. Bodewitz H. W. "The Dark and Deep Underworld in the Veda," in Joel P. Brereton and Stephanie W. Jamison, eds., *Indic and Iranian Studies in Honor of Stanley Insler on His Sixty-Fifth Birthday*, JAOS 122, 2002, s. 213-23.
4. Christian Bartholomae. Altiranisches wörterbuch. Strassburg verlag von karl j. Trübner 1904.
5. Christian Bartholomae. *Die Zendhandschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München*, Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis I/7: Codices Zendicos Complectens, Munich, 1915.
6. Gershevitch Ilya. "Old Iranian Literature," in *Handbuch der Orientalistik I: Der Nahe und der Mittlere Osten IV: Iranistik 2: Literatur 1*, Leiden, 1968, s. 1-30.
7. Mary Boyce and Frantz Grenet. *A History of Zoroastrianism III: Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, Leiden, 1991.
8. Avesta v russkikh perevodakh. SPb, 1997.
9. Yemel'yanov V. V. Sharl' Fosse i assiriyskaya magiya // *Assiriyskaya magiya*. — Yevraziya, 2001.
10. Zoroastriyskiye teksty. SPb, 1997.
11. Kramer S. N. *Istoriya nachinayetsya v Shumere / Per. F. L. Mendel'sona*. — M.: Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1965.
12. <https://lrc.la.utexas.edu/eieol/aveol/100>
13. <http://www.rodon.org/qout-100622163112>

Zeynəddin Müsənnif oğlu Şabanov

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu,
aparıcı elmi işçi, fə.l.f.d., dosent

Ünvan: Bakı, Azərbaycan, A.M.Şərifzadə küç.12, mən.13

Tel: +994506315790

E-mail: zeynaddin.shabanov@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4102-6250>

MİLLİ-MƏNƏVİ DƏYƏRLƏRİN FORMALAŞMASI KOMPLEKS PROSES KİMİ

Xülasə

Məqsəd və vəzifələr. Məqalədə milli-mənəvi dəyərlərin fəlsəfi məzmunu açılır, dəyərlərin formalaşması tarixinə nəzər salınır, ayrı-ayrı filosof və mütəfəkkirlərin dəyərlər haqqındakı fikirlərinə münasibət bildirilir. Milli-mənəvi dəyərlərin millətin inkişafındakı rolu araşdırılır, cəmiyyətə xas olan dəyərlərin təhlili verilir. Bu zaman tanınmış Azərbaycan filosof və tədqiqatçılarının fikirləri də öyrənilir. Milli-mənəvi dəyərlərin, ənənələrin qorunub saxlanılması və daim inkişaf etdirilməsi Azərbaycanın dövlətçilik siyasətində üstünlük verdiyi məsələlərdən olması xüsusilə qeyd olunur.

Azərbaycan öz daxili və xarici siyasətini yeni siyasi-tarixi şəraitə, müasir tələblərə uyğun olaraq, xalqın tarixi və mədəni ənənələrinə, dininə, dilinə milli-mənəvi dəyərlərinə istinad edərək həyata keçirdiyi bildirilir.

Bildirilir ki, hər bir xalqın mədəniyyətinin inkişafında, milli şüurunun formalaşmasında tarixən yaranmış milli-mənəvi dəyərlər əhəmiyyətli rol oynayır. Hər bir xalqın milli-mənəvi dəyərlərini şərtləndirən dil, din və adət-ənənə onun mənəvi aləminin formalaşmasına həlledici təsir göstərən amillərdəndir. Hər hansı bir ölkədə xalqın mənəvi dəyərlərinin və mədəniyyətinin inkişaf etdirilməsi vətəndaşların milli birliyinin təmin olunmasına xidmət etdiyi qeyd olunur.

Dəyərlər yaradıcı, fəallığı artırma, davranışı tənzim etmə, müəyyən şəxsiyyət tipini formalaşdırmaq qabiliyyətinə malikdir. Dəyərlər tələbat, mənafə, məqsəd və ideallar ilə ayrılmaz əlaqədə çıxış edir. Cəmiyyət inkişaf etdikcə müəyyən dəyərlər öz əhəmiyyətini itirərək yeniləri ilə əvəzlənir,

yəni dəyərlərdə transformasiyalar baş verir. Bu təkcə ayrıca götürülmüş bir cəmiyyətə deyil, ümumilikdə bütün cəmiyyətlərə aid edilir. Məqalədə bu cəhət də araşdırılır ki, bazar münasibətlərinin formalaşması, hüquqi dövlətin qurulması, xüsusi mülkiyyətin mövcud olması şəxsiyyətin sosiallaşması prosesində dəyərlərin rolunun yenidən mənalandırılmasını tələb edir. Bununla belə müəllifin fikrincə, şəxsiyyətin həyatı üçün əhəmiyyətli hesab olunan dəyərlərin itirilməsi çox vaxt onu stress vəziyyətinə gətirib çıxarır və şəxsiyyətin ümumi inkişafına güclü mənfi təsir göstərmiş olur.

Məqalənin yazılmasında əsas məqsəd milli-mənəvi dəyərlərin formalaşması prosesinin araşdırılması, ayrı-ayrı filosofların bu məsələyə münasibətinin öyrənilməsidir.

Metodologiya. Tədqiqat zamanı sistem yanaşma və müqayisəli təhlil metodlarından istifadə edilmişdir.

Problemin işlənmə dərəcəsi. Hazırda fəlsəfi-sosioloji ədəbiyyatda dəyərlər probleminin tədqiqinə diqqətin artması müşahidə olunur. Nəticədə bu anlayışın məzmununun geniş mənada götürülməsi özünü göstərir. Filosofların dəyər anlayışına münasibəti müxtəlif olmuşdur. Onların fikirləri bəzən üst-üstə düşür, bəzən isə tamamilə fərqlənir. Belə ki, bir qrup filosofun dəyər adlandırdığı hadisə digərləri tərəfindən təkzib olunub. Elmi ədəbiyyatda, dəyərlər, onun məzmun-mahiyyəti, təsir edən amillər haqqında maraqlı fikirlərə rast gəlmək mümkündür. Belə ki, tanınmış sosioloq, filosof-mütəfəkkirlər və tədqiqatçılardan İ.Kant, G.V.Hegel, A.Maslou, A.Veber, Doktor Əl-Falah, Z.Göyüşov, İ.Məmmədzadə, S.Xəlilov, Ə. Abbasov, Q.Abbasova, M.Rzayev, Z.Ağayeva, T.Əfəndiyev, N.Abbasov, Q.Allahverdiyev, A.Həsənov, A.Əhmədov, Ş.Musayeva, S.Arslan, Ü.Mehraliyeva və başqalarının maraqlı yanaşmaları və fikirləri olmuşdur.

Elmi yenilik. Məqalənin elmi yeniliyi milli-mənəvi dəyərlərin formalaşmasına təsir edən əsas səbəblərin, milli-mənəvi dəyərlərə xas olan elementlərin ətraflı elmi təhlilinin verilməsidir.

Nəticə və təkliflər. Xalqımıza məxsus olan milli-mənəvi dəyərlərin qorunmasında hamı öz məsuliyyətini dərindən başa düşməli, hərəkət və davranışına cavabdehlik daşımalı, öz mənəvi borcunu yerinə yetirməlidir. Belə ki, milləti, xalqı yaşadan onun dəyərləri, mədəniyyəti, amallarıdır. Vərislik prinsipi əsasında formalaşaraq dövrümüzdə qədər gəlib çatmış mütərəqqi dəyərlərimizin hifz olunmasına yüksək səviyyədə səy göstərməli,

maarifləndirmə işi aparmalı, təbliğatımızı genişləndirməliyik. Bu proses icimai həyatın bütün sahələrində - ailədə, uşaq bağçasında, orta və ali məktəbdə, iş yerlərində, kollektivlərdə, QHT-lərdə, KİV-lərdə və sosial şəbəkələrdə zəruri səviyyədə təşkil edilməlidir, statusundan asılı olmayaraq hamı bu işə öz töhfəsini verməlidir.

Açar sözlər: milli-mənəvi dəyər, milli şüur, qloballaşma, fəlsəfə, etika, əxlaq, tədqiqat.

УДК - 316.33

Зейнаддин Мусанниф оглу Шабанов

вед.н.с. ИФС НАНА

д.ф.по филос., доцент

Адрес: ул.А.М.Шерифзаде 12, Баку, Азербайджан

Тел: +994506315790

E-mail: zeynaddin.shabanov@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4102-6250>

ФОРМИРОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНЫХ И ПРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ КАК КОМПЛЕКСНЫЙ ПРОЦЕСС

Резюме

В статье раскрывается философское содержание национальных и духовных ценностей, рассматривает историю формирования ценностей, а также выражает взгляды отдельных философов и мыслителей на ценности. Изучается роль национально-нравственных ценностей в развитии нации, анализируются ценности общества. В то же время изучаются мнения известных азербайджанских философов и исследователей. Особо отмечается, что сохранение и постоянное развитие национально-нравственных ценностей и традиций является одним из приоритетов государственной политики Азербайджана. Азербайджан проводит свою внутреннюю и внешнюю политику в соответствии с новыми политическими и историческими условиями, современными требованиями, ссылаясь на исторические и культурные традиции, религию, язык и национально-духовные ценности народа. Раскрывает-

ся, что исторически сложившиеся национально-нравственные ценности играют важную роль в развитии культуры каждой нации, формировании национального самосознания. Язык, религия и традиции, которые определяют национальные и духовные ценности каждой нации, являются одними из факторов, оказывающих решающее влияние на формирование ее духовного мира. Отмечается, что развитие нравственных ценностей и культуры народа в любой стране служит обеспечению национального единства граждан.

Ценности обладают способностью быть творческими, повышать активность, регулировать поведение, формировать определенный тип личности. Ценности неразрывно связаны с потребностями, интересами, целями и идеалами. По мере развития общества определенные ценности теряют свое значение и заменяются новыми, то есть преобразования происходят в ценностях. Это относится не только к отдельному обществу, но и ко всем обществам в целом. В статье также рассматривается тот факт, что формирование рыночных отношений, верховенства права, существования частной собственности требует перепредопределения роли ценностей в процессе социализации личности. Однако, по мнению автора, потеря ценностей, важных для жизни человека, часто приводит к состоянию стресса и оказывает сильное негативное влияние на общее развитие личности.

Основная цель написания статьи - изучить процесс формирования национально-нравственных ценностей и изучить отношение отдельных философов к этому вопросу.

Научная новизна статьи заключается в предоставлении подробного научного анализа основных факторов, влияющих на формирование национальных и нравственных ценностей, элементов, присутствующих национальным и духовным ценностям.

Методология. В исследовании используются методы сравнительный анализ и системный подход.

Выводы. После обретения независимости Азербайджанское государство всегда стремилось развивать национальные и нравственные ценности нашего народа, нашу национальную культуру, обогащать традиции народа, защищать морально-этические критерии, обогащать традиции народа. В то же время он позаботился о воспитании

нашей молодежи на основе национально-нравственных ценностей, национальных нравственных принципов нашего народа. В защите национальных и моральных ценностей каждый должен осознавать свою ответственность и выполнять свой моральный долг. Потому что именно его ценности и дела поддерживают жизнь нации. Мы должны совершенствоваться в результате сложного процесса, стремиться сохранить прогрессивные ценности, дожившие до нашего времени, проводить просветительскую работу и расширять нашу пропаганду. Этот процесс должен быть организован на высоком уровне в семье, детском саду, среднем и высшем образовании, на рабочих местах, в командах, НПО, СМИ и социальных сетях.

Ключевые слова: национально-нравственная ценность, национальное самосознание, глобализация, философия, этика, мораль, исследование.

UDC - 316.33

Zeynaddin Shabanov

PhD. in philosophy, associate professor,
leading researcher in IPHS of ANAS
Address: Sherifzade 12, Baku, Azerbaijan
Tel: +994506315790
E-mail: zeynaddin.shabanov@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4102-6250>

FORMATION OF NATIONAL AND SPIRITUAL VALUES AS A COMPLEX PROCESS

Abstract

The article reveals the philosophical content of national and spiritual values, looks at the history of the formation of values, and expresses the views of individual philosophers and thinkers on values. The role of national and moral values in the development of the nation is studied, the values inherent in the society are analyzed. At the same time, the opinions of well-known Azerbaijani philosophers and researchers are being studied. It is es-

pecially noted that the preservation and constant development of national and moral values and traditions is one of the priorities of Azerbaijan's state policy. Azerbaijan pursues its domestic and foreign policy in accordance with the new political and historical conditions, modern requirements, referring to the historical and cultural traditions, religion, language and national and spiritual values of the people. It is said that historically formed national and moral values play an important role in the development of the culture of each nation, the formation of national consciousness. Language, religion and traditions, which determine the national and spiritual values of each nation, are among the factors that have a decisive influence on the formation of its spiritual world. It is noted that the development of the moral values and culture of the people in any country serves to ensure the national unity of citizens.

Values have the ability to be creative, to increase activity, to regulate behavior, to form a certain type of personality. Values are inextricably linked with needs, interests, goals and ideals. As society develops, certain values lose their significance and are replaced by new ones, that is, transformations take place in the system of values. This applies not only to an individual society, but to all societies as a whole. The article also examines the fact that the formation of market relations, the rule of law, private property requires a redefinition of the role of values in the process of socialization of the individual. However, according to the author, the loss of values that are important for the life of the individual often leads to a state of stress and has a strong negative impact on the overall development of the personality.

The purpose of the article. The main purpose of writing the article is to study the process of formation of national and moral values, to study the attitude of individual philosophers to this issue.

Methodology. Comparative analysis and systematic approach methods are used in the research.

Scientific novelty. The scientific novelty of the article is a detailed scientific analysis of the main factors influencing the formation of national and moral values, the elements inherent in national and spiritual values.

Conclusions. After gaining independence, the Azerbaijani state has always tried to develop the national and moral values of our people, our

national culture, to enrich the traditions of the people, to protect the moral and ethical criteria, to enrich the traditions of the people. At the same time, he took care of the education of our youth on the basis of national and moral values, national moral principles of our people. In the protection of national and moral values, everyone must understand their responsibility and fulfill their moral duty. Because it is its values and deeds that keep the nation alive. We must improve as a result of a complex process, strive to preserve the progressive values that have survived to our time, carry out awareness-raising work, and expand our propaganda. This process should be organized at a high level in the family, kindergarten, secondary and higher education, workplaces, teams, NGOs, media and social networks.

Keywords: national-moral value, national consciousness, globalization, philosophy, ethics, morality, research.

Giriş

XX əsrin sonlarından etibarən milli inkişafdakı yeni istiqamətlər, xüsusilə də milli dirçəliş, milli oyanış və milli inteqrasiya xarakterli meyillər diqqəti cəlb edir. Bir tərəfdən, milli proseslərdəki dinamizm sivilizasiyanın aparıcı qüvvəsi kimi dünyanın siyasi mənzərəsinə güclü təsir göstərmiş, digər tərəfdən, millətlərarası əlaqə və ünsiyyətdə müsbət meyillərin inkişafına təkan vermişdir. Milli şüur və milli özünüdərkənin dərin vüsət alması ilə müşayiət olunan bu proses milli tərəqqiyə, xalqların mənəvi potensialının açılmasına, onların dünya sivilizasiyasına töhfələrinin daha da genişlənməsinə xidmət edir. Odur ki, dünyanın həm sosial, həm də siyasi mənzərəsinin yeni təfəkkür qayda və qanunlarına uyğun qurulmasında, dünya sivilizasiyasında yeni cizgilərin formalaşmasında milli amillərin rolu artır. Bu, hər şeydən əvvəl, tarixi səhnədən sıxışdırılmış, müstəqil dövlətçilik atributlarından məhrum edilmiş xalqların yenidən tarixin yaradıcı qüvvələrinə çevrilməsi, onların siyasi və mənəvi inkişafı üçün meydan açılması hesabına baş verir.

Hər bir xalqın mədəniyyətinin inkişafında, milli şüurunun formalaşmasında tarixən yaranmış milli-mənəvi dəyərlər əhəmiyyətli rol oynayır. Çünki hər bir xalqın milli-mənəvi dəyərlərini şərtləndirən, dil, din və adət-ənənə onun mənəvi aləminin formalaşmasına həlledici təsir göstərən amillərdəndir. Hər hansı bir ölkədə xalqın mənəvi dəyərlərinin və mədəniyyətinin inkişaf etdirilməsi vətəndaşların milli birliyinin təmin olunmasına xid-

mət edir.

Milli-mənəvi dəyərləri hifz edərək qorumaq və onları varislik prinsipi əsasında gələcək nəsillərə ötürmək, mütləq və nisbi dəyərlərlə bağlı məsələlər daim fəlsəfi fikrin diqqət mərkəzində durmuş, mütəfəkkirlər, filosoflar bu istiqamətdə maraqlı və eyni zamanda təzadlı fikirlər irəli sürmüşlər. Milli-mənəvi dəyərlər dedikdə milli ideologiya, mənəvi yaddaş, milli tarix, milli dil, ənənəvi dini dəyərlər, milli mədəniyyət və incəsənət, milli ədəbiyyat, milli özünüdərək, ailə sistemi, dahi şəxsiyyətlərimiz, milli musiqimiz və s. başa düşülür. Bir sözlə, milli və mənəvi olan bütün nailiyyət və keyfiyyətlərimiz milli-mənəvi dəyərlər sisteminə aiddir. Milli-mənəvi dəyərlərin formalaşması uzun bir tarixi dövrü əhatə edən mürəkkəb proses olmaqla, cəmiyyətin inkişafı ilə uyğunlaşır, yeniləşir, mütərəqqi dəyərlər əlavə olunaraq daha da zənginləşir.

Milli-mənəvi dəyərlər sistemi

Milli-mənəvi dəyərlər humanist ideyaların inkişafına, integrativ mədəni proseslərin yaranmasına xidmət etməlidir. Çünki mədəniyyət qapalı sistem deyildir, o açıq şəkildə bəşəri məzmunu malik olan əxlaqi təsir gücünü nümayiş etdirir. Mədəniyyət bütün dövrlərdə insanın ictimai fəaliyyətin konkret üsul və formalarını reallaşdırır. Buna görə də müasir inkişaf mərhələsində milli mədəniyyətlərin bütün ənənəvi xüsusiyyətləri qarşılıqlı mənəvi zənginləşmə və humanistləşmə prosesinə xidmət etməlidir. Belə bir vəziyyətin ictimai həyata realizə olunması adət və ənənələrin və həmçinin milli hissin bütün tərəflərinin sosial bazasını genişləndirir, xüsusi ilə mədəniyyətin inkişafının azad mənəvi mühitini yaradır.

Azərbaycan tədqiqatçısı A.Əhmədovun fikri ilə razılaşaraq qeyd etmək olar ki, hər bir insan, hər bir vətəndaş və hər bir millət hər şeydən əvvəl öz xalqının milli-mənəvi dəyərlərinə sahib çıxmalı, öz mədəniyyətini, adət-ənənəsini, mentalitetini qorumalıdır[Əhmədov A.Keçid dövründə milli-mənəvi dəyərlərin transformasiyası.Naxçıvan, 2017, s.34].Ulu öndər Heydər Əliyev deyirdi ki, “hər xalqın öz mentaliteti var. Bizim Azərbaycan xalqının mentaliteti onun böyük sərvətidir. Heç vaxt iki xalq bir-birinə bənzəməz. Heç vaxt iki xalq bir-birinə bənzər dəyərlərə malik ola bilməz. Yəni də deyirəm, hər xalqın özünə, öz tarixi köklərinə, əcdadları tərəfindən yaradılmış milli-mənəvi dəyərlərinə bağlılığı böyük amildir”.

Hazırda dəyərin məzmununa tək cə olmalı olanlar, əxlaqi və estetik ideallar daxiledilmir. Burada ayrıca bir subyekt və yaxud bütövlükdə cəmiyyət üçün az-çox dünyagörüşü və normativ əhəmiyyət kəsb edən bütün şüur fenomenləri və obyektlər də əhatə olunur. Bu meyil müəyyən mənada alqışlanmağa layiqdir, çünki sosial hadisələrin öyrənilməsində aksioloji problematikanın genişləndiyini sübut edir, dəyərlərin aksioloji məzmununda çəxtərəfliliyi göstərir.

Dəyərlər insan və cəmiyyət üçün müsbət əhəmiyyətə malik olub onların tələbatlarını ödəyir, maraqlarına xidmət edir. Azərbaycan tədqiqatçısı Ş.Musayeva yazır ki, insanların tələbatları və maraqları elə bir bazisi təşkil edir ki, son nəticədə insanın gerçəklilyə olan dəyər münasibəti meydana gəlir. Dəyərlər ictimai-tarixi maraq münasibətlərini ifadə etdiyindən sırf, ayrıca götürülmüş maraqlardan kənarında dəyər təsəvvür etmək qeyri-mümkündür [Musayeva Ş. Dəyərlər və vətəndaş cəmiyyəti: bəzi etik aspektlərin təhlili. Bakı, 2013, s.79]. Başqa sözlə, dəyərlər – predmetin özü, onların keyfiyyət və xüsusiyyətləri və maraqların, tələbatların özü deyil, onların qarşılıqlı münasibətlərinin, tələbat və maraqların praktik məqsədlər vasitəsilə nail olunması obyektinə münasibətinin dərk olunması nəticəsidir.

Cəmiyyətdəki milli-mənəvi dəyərlər əsasən bu cəmiyyətin üzvü olan insanların fərdi mənəvi keyfiyyətləri ilə sıx bağlıdır. Bu normalardan, qaydalarından kənara çıxmaq, qəliblərə sığmamaq, yaradıcılıq nümayiş etdirmək üçün insanın mənəvi kamilliyi ilə yanaşı, yüksək iradi keyfiyyətləri də olmalıdır. İnsanın ictimai həyatının inikasını onun mənəvi dünyası, mənəvi dəyərlərinin göstəricisidir. Müasir dövrdə hər bir vətəndaş dərk etdikdə ki, o özü tarixi taleyinin müəyyənləşdiricisi və yaradıcısıdır, onda o cəmiyyət qarşısında məsuliyyət daşıyır, ictimai həyatda daha fəal olur, öz azadlığını özü qazanmağa, bu yolda hər cür çətinliyə sinə gərib mübarizə aparmağa hazır olur.

Müasir sivilizasiya ictimai proseslərin dinamikasını xeyli sürətləndirdiyindən ictimai münasibətlərin milli münasibətlərlə bağlı sahələrinin xeyli fəallaşdığını qeyd etmək lazım gəlir. Milli həyatın bütün sahələri - dil, mədəniyyət, milli şüur və s. yaşadığımız dövrün ictimai-siyasi mühitinin səciyyəvi xüsusiyyətlərinin hamısını özündə əks etdirir. Etnik birliklər daxilində baş verən dəyişikliklərin əsas keyfiyyət göstəricisi ondan ibarətdir ki, mənəvi həyatın əsaslı dirçəlişi və tərəqqisi sürətlə getməkdədir, xalq öz tarixi

yaddaşını və keçmişini özünün bütün koloriti ilə sosial hafizədə yenidən bərpa edir, milli-mənəvi dəyərlər sistemində tarixin «ağ ləkələri» aradan qaldırılır, millət və xalqların sosial orqanizm kimi inkişafı və özünüdərkli prosesi qüvvətlərin [Hüseynli Q.İ. Sivilizasiya və milli müəyyənlik. Bakı, Bilik, -1994, s.43].

Milli həyatdakı bu yeni zamanı həm oyanış, həm də etnik partlayışlar dövrü kimi səciyyələndirirlər. Milli münasibətlərdəki yeni meyillər bu və ya digər regionu deyil, bütün dünyanı əhatə edən bəşəri meyillərdir, onlar az və ya çox dərəcədə dünyada məskunlaşmış bütün millət və xalqların həyat tarixində, dünyagörüşündə özünü hiss etdirir.

Milli-mənəvi dəyərlərin, ənənələrin qorunub saxlanılması və daim inkişaf etdirilməsi Azərbaycanın dövlətçilik siyasətində üstünlük verdiyi məsələlərdəndir. Azərbaycan öz daxili və xarici siyasətini yeni siyasi-tarixi şəraitə, müasir tələblərə uyğun olaraq, xalqımızın tarixi və mədəni ənənələrinə, dinimizə, dilimizə milli-mənəvi dəyərlərimizə istinad edərək həyata keçirir.

Azərbaycan filosofu Sakit Hüseynov yazır ki, xalqımız tarixin bütün çətin və mürəkkəb dövrlərində öz milli-mədəni adət-ənənələrini, dəyərlərini qoruyub saxlamaq üçün böyük səy göstərmişdir: “Azərbaycan xalqı tarixin ən çətin dövrlərində belə, öz zəngin milli-mənəvi irsini və adət-ənənəsini yad təzahürlərdən hifz edərək onu qoruyub saxlamış və nəsildən-nəslə ötürmüşdür. Xalqımızın milli-mənəvi dəyərləri, adət-ənənəsi insanlarımızın dini etiqadına əsaslanaraq özündə çox böyük milli əxlaqi və bəşəri duyğuları təcəssüm etdirir [Hüseynov S. Heydər Əliyev və milli-mənəvi dəyərlərimiz. Xalq qəzeti. 2009. 9 dekabr]. Müqəddəs daxili inama, mənəvi saflığa tapınan Azərbaycan xalqı tarixin ən kəşmə-kəşli mərhələlərində belə, mənəviyyatın təntənəsinə xidmət edən İslam dininin zəngin dəyərlərindən dönməyə-rək bu dəyərlərə həmişə sadıq qalmışdır. İslam dininin mahiyyətini dərk edən xalqımız onun insan ruhunu paklığa səs-ləyən müqəddəs çağırışlarına, mərasim və ayinlərinə tarixin bütün məqamlarında əməl etməyə çalışmışdır.

Hər bir xalqın tarixi yetkinləşmə və təkamül prosesinin ümdə qayəsini dövlətçilik ənənələri ilə yanaşı, həm də zəngin milli-mənəvi irsi, pak və ali dəyərləri müəyyən edir. Bu ənənə və dəyərlər bir-biri ilə çulğuşaraq həm də xalqların məfkurə və düşüncə sisteminin, dünyagörüşünün parlaq təcəssümü kimi meydana çıxır [Əfəndiyev T. Heydər Əliyev və milli-mənəvi də-

yərlərimiz. Bakı, 2011, s.50].

Bu mənada dünyanın ən qədim xalqlarından hesab edilən azərbaycanlılar da uzun tarixi bir dövr ərzində formalaşmış zəngin milli-mənəvi və əxlaqi dəyərlər sistemi ilə bəşər sivilizasiyasına əvəzsiz töhfələr vermiş, ulti və saf ideallara sarsılmaz bağlılığı ilə daim özünəməxsus olmalarını qorumuşlar.

İnsanın sosiallaşması daxil olduğu cəmiyyətin dəyərlər sistemini, münasibətləri, davranış normalarını, stereotiplərini mənimsəməsi prosesidir. Azərbaycan tədqiqatçısı Ü. Mehraliyeva yazır ki, insan həmin təcrübəni mənimsədikcə mədəniləşir, yəni məxsus olduğu cəmiyyətin keyfiyyətlərini əxz edir. Bu prosesdə solumun dəyərlər sistemini mənimsəyən fərd onları özünün daxili aləminə uyğunlaşdırır, onları özünüküləşdirir, yəni özünün daxili dəyərlər sistemini formalaşdırır. Daxili dəyərlər sistemi şəxsiyyətin daxili mövqeyini formalaşdırır, daxili mövqe insanın biososial xüsusiyyətləri ilə şəxsi keyfiyyətlərinin vəhdətindən yaranır. Müəyyən zaman məkan çərçivəsində seçilmiş və insanın gerçəkliyə münasibətinin ifadə edən dəyər cəmiyyət tərəfindən qəbul olunmuş düzgün davranış əlaməti kimi qəbul olunur. Cəmiyyətdə ziddiyyət, münaqişələrin səbəbi məhz dəyərlər sistemindəki dəyişikliklərdir [Mehraliyeva Ü. Müasir Azərbaycan cəmiyyətində şəxsiyyətin sosiallaşmasının səciyyəvi cəhətləri. Bakı, 2020, s.56].

Cəmiyyət inkişaf etdikcə milli-mənəvi dəyərlərdə transformasiyalar baş verməsi labüddür: “Milli-mənəvi dəyərlərin transformasiyası şəraitində vahid global etikanın, makroetikanın formalaşması diktə olunur. Yeni dəyərlərin qəbul edilməsi böyük çətinliklərlə qarşılaşır. Belə vəziyyətdə milli-mənəvi dəyərlər üçün ən düzgün yol ənənəvi və yeni dəyərlərin uzlaşdırılması yolu ilə transformasiyasıdır. Yəni ənənəvi dəyərlərin transformasiyası təcricən baş verməlidir [Əhmədov A.Keçid dövründə milli-mənəvi dəyərlərin transformasiyası. Naxçıvan, 2017, s.29]. Milli-mənəvi dəyərlərin transformasiyası radikal dəyişikliklər yolu ilə deyil, ənənəvi dəyərlərin təcricən yenilənməsinə əsaslanmalıdır.

Dəyərlər yaradıcı, fəallığı artırma, davranışı tənzim etmə, müəyyən şəxsiyyət tipini formalaşdırmaq qabiliyyətinə malikdir. Dəyərlər tələbat, mənafe, məqsəd və ideallar ilə ayrılmaz əlaqədə çıxış edir. Cəmiyyət inkişaf etdikcə müəyyən dəyərlər öz əhəmiyyətini itirərək yeniləri ilə əvəzlənir. Bu təkcə ayrıca götürülmüş bir cəmiyyətə deyil, ümumilikdə bütün cəmiyyətlərə aiddir.

yətlərə aid edilir. Ölkəmizdə bazar münasibətlərinin formalaşması, hüquqi dövlətin qurulması, xüsusi mülkiyyətin mövcud olması şəxsiyyətin sosiallaşması prosesində dəyərlərin rolunun yenidən mənalandırılmasını tələb edir [Mehraliyeva Ü. Müasir Azərbaycan cəmiyyətində şəxsiyyətin sosiallaşmasının səciyyəvi cəhətləri. Bakı, 2020, s.36]. Lakin şəxsiyyətin həyatı üçün əhəmiyyətli hesab olunan dəyərlərin itirilməsi çox vaxt onu stress vəziyyətinə gətirib çıxarır və şəxsiyyətin ümumi inkişafına güclü mənfi təsir göstərir.

Cəmiyyətdə baş verən əsaslı və hərtərəfli transformasiya proseslərini təhlil edən Azərbaycan filosofu M.Rzayevin fikrincə, bu proseslərin təsiri altında dəyərlərin cəmiyyətdə yeri və rolunda ciddi dəyişikliklər baş verir. Hər şeydən əvvəl ictimai və fərdi fəaliyyətdə, şüurda və mədəniyyət sferasında onların rolu və əhəmiyyəti nəzərə cərpacaq dərəcədə artır. Cəmiyyətin demokratikləşdirilməsi, bazar münasibətlərinin formalaşması, xüsusi mülkiyyətin inkişafı və hüquqi dövlətin formalaşması şəraitində şəxsiyyətin malik olduğu dəyərlər, onun fəaliyyət və davranışını tənzim edən güclü amil kimi çıxış edir. Digər tərəfdən, baş verən dərin və hərtərəfli irəliləyişlər fonunda ənənəvi dəyərlərin məzmunu dəyişilir və yeni dəyərlər yaranır, sonra, ümumcəmiyyət miqyasında və beynəlxalq həyatda dəyərlərin yenidən mənalandırılması adlı dərin proses gedir”[Rzayev M. Fəlsəfədə dəyər kateqoriyası. Bakı, AzTU, 2009, s.21].

Azərbaycan filosofu Z.Ağayeva dəyərlərin transformasiya şəraitində bu problemə ənənəvi baxışlarla yanaşı Azərbaycanda dəyərlərə yeni baxışın formalaşması prosesi ilə əlaqədar aksioloji innovasiyalaşmanın da təşəkkül tapdığını göstərir. Qloballaşma şəraitində dəyərlərdə baş verən dəyişiklikləri səciyyələndirərək Z.Ağayeva yazır: “Hal-hazırda qlobal cəmiyyətin mənəvi həyatında gedən destruktiv proseslər, ümumiyyətlə, mədəniyyətin və eyni zamanda mənəvi mədəniyyətin səviyyəsinin aşağı düşməsi və sosial apatiya, ictimai şüura innovasion, liberal mənəvi dəyərlərin sızması və merkantilizmi, humanizmi üstələməsi, ümumbəşəri ali dəyərlərin hissələrə deyil, rəşionalizmə söykənməsi və s. müasir reallıqlar şəraitində şəxsiyyətin formalaşmasına olduqca böyük təsir göstərir. Ümumilikdə: -mənəvi dəyərlər sosial həyatın, özündə cəmiyyətin, insanın, onun varlığının mahiyyətini əks etdirən baxışlar sistemini əks etdirir; -mənəvi dəyərlər cəmiyyətin mənəvi həyatının böhranını əks etdirən əsas amil kimi göstərilir. Müasir cəmiyyətin

inkişaf prosesləri modernləşən Azərbaycan reallığında da əsrlərdən əsrlərə keçərək möhkəmlənmiş, oturuşmuş, bərkimiş mənəvi norma və dəyərlərin dialektik inkarı prosesi gedir və ayrı-ayrılıqda fərdlərin və bütövlükdə cəmiyyətin varlığında ali dəyərlərin yeni formalarının yaranmasını şərtləndirir”[Ağayeva Z. Mənəvi dəyərlər və sosial-siyasi gerçəklik. Bakı, Elm, 2014, s.168].

Dəyər anlayışına öz münasibətini bildirən dahi alman filosofu İ.Kant göstərirdi ki, mövcud olan ilə olmalı olan, real ilə ideal arasındakı ayrılıq aksiologiyanın ilkin müqəddəm şərtini təşkil edir. Onun fikrincə, dəyərlər sözün müəyyən mənasında iradəyə qarşı yönələn tələblər, insanın qarşısında duran məqsəd, bu və ya digər amilin şəxsiyyət üçün əhəmiyyətliliyi deməkdir [Kant ve Yeni Kantçılıq. Doğan Özlem. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Cogito Sayı; 42, 2005, s.20].

Kant varlıq ilə dəyərləri bir-birinə qarşı qoyur və sonuncuları olmalı ilə olanın əsas postulatlarına müncər edirdi. Bununla yanaşı, o, ayrıca bir insanın və bütövlükdə sosial birliklərin praktiki fəaliyyətində, onların məqsəd və vəzifələrinin irəli sürülməsində və həllində dəyərlərin xüsusilə böyük rol oynadığını göstərirdi. Kantın praktiki və nəzəri zəka haqqında təlimi dəyərlər nəzəriyyəsinin sonrakı inkişafında mühüm rol oynamışdır [Kant ve Yeni Kantçılıq. Doğan Özlem. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Cogito Sayı; 42, 2005, s.171].

Hegelin fəlsəfi təlimində dəyərlərin iqtisadi (utilitar-praktik fayda, xeyir götürmək) və mənəvi növləri bir-birindən fərqləndirilir. İqtisadi dəyərlər əmtəə kimi çıxış edir və daha çox kəmiyyət müəyyənliyi ilə seçilir. O yazırdı: “Əşyalar dəyərə malik olduqları üçün biz onlara əmtəə kimi baxırıq. Onların əhəmiyyətliliyi spesifik keyfiyyətə malik olmasında deyil, yalnız və yalnız dəyərliliyindədir”[Hegel. Hukuk felsefesinin prinsipləri. (çevr. Cenap Karakaya). İstanbul, Sosial Yayınları, 2004, s.142].

Bu qəbildən olan dəyərlər onlara olan tələblərdən, onların satış səviyyəsindən və insanların zövqündən asılı olaraq dəyişilir və nisbi xarakter daşıyır. Hegelin fikrincə, dəyərlərin ikinci qrupunu mənəvi dəyərlər təşkil edir ki, onlar ruhun azadlıq səviyyəsi ilə bağlıdır. O, mənəvi dəyərlərə yüksək qiymət verərək yazırdı: “Dəyərliliyə və əhəmiyyətə malik hər şey öz təbiəti etibarilə mənəvidir”[Гегель Г.Ф. Философия права. М.: Мысль, - 1990,s.105].

Azərbaycan filosofu Z.Göyüşov cəmiyyət tərəfindən yaradılan dəyərləri həm də sərvət adlandırır və bildirir ki, bu sərvətlər varislik prinsipi əsasında nəsil-dən-nəslə ötürülməlidir. O yazır: “İnsanlar yaratdıqları bu sərvətləri ona görə yüksək qiymətləndirib müqəddəsləşdirməyə, qoruyub saxlamağa və ya yenilərini yaratmağa cəhd edirlər ki, bu sərvətlərsiz onların həyatı mümkün olmazdı. Həm də qeyd etmək lazımdır ki, insanlar bu sərvətləri öz iradələrindən asılı olmayaraq bütöv və ya dəyişilmiş halda yeni nəsillərə bəxş edirlər”[Göyüşov Z. Əxlaqi sərvətlər. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, -1966, s.206].

Azərbaycan filosofu S.Xəlilov milli-mənəvi dəyərlər sistemini daha geniş mənada anlayaraq onun məzmununa milli özünüdərk, milli mentaliteti, milli şüuru, ədəbi-bədii, milli-fəlsəfi fikri, milli ruhu, vətəndaşlıq tərbiyəsini, milli dövlətçilik hissini, dili, dini daxil edir. Bir-birilə bağlı olan bu amillərin qarşılıqlı əlaqəsi haqqında müəllif yazır: «Milli-mənəvi dəyərlərin, əxlaqın, adət-ənənələrin yeni nəsle çatdırılması, davam etdirilməsi üçün mədəni abidələrin, bədii ədəbiyyatın, milli fəlsəfi fikrin rolu böyükdür. Lakin milli ruhu qorumaq, inkişaf etdirmək və yeni nəsillərə çatdırmaq üçün ən yaxşı mühit milli dövlətçilik şəraitində yaranır. Milli dövlət ancaq ərəzinin maddi sərvətlərinin deyil, həm də xalqın milli-mənəvi dəyərlərinin qorunmasına xidmət edir. Və bu zaman milli ruh həyat tərzinə çevrilir. Dövlətçilik ideologiyası, milli ideologiya da eyni bir təməl üzərində, milli-fəlsəfi fikir zəminində formalaşır»[Xəlilov S.S. Mənəviyyat fəlsəfəsi. Bakı, Azərbaycan Universiteti Nəşriyyatı, -2007, s.365].

Azərbaycan filosofu Y. Rüstəmovun təbirincə, “dəyər öz mahiyyətinə görə həm sosial, həm də fərdidir, o maddi və mənəvi dünya obyektlərinin ümumi cəhətdən müəyyənləşdirilməsi, onların insan və cəmiyyət üçün müsbət və mənfi tərəflərinin üzə çıxarılmasıdır. Öz-özlüyündə əşyaların, hadisələrin insanlara aidiyyəti yoxdursa, onlar dəyər anlayışına daxil olmur. Dəyər anlayışı “əhəmiyyət”, “fayda” və ya “ziyan” anlayışı ilə əlaqədədir” [Rüstəmov Y. Fəlsəfənin əsasları. Bakı, Azərbaycan Universiteti, -2004,s.99].

Dəyər və onun əhəmiyyəti barədə Azərbaycan filosofu Z.Hacıyev aşağıdakı fikrini bildirir: “Dəyərlər şəxsiyyət, sosial qrup və bütövlükdə cəmiyyət üçün müsbət əhəmiyyət kəsb edən, onların tələbatları və mənafehlərini ödəyən vasitələr rolunu oynayan maddi və mənəvi hadisələrdir”[Hacıyev

Z. Fəlsəfə. Bakı, Adiloğlu, -2000, s.485].

“Fəlsəfə ensiklopediyası”nda isə dəyər anlayışına belə şərh verilib: 1) bu və ya digər obyektin ekzistensial və keyfiyyət xarakteristikasından fərqli olaraq onun müsbət və yaxud mənfi əhəmiyyətini ifadə edir (predmet dəyərləri); 2) ictimai şüur hadisələrin normativ, tələbedici-qiyətləndirici tərəfini (subyekt dəyərləri) ifadə edir [Философская энциклопедия в 5 т. Т.4. -М.: Сов. энцикл. -1967, s.344].

Bəzi filosoflar dəyərlərin aşağıdakı təsnifatını verirlər:

1. Ekzistensial (cari, gündəlik mövcudluq ilə bağlı olan) və essensial (insanın mahiyyətini ifadə edən) dəyərlər;

2. Mövcüd olan (yəni artıq reallaşmış olan) və fikirdə tutulan, ideal dəyərlər;

3. Arzu olunan (məsələn, yüksək təhsil almaq, cəmiyyətdə yüksək mənsəb sahibi olmaq) və normativ (qanuna hörmət, müxtəlif qaydalara əməl olunması).

Bu yanaşmaların hamısı dəyərlərin müəyyən bir tərəfinə üstünlük verir, buna görə də onlar bir-birini istisna etmir, əksinə, bir-birini şərtləndirir, tamamlayır. Bu mənada onların hamısını doğru hesab etmək olar.

Dəyərlərin sosioloji konsepsiyasını M.Veber yaratmışdır. Dəyər anlayışını da sosiologiyaya ilk dəfə o gətirmişdir. M.Veberə görə, dəyər sosial subyekt üçün müəyyən əhəmiyyət kəsb edən norma deməkdir. Bu mövqedən çıxış edərək o, cəmiyyət həyatında etik və dini dəyərlərin xüsusi rol oynadığını göstərməyə çalışmışdır” [Weber A.Felsefe Tarixi. (çevr.Vehbi Eralp), İstanbul, 1998, p.34].

Şəxsiyyətin sosiallaşmasında dəyərlərin rolu ondan ibarətdir ki, insanı müstəqil şəkildə fikirləşmək, hərəkət etmək, yaratmağa istiqamətləndirir. Digər tərəfdən dəyərlər həyatda canlanmaya, yeniliyə stimül yaradır, qarşılıqlı anlaşmaya, tolerantlığa, insanların rifahının qorunub saxlanması üçün onları xeyirxahlığa çağırır. Dəyərləri olmayan cəmiyyət ictimai nəzarət vasitəsini itirmiş olur. Hazırda cəmiyyətimizdə bütün sahələrdə baş verən dəyişikliklər şəxsiyyətin köhnə dəyərlərdən azad olaraq yenilərinə qovuşması prosesi ilə müşahidə olunur.

Şəxsiyyətin sosiallaşması prosesinə göstərdiyi təsirin dərəcəsi baxımından da bəzi dəyərlər digərlərindən yüksəkdə durur. Belələrindən biri də azadlıq dəyəridir. O, yüksək yer tutur, ona nail olmaq üçün insanlar öz hə-

yatlarını qurban verməkdən belə çəkinmirlər. Məşhur amerikalı psixoloq A.Maslou bu mənəvi dəyərlərin şəxsiyyətin sosiallaşmasında və özünü aktuallaşdırılmasında müstəsna rol oynadığını göstərmişdir. O qeyd edirdi ki, insanlar hansı sahədə fəaliyyət göstərmələrindən asılı olmayaraq bu dəyərlərə daim sadıq qalmağa çalışır və onları son dərəcədə əziz bir məsələ kimi qiymətləndirirlər. “İnsanların hamısı öz həyatını bu və ya digər şəkildə mənim “varlıq dəyərləri” adlandırdığım dəyərlərin axtarışına sərf edir”[Maslou A. İnsan, Dinlər, Değerler. İstanbul, Kuraldışı Yayınları, 1996, s.110].

Şəxsiyyətin sosiallaşmasına təsir edən amillər çox geniş məzmunludur. Şəxsiyyətin formalaşdığı mühit mövcud dəyərlər sistemi - sosial və hüquqi normalar, ailə münasibətləri, təhsil sistemi, informasiya-kommunikasiya məkanı, mövcud dövlət quruluşu, iqtisadi münasibətlər kimi elementlərin sintezindən ibarətdir[Mehraliyeva Ü. Müasir Azərbaycan cəmiyyətində şəxsiyyətin sosiallaşmasının səciyyəvi cəhətləri. Bakı, 2020, s.25].

Mənəvi mədəniyyət bu və ya digər sosial sistemdə formalaşan şəxsiyyətin mənəvi aləmini də şərtləndirir. Hər bir cəmiyyətin mənəvi həyatı həmin cəmiyyətdə mənəvi mədəniyyətin inkişaf dərəcəsi və nailiyyətləri ilə səciyyələnir. Mənəvi mədəniyyət mənəvi həyatın bütün mədəni nəticələrini özündə birləşdirir. Deməli, “mənəvi həyat” və “mənəvi mədəniyyət” anlayışları bir-birinin sinonimi kimi çıxış etmir. Mənəvi həyat daha geniş anlayışdır, mənəvi mədəniyyət onun çox mühüm tərəflərindən biridir. Həmin anlayışlar ümumi məzmununa görə bir-birinə uyğun gəlsələr də mədəniyyət sistemliliyi, nizama salınmış strukturu, tərtibatı və normaya düşmüş vəziyyəti ilə mənəvi həyatdan fərqlənir[Abbasov N. Mədəniyyət siyasəti və mənəvi dəyərlər. Bakı, Təknur, 2009, s.234].Mənəvi mədəniyyətin inkişafı mənəvi həyatın inkişafını şərtləndirir və onu zəngin edir. Bunun nəticəsində mənəvi həyatın inkişafı mənəvi mədəniyyəti zənginləşdirir. Bir sözlə, mədəniyyət insanın fəaliyyətinin mühüm komponentidir, onun həyatının müxtəlif tərəflərini təmin edən fəaliyyət sisteminin əsas tərkib hissəsi və şərtidir.

Ən mühüm milli-mənəvi dəyər, əxlaqi və sosial hiss vətənpərvərlikdir. Vətənə məhəbbət, ona sadıqlıq, onun keçmişi, indisi və gələcəyi üçün iftixar, Vətənin mənafeyini müdafiə etmək səyi bu hissənin məzmununu təşkil edir. Vətən bir millətin ata-baba əmanəti olub, üzərində doğulub-böyüdüüyü və mədəniyyətini yaratdığı torpaqlardır [Əhmədov A.Keçid dövründə milli-

mənəvi dəyərlərin transformasiyası. Naxçıvan, 2017, s.64]. Vətən sadəcə müəyyən sərhədləri olan torpaq sahəsi deyil, Vətən üzərində yaşayan insanlar üçün azadlıq deməkdir. Vətən sevgisi insanın mənəviyyatını müəyyən edən, zənginləşdirən, böyük əhəmiyyət kəsb edən əxlaqi bir dəyər qazanmışdır. Vətəni sevmək müqəddəs bir vəzifədir.

Qloballaşmanın mənəvi-dəyərlərə təsiri

Hazırda qloballaşma prosesi Azərbaycanın mədəni, iqtisadi, siyasi həyatına, milli-mənəvi dəyərlərinə və mənəvi-əxlaqi meyarlarına da əhəmiyyətli dərəcədə təsir göstərir. Qloballaşma fərqli mədəniyyətləri və milli ənənələri, ideyaları, milli-mənəvi dəyərləri ümumdünya sistemi daxilinə qataraq sivilizasiyaların dialoqu üçün də şərait yaradır. Belə dialoq zamanı qarşılıqlı anlaşma və ümumbəşəri əsaslar axtarışı fərqli mədəniyyətlərlə, ənənələrlə və dəyərlər sistemi ilə rastlaşarkən, onları inkar etmədən öz ənənələrinə və mədəniyyətinə, dəyərlərinə sadıq qalaraq başqa dəyərlərə hörmət etmək və anlaşmaq bacarığı tələb olunur.

Qloballaşma ümumbəşəri dəyərlərlə yanaşı, milli kimliyi müəyyən edən milli-mənəvi dəyərlərə sirayət etdikdə mühafizəkarlıq və ya müasirlik problemi üzə çıxır. Millətin milli varlığını müəyyən edən, onun tərəqqisinə xidmət edən dəyərlər, mənəvi-əxlaqi meyarlar qorunub saxlanmalı, milli şüur prizmasından keçərək, müasirliklə uzlaşdırılmalıdır.

Qloballaşma bir tərəfdən milli olanı beynəlmilləşdirir, digər tərəfdən isə milli dövlətləri daha da təkmilləşdirir, milli-mənəvi dəyərlər qlobal, bəşəri dəyərlər əsasında daha da zənginləşir. Qloballaşma şəraitində millilik (milli ideya, milli dövlət, milli-mənəvi dəyərlər, milli dil və s.) heç də ölmür, öz forma və məzmununu dəyişir. Millətçilik vətəndaş cəmiyyəti, insan hüquqları, hüquqi dövlət, plüralizm, açıq cəmiyyət və başqa yeni anlayışlar, ideyalar aspektində özünü göstərir, insanların düşüncə tərzi də yeniləşir [Əhmədov A.Keçid dövründə milli-mənəvi dəyərlərin transformasiyası. Naxçıvan, 2017, s.62]. Müasir siyasi proseslər nəticəsində cəmiyyətdə liberallaşma ona gətirib çıxarır ki, insanlarda fərdi azadlıq, vətənpərvərlik, tolerantlıq, kompromislərə, güzəştə getmək hissləri güclənir, siyasi mədəniyyətin səviyyəsi yüksəlir.

Qloballaşma şəraitindən aydın görünür ki, milli-mənəvi dəyərlərin zaman keçdikcə fərqli, dövrə uyğun xüsusiyyətlər kəsb etməsi əslində vahid

cəmiyyətin inkişafının ümumi qanunauyğunluqlarından doğur. Bu məsələdə mühüm olan isə xalqın dəyişən dəyərlər dönməsində öz varislik ənənələrinə sadıq qalması, milli-mənəvi simasını itirməməsi, malik olduğu əhəmiyyətli dəyərləri müasir tələblərə uyğunlaşdırıb saxlamasıdır. Qloballaşma dövründə milli-mənəvi dəyərlərimizin təbliği və onların yenidən dəyərləndirilməsi prosesi güclənir. Bu prosesdə adət-ənənələrin cəmiyyət üçün faydalı olmayan tərəfləri atılır, ictimai inkişafa müsbət təsir edən tərəfləri müəyyənləşdirilir. Həmin dəyərlərin insanların yaşam tərzinə, şəxsiyyətin inkişafı prosesinə müsbət təsiri əsas amil kimi götürülür.

Azərbaycan filosofu A.Əlizadə qlobal proseslərin milli-mənəvi dəyərlərə təsir amillərini araşdıraraq yazır ki, qlobal proseslərin sürətli inkişafı xalqlar və millətlər arasında sərhədlərin aradan qalxmasına səbəb olur. Qlobal miqyasda baş verən dəyişikliklər cəmiyyətdə sosial norma və davranış qaydalarının, dünyagörüşünün, dəyərlərin dəyişməsinə gətirib çıxarır. Bəşəriyyətin müasir tarixi mərhələdə strateji inkişaf xətti kimi xarakterizə olunan qloballaşmanı informasiya-kommunikasiya texnologiyalarının nailiyyətlərinə əsaslanan yeni inkişaf mərhələsi kimi qəbul etmək olar[Əlizadə A. Azərbaycan elmi qloballaşma kontekstində: problemlər və perspektivlər//Bakı:Strateji təhlil, 2014, Say 2(9), s.14].

Qlobal informasiya məkanının formalaşdırılması dinindən, irqindən, milliyətindən, siyasi baxışlarından və sosial mənşəyindən asılı olmayaraq bütün bəşəriyyət üçün vahid beynəlxalq hüquq və əxlaq normalarının müəyyənləşdirilməsi məhz informasiya-kommunikasiya texnologiyasının yaratdığı imkanlar nəticəsində mümkün olmuşdur.

Respublikamızda milli və bəşəri dəyərlərin sintezini, dünya təcrübəsinə inteqrasiyasını təmin edən mühitin formalaşdırılması istiqamətində həyata keçirilən islahatlar dünyanın sosial, mədəni, iqtisadi cəhətdən inkişaf etmiş dövlətləri səviyyəsinə çatmağa şərait yaradır. Sosial, iqtisadi, mədəni inkişafa xidmət edən bu prosesdə qarşıya çıxan problemlər isə bilavasitə mədəniyyət sahəsində bəşər tarixinin, dünyanın inkişaf təcrübəsinin öyrədilməsini, kompleks təlim-tərbiyə sisteminin qurulmasını, yaradıcılıq əlaqələrinin genişləndirilməsini zərurətə çevirir [Abbasov N. Mədəniyyət siyasəti və mənəvi dəyərlər. Bakı, Təknur, 2009, s.202].Əlbəttə, inteqrasiya prosesinin qaçılmaz olduğu bir dövrdə milli-mənəvi və əxlaqi-tərbiyəvi dəyərlərimizin qorunmasına qayğı daha da artırılmalıdır. Bu zərurət bütün ictimai

həyat sahələrini - iqtisadiyyatı, siyasəti, mədəniyyəti əhatə edən qloballaşmanın ziddiyyətli gedişatından, onun görünən və görünməyən tərəflərinin mövcudluğundan təzahür edir.

Milli-mənəvi dəyərlərimizin xalqımızın formalaşmasına təsiri böyük olduğu kimi, milli dövlətçiliyimizin möhkəmləndirilməsində də xüsusi roludur. Dövlət hüquqi və siyasi aktlarla, dövlətçilik isə mənəviyyat, milli-mənəvi dəyərlər və mentalitetlə bağlıdır. Dövlətçilik düşüncənin alt qatında, psixologiyada təzahür edir. Dövlətçilik siyasi müstəvidə milli özünütəsdiq prosesinin mahiyyəti, dövlət isə onun hansısa konkret formada reallaşdırılması vasitəsidir[Xəlilov S.S. Mənəviyyat fəlsəfəsi. Bakı, Azərbaycan Universiteti Nəşriyyatı, 2007, s.381]. Dövlətçilik hissələrinin yaranması ilk növbədə əhalinin xalqa, xalqın millətə, sakinlərin vətəndaşlara çevrilməsi istiqamətində gedən zəruri bir prosesdir.

Müasir sivilizasiyanın fəal təsiri altında milli-özünəməxsus cəhətlər milli sərhədləri aşıb keçsə də, onların səciyyəvi-əlahiddə cəhətləri yeni şəraitdə keyfiyyət çalarları ilə daha da zənginləşir. Milli gerçəkliyə, millətin adı ilə bağlı səciyyəvi xüsusiyyətlər toplusuna nəzər salsaq görürük ki, orada sırf milli cəhətlərlə yanaşı, digər millət və xalqların, ümumiyyətlə sivilizasiyanın tarixi inkişaf təcrübəsindən əxz edilmiş çoxlu nümunələrə rast gəlmək olar. Çünki hər bir etnik qrup, millət və xalq bütün qlobal ictimai münasibətlər və əlaqələr sistemindən təcrid edilmiş avtonom bir qurum deyildir, onlardan hər biri bəşər adlı nəhəng sosial orqanizmlə yüzlərlə, bəlkə də minlərlə tellərlə bağlıdırlar[Əhmədov A.Keçid dövründə milli-mənəvi dəyərlərin transformasiyası.Naxçıvan, 2017, s.87]. Müasir sivilizasiyanın səciyyəvi cəhəti kimi xalqların sosial hafizəsində millətlərarası münasibətin milli mədəniyyətlərarası integrasiyanın olduqca mütərəqqi formaları yaşayır. Bunlar millət və xalqların mehriban qonşuluğuna, onların iqtisadi, siyasi və mədəni əməkdaşlıqlarının humanist formalarına aiddir. Hər halda bu cür əlaqə formaları digər mənfi əlaqə formalarından qat-qat çoxdur. Xalqlararası əlaqələrin müsbət ənənələri bəzən dil, sosial-psixoloji, etnik və dini fərqlərdən daha qabarıq ortaya çıxır, beynəlxalq münasibətlərdə sivilizasiyalı davranış məhək daşına çevrilir. Həm də bu ənənələr dini mövhumatın, milli zehniyyətin yaratdığı maneələri aradan qaldırmağa kömək edir, müxtəlif milli mədəniyyətlərin integrasiyasını, sosial-iqtisadi və siyasi əlaqələrin yeni formalarını yaratmaqla dünya sivilizasiyasının inkişafına möhkəm

təməl yaradır.

Azərbaycan tədqiqatçısı M.Yusifov milli-mənəvi dəyərlər sistemi və bu sistemi təşkil edən komponentlərin xalqın sosial-mədəni, dini və mənəvi həyatı və həyat tərzində yaranmasını və onun azərbaycançılıq ideyası ilə qarşılıqlı əlaqəsini göstərmişdir: «Azərbaycan xalqına məxsus milli-mənəvi keyfiyyətlər onun sosial həyatında, milli məişətində, mədəniyyətində, inam və əxlaqi məziyyətlərində etiketlənərək ta qədim dövrlərdən indiyə kimi yaşaya-yaşaya gəlib çıxmışdır...Azərbaycan cəmiyyətində xalqın özünəməxsus olan və milli-mənəvi keyfiyyətləri canlandıran dostluq və yoldaşlıq, mərdlik və ədalətlik, böyüyə hörmət və kiçiyə qayğı, ata-anaya ehtiram, qonaqpərvərlik və səxavətlik, namusluluq və qeyrətlik, vətən və el, doğma torpaq və yurd təəssübkeşliyi, birlik və vəhdət haqqında etiketlər yaranmışdır» [Yusifov M. H.Ə.Əliyev və Azərbaycançılıq ideologiyası. Bakı, Nurlan, -2003, -176, s.11].

Xalqın aparıcı hissəsi etnik birliyin yaratdığı milli-mənəvi dəyərləri inkişaf etdirərək onu yaşadır. Milli-mənəvi dəyərlər insan həyatına daxil olaraq fərdi mənsub olduğu xalqın ideallarına qovuşdurur. Milli-mənəvi dəyərləri xalq, cəmiyyət yaradır, şəxsiyyət isə onu mənimsəyərək formalaşır. Milli-mənəvi dəyərləri mənimsəyən insan onu özününküləşdirir. İnsan mənimsədiyi dəyərləri tərəddüd etmədən həqiqi dəyərlər kimi qəbul edir. Xalqın milli-mədəni həyatının daxili ruhunu özündə cəmləşdirən ruhi-mənəvi dəyərlər yaranır ki, xalqın həyat tərzini, dünyagörüşü, dünyanı dərk etmə tərzini də bu əsasda formalaşır.

Azərbaycanlıların mərdliyi, qəhrəmanlığı, sözbütövlüyü, cəsarətli olması, azadlığı sevməsi haqqında təkcə özümüz fikir yürütmürük, bu əcnəbi alimlər, tədqiqatçılar, qonaqlar da söyləyir. belə ki, XIX əsrdə görkəmli fransız yazıçısı Aleksandr Düma (ata) Qafqazda olarkən burada yaşayan xalqların səciyyəvi xüsusiyyətlərindən bəhs edir. O qeyd edir ki, azərbaycanlılar vaxtilə müzəffər olmuş, güclü dövlətlər, imperiya yaratmış, indinin özündə də döyüşkən olaraq qalır. Azərbaycanlılar azad yaşamağı üstün tuturlar. Azərbaycanlı ilə bir şey barədə sövdələşəndə ondan imzalanmış sənəd tələb etməyə ehtiyac yoxdur. Söz verdi, qurtardı” [Şükürov A. Kulturologiya. Bakı, Elm, 1998, s.239].

Qədim və köklü milli-mənəvi dəyərlər sisteminə malik olan Azərbaycan xalqı öz dəyərlərini sədaqətlə qorumuş, əsrlərlə yaşatmış və inkişaf

etdirmişdir. Milli-mənəvi dəyərlərimizin qorunması və gələcək nəsillərə çatdırılması keçmişdə olduğu kimi bu gün də öz aktuallığını qoruyub saxlayır. Çünki milli-mənəvi dəyərlərimizin Azərbaycan xalqının formalaşmasına təsiri ilə yanaşı, milli dövlətçiliyimizin möhkəmləndirilməsində də xüsusi rolu vardır. Milli-mənəvi, o cümlədən dini dəyərlərimizin, adət-ənənələrimizin dərinədən öyrənilməsi və araşdırılması müasir cəmiyyətimizin prioritet istiqamətlərindən biridir. Tarixi təcrübə göstərir ki, öz soykökündən, tarixindən, milli-mənəvi dəyərlərindən uzaq düşən millətlər və dövlətlər müəyyən zaman kəsiyində yox olmaq, tarix səhnəsindən birdəfəlik silinmək təhlükəsi ilə üz-üzə qalmışlar [Heydərov S. Heydər Əliyev və milli-mənəvi dəyərlər //30.04.2018 <http://www.dqdk.gov.az/az/view/news/4910/>].

Azərbaycan tədqiqatçısı A.Həsənov yazır ki, milli-mənəvi dəyərlərin, mahiyyətində obyektivliklə subyektivliyin, xalq, toplum, etnik birliklə fərdin, şəxsiyyətin vəhdətinə toxunarkən Hegelin belə bir fikrini qəbul etmək olar ki, mənəvi substansıyanın gücü subyekt üçün yad bir şey deyildir, onunla ruh vasitəsilə şəxsi mahiyyət kəsb edir [Həsənov A. Milli ideologiya və milli-mənəvi dəyərlər. Bakı, 2012, s. 90].

Dəyərlərin dinamik məzmunlu olması, zaman getdikcə dəyişməsi çox uzun müddət ərzində baş verir. Hər hansı mərhələdə sıradan çıxmış dəyərlər bir müddət sonra yenidən dirçəldilə, gündəmə gətirilə bilər. Bu baxımdan demək olar ki, bəşəriyyətin dəyərlər sistemi müəyyən tarixi mərhələdə, müəyyən cəmiyyətdə üstünlük təşkil edən dəyər oriyentasiyasından ibarətdir. Sivilizasiya dəyər fenomenini bir dəfə kəşf etmiş və həmişəlik ona bağlı olaraq qalmışdır. İnsan həyatında fəallığın, təşəbbüsün bütün yaşayışın hədləri, səviyyəsi, dəyərlərlə ölçülür” [Arslan S. Mənəvi dəyərlərin təbliği: keçmişə, yoxsa özünə qayıdış. Bakı, Tuna, 2018, s.4].

Bəzi Azərbaycan filosoflarının fikrincə, mənəvi dəyərlər əxlaqi anlayışlardır. Filosof İ.Məmmədzadənin bu istiqamətdəki təhlillərinə görə, “əxlaqi - bu, birincisi, dəyərlər, ideallar və cəmiyyətin təsəvvürləridir; İkincisi, şəxsiyyətlə, onun həyatı, öz müqəddəratını təyin etməsi və özünü təsdiq etməsi ilə bağlı dəyərlər və təsəvvürlərdir; Üçüncüsü, mütləq və mənəvi ideallarla bağlı dəyər və ideallardır” [Мамедзаде И. Опыт интерпретации морали. Баку: Муаллим, 2006, с.46].

Azərbaycan filosofu Q.Abbasova dəyərlər haqqındakı fikirlərini “Etika” əsərində geniş təhlil edir, müsbət və mənfi əxlaqi dəyərləri bir-birindən

fərqləndirərək yazır ki, dəyərlər dedikdə, əxlaqi mənada şəxsiyyətin ləyaqətində sosial institutların əxlaqi səciyyəsi nəzərdə tutulur. Buraya həm də əxlaqi şüur sahəsinə aid olan təsəvvürlər, o cümlədən əxlaqi normalar, prinsiplər, ideallar, xeyir və şər, ədalətlik, xoşbəxtlik anlayışları daxildir. İnsan əməlləri ona görə müəyyən əxlaqi dəyərlərə malikdir ki, onlar ictimai həyata təsir göstərir, insanların maraqlarına toxunur, cəmiyyətin əsaslarını möhkəmləndirir və yaxud, əksinə, sarsıdır, ictimai inkişafa səbəb olur və yaxud onu ləngidir. İnsan hərəkətləri sosial əhəmiyyət daşdığı üçün cəmiyyət onları əxlaqi münasibətlər vasitəsilə tənzimləyir, insanlar qarşısında əxlaqi tələblər qoyur ki, onlara əməl olunsun. Nəticədə müsbət və yaxud, əksinə, mənfəət əxlaqi dəyər yaranır. Əxlaqi tələblərə cavab verə biləcək hərəkət xeyri, ona zidd olan isə şəri təşkil edir. Buradan belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, insanların hərəkətlərində dəyərlərlə bağlı məzmun tarixi xarakter daşıyır və sosial həyatın müəyyən sahələri ilə bağlıdır. Əxlaqi dəyərlər yalnız ictimai həyatı xarakterizə edə bilər. Dəyərlərdə insanların sosial reallığa marağı ifadə olunur. Burada həm əxlaqi tələb, həm də qiymətləndirmə özünü ifadə edir. Bu mənada əxlaqa çox vaxt tarixdə “praktiki şüur” deyirdilər (nəzəri şüur seyredici, mücərrəd hesab olunurdu). Əxlaqi təsəvvürlər cəmiyyətin ideologiyasının tərkib hissəsidir, burada bütün sosial qrupların tələbatları öz əksini tapır. Dəyərlərdə ümumbəşəri məzmun da vardır. Əxlaqi dəyərlər insanda birdən-birə formalaşmır. Ömrün bütün mərhələlərində təcridən yetişən insan sosiallaşma yolu ilə həmin dəyərləri öz daxili “sütununa”, “Mən”inə çevirir. Bir çox bədii əsərlərdə, incəsənət nümunələrində əxlaqi dəyərlərin həyatın bütün əzab-əziyyətlərinin təsiri altında necə dəyişilməsi haqqında maraqlı faktlara rast gəlinir. Həyatda əxlaqi, ali məqsəd, ali ideal insan qarşısına qoyulmursa, belə həyat mənasız, səmərəsiz, dağıdıcı olur. XX əsrin məşhur ispan filosofu Migel de Unamuno əxlaqla bağlı göstərdi ki, zehni tənbellik, yəni yenini yalnız artıq məlum olanın əsasında qiymətləndirmək xüsusiyyəti tənqidə meylli insanlarda daha çox özünü göstərir. Bu mənada əxlaqın hökmləri yaxşı və yaxud pis sayılan əməllərdən sonra yaranır. Həmin hökmlər vasitəsilə əməllər qiymətləndirilir [Abbasova Q. Etika: tarix, nəzəriyyə, təcrübə. Bakı, Azəri, 2016, c.327-328].

Zəngin mədəni-mənəvi irsə, çoxəsrlik tolerantlıq ənənələrinə, nümunəvi dövlət-din münasibətləri modelinə malik olan və fərqli sivilizasiyaların qovuşduğu yerləşən Azərbaycanda xalqımızın tarix boyu formalaşdırdığı

və varislik prinsipi əsasında nəsil-dən-nəslə ötürdüyü mənəvi dəyərlərini qoruyub saxlamaq və gələcəyə layiqli şəkildə ötürmək üçün 2017-ci ilin oktyabrın 10-da Prezident İlham Əliyevin fərmanı ilə Mənəvi Dəyərlərin Təbliği Fondu yaradılmışdır. Yaradıldığı gündən etibarən Fond əməli fəaliyyətə başlamış, respublikanın bütün şəhər və rayonlarında mənəvi dəyərlərin təbliği sahəsində zəruri işlər görmüş, konfrans, dəyirmi masa, seminarlar təşkil etmiş, intellektual yarışlar keçirmişdir. Fond həmçinin müxtəlif müəlliflər tərəfindən təqdim olunan mənəvi dəyərlərin təbliği, dinlərarası dialoqun gücləndirilməsi, radikalizmlə mübarizəyə aid maarifləndirici və dini mövzularda ədəbiyyatların nəşrinin həyata keçirilməsinə maliyyə dəstəyi göstərir. Ötən müddət ərzində Fondun maliyyə dəstəyi ilə 50-yə yaxın müxtəlif adda ədəbiyyat nəşr olunmuşdur” [Mənəvi Dəyərlərin Təbliği Fondunun 2019-cu ilin yekunlarına dair hesabatı[Elektron resurs]/ Bakı, 27.12.2019. <http://mdtf.az/xeberler/674>].

Azərbaycanın müstəqillik yolu ilə inamla irəlilədiyi, demokratik, hüquqi, sivil və açıq cəmiyyət qurulduğu bir vaxtda milli-mənəvi dəyərlərin qorunması və gənc nəsle çatdırılması getdikcə daha çox aktualıq kəsb edir. Buna görə biz fəxrə deyə bilərik ki, dövlətimizin milli-mənəvi dəyərlərin mühafizəsinə göstərdiyi qayğı xalqımızın gələcək inkişafının əsasıdır.

Nəticə və təkliflər

Azərbaycan dövləti müstəqillik qazanandan sonra həmişə xalqımızın milli-mənəvi dəyərlərinin, milli mədəniyyətimizin inkişafına, xalqın adət-ənənələrinin zənginləşdirilməsinə, mənəvi-əxlaqi meyarların qorunmasına, xalqın adət-ənənələrinin zənginləşdirilməsinə çalışmışdır. Eyni zamanda, gənclərimizi xalqımızın milli-mənəvi dəyərləri, milli əxlaq prinsipləri əsasında tərbiyə olunmasının qeydinə qalmışdır. Milli-mənəvi dəyərlərin qorunmasında hamı öz məsuliyyətini başa düşməli, öz mənəvi borcunu yerinə yetirməlidir. Çünki milləti yaşadan onun dəyərləri, amallarıdır. Mürəkkəb bir proses nəticəsində təkmilləşərək dövrümüzdə qədər gəlib çatmış mütərəqqi dəyərlərimizin hifz olunmasına səy göstərməli, maarifləndirmə işi aparmalı, təbliğatımızı genişləndirməliyik. Bu proses ailədə, uşaq bağçasında, orta və ali məktəbdə, iş yerlərində, kollektivlərdə, QHT-lərdə, KİV-lərdə və sosial şəbəkələrdə yüksək səviyyədə təşkil edilməlidir.

Ədəbiyyat

1. Abbasov N. Mədəniyyət siyasəti və mənəvi dəyərlər. -Bakı, Təknur,-2009
2. Abbasova Q. Etika: tarix, nəzəriyyə, təcrübə. -Bakı, Azəri, -2016
3. Ağayeva Z. Mənəvi dəyərlər və sosial-siyasi gerçəklik. -Bakı, Elm, -2014.
4. Arslan S. Mənəvi dəyərlərin təbliği: keçmişə, yoxsa özünə qayıdış. -Bakı, Tuna,-2018
5. Əfəndiyev T. Heydər Əliyev və milli-mənəvi dəyərlərimiz. Bakı, -2011
6. Əhmədov A.Keçid dövründə milli-mənəvi dəyərlərin transformasiyası. Naxçıvan, -2017
7. Əlizadə A. Azərbaycan elmi qloballaşma kontekstində: problemlər və perspektivlər //Bakı: Strateji təhlil, - 2014, Say 2(9)
8. Göyüşov Z. Əxlaqi sərvətlər.- Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, -1966
9. Hacıyev Z. Fəlsəfə. -Bakı, Adiloğlu, -2000
10. Heydərov S. Heydər Əliyev və milli-mənəvi dəyərlər // 30.04.2018 [http:// www.dqdk.gov.az /az/view/news/4910/](http://www.dqdk.gov.az/az/view/news/4910/)
11. Həsənov A.Milli ideologiya və milli-mənəvi dəyərlər. -Bakı,-2012, s.90
12. Hüseynli Q.İ. Sivilizasiya və milli müəyyənlik. -Bakı, Bilik, -1994
13. Hüseynov S. Heydər Əliyev və milli-mənəvi dəyərlərimiz. Xalq qəzeti. - 2009. - 9 dekabr
14. Xəlilov S.S. Mənəviyyat fəlsəfəsi. -Bakı, Azərbaycan Universiteti Nəşriyyatı, -2007
15. İsmayılov M. İslam: mənəvi dünyadan sosial həyata. Bakı, Tuna, 2018
16. Mehraliyeva Ü. Müasir Azərbaycan cəmiyyətində şəxsiyyətin sosiallaşmasının səciyyəvi cəhətləri. -Bakı, -2020
17. Mənəvi Dəyərlərin Təbliği Fondunun 2019-cu ilin yekunlarına dair hesabatı [Elektron resurs]/ Bakı, 27.12.2019. <http://mdtf.az/xeberler/674>
18. Musayeva Ş. Dəyərlər və vətəndaş cəmiyyəti: bəzi etik aspektlərin təhlili. -Bakı, -2013

19. Rüstəmov Y. Fəlsəfənin əsasları. -Bakı, Azərbaycan Universiteti, - 2004
20. Rzayev M. Fəlsəfədə dəyər kateqoriyası.-Bakı,AzTU, -2009
21. Şükürov A. Kulturologiya.Bakı,Elm,1998
22. Yusifov M. H.Ə.Əliyev və Azərbaycançılıq ideologiyası. Bakı, Nurlan, -2003, -176
23. Hegel. Hukuk felsefesinin prinsipləri. (çevr. Cenap Karakaya). İstanbul, Sosial Yayınları, -2004
24. Gökberk M. Felsefe Tarihi. İstanbul, Remzi kitabevi, -1999
25. Kant ve Yeni Kantçılık. Doğan Özlem. -İstanbul, Yapı Kredi Yayınları ,Cogito Sayı; 42, 2005
26. Maslou A. İnsan,Dinler,Değerler. -İstanbul, Kuraldışı Yayınları, - 1996
27. Weber A.Felsefe Tarihi. (çevr.Vehbi Eralp), -İstanbul, -1998
28. Гегель Г.Ф. Философия права. -М.: Мысль, -1990
29. Мамедзаде И. Опыт интерпретации морали. -Баку: Муаллим, - 2006
30. Философская энциклопедия в 5 т. Т.4. -М.: Сов. энцик. -1967

References

1. Abbasov N. Medeniyyət siyaseti ve menevi deyerler. -Bakı, Teknur,- 2009
2. Abbasova Q. Etika: tarix, nezeriyye, tecrube. -Bakı, Azeri, -2016
3. Ağayeva Z. Menevi deyerler ve sosial-siyasi gerçeklik.-Bakı, Elm, - 2014.
4. Arslan S. Menevi deyerlerin teblig: keçmişe, yoxsa ozune qayıdış. - Bakı, Tuna,-2018
5. Efendiyev T. Heyder Eliyev ve milli-menevi deyerlerimiz.Bakı,- 2011
6. Ehmedov A.Keçid dovrunde milli-menevi deyerlərin transformasiyasi.Naxcivan, -2017
7. Elizadə A. Azərbaycan elmi qloballaşma kontekstinde: problemler ve perspektivler //Bakı:Strateji tehlil, - 2014, Say 2(9)
8. Goyushov Z. Exlaqi servetler.- Bakı: Azərbaycan Devlet Neshriyatı, -1966

9. Hacıyev Z. Felsefe. -Baki, Adiloglu, -2000
10. Heyderov S. Heyder Eliyev ve milli-menevi deyerler/30.04.2018
<http://www.dqdk.gov.az/az/view/news/4910/>
11. Hesenov A. Milli ideologiya ve milli-menevi deyerler. -Baki,-2012, s.90
12. Huseynli Q.İ. Sivilizasiya ve milli mueyyenlik. -Baiı, Bilik, -1994
13. Huseynov S. Heyder Eliyev və milli-menevi deyerlerimiz. Xalq qezeti. - 2009. - 9 dekabr
14. Xelilov S.S. Meneviyyat felsefesi. -Baiı, Azərbaycan Universiteti Neshriyyatı, -2007
15. İsmayilov M.İslam:menevi dunyadan sosial heyata.Baki, Tuna, 2018
16. Mehraliyeva Ü. Muasir Azərbaycan cemiyyetinde shexsiyyetin sosiallaşmasının seciyyevi cehetleri. -Baki, -2020
17. Menevi Deyerlerin Tebligı Fondunun 2019-cu ilin yekunlarına dair hesabatı[Elektron resurs]/ Baki, 27.12.2019. <http://mdtf.az/xeberler/674>
18. Musayeva Sh. Deyerler ve vetendash cemiyyeti: bezi etik aspektlerin tehliıli. -Baki, -2013
19. Rustemov Y. Felsefenin esasları. -Baki, Azərbaycan Universiteti, -2004
20. Rzayev M. Felsefede deyer kateqoriyasi-Baki,AzTU, -2009
21. Shukurov A. Kulturologiya.Baki,Elm,-1998
22. Yusifov M. H.E.Eliyev və Azerbaycancılıq ideologiyası. Baki, Nurlan, -2003, -176
23. Hegel. Hukuk felsefesinin prinsipleri. (cevr. Cenap Karakaya). Istanbul, Sosyal Yayınları, -2004
24. Gukberk M. Felsefe Tarihi. Istanbul, Remzi kitabevi, -1999
25. Kant ve Yeni Kantcilik. Dogan Ozlem. -Istanbul, Yapı Kredi Yayınları ,Cogito Sayı; 42, 2005
26. Maslou A. İnsan,Dinler,Degerler. -Istanbul, Kuraldiyi Yayınları, -1996
27. Weber A.Felsefe Tarihi. (cevr.Vehbi Eralp), -Istanbul, -1998
28. Gegel G.F. Filofofiya prava. -M.: Mysl. -1990
29. Mamedzade I. Opyt interpretatsii morali. -Baku: Muallim. -2006
30. Filofofskaya entsiklopediya v 5 t. T.4. -M.: Sov. entsik. -1967

Faiq Qəzənfər oğlu Ələkbərli

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunun aparıcı elmi işçisi,
dosent, fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru

Ünvan: Azərbaycan, Bakı, H.Cavid prospekti 31

Tel: +99450 378 88 20

e-mail: faikalekperov@mail.ru

<https://science.academia.edu/FaiqElekberov>

<https://orcid.org/0000-0002-5136-677X>

AZƏRBAYCAN TÜRK MENTALLIĞI VƏ MİLLİ-MƏNƏVİ DƏYƏRLƏR PROBLEMİNƏ TARİXİ-FƏLSƏFİ BAXIŞ

Xülasə

Məqalədə göstərilir ki, son əsrlər Azərbaycan Türk fəlsəfəsində əsas məsələlərdən biri milli-mənəvi dəyərlər, o cümlədən, mövcud adət-ənənələr, əxlaq normalarına (mentallıq) münasibət və onun hansı formada mənimsənilməsi məsələsidir. Burada milli-mənəvi dəyərlər kimi, ilk növbədə, Azərbaycan türklərinin özünəməxsus mentallığı, yəni Türk törələrinə, Türk əxlaqına uyğun həyat tərzini nəzərdə tutulur. Çünki Azərbaycan türkləri Türk dünyasının əsas nüvələrindən biri olub, zaman-zaman müəyyən qədər digər mədəniyyətlərin təsiri altına düşsə də, milli özəyindən heç zaman uzaqlaşmamışlar.

Məqalənin məqsədi mentallıq və milli-mənəvi dəyərlərin izahındakı fərqlər və oxşarlıqları şərh və izah etməkdir. Məqalədə milli-mənəvi dəyərlərin, o cümlədən, milli mentalitetin milli sərəvətə çevrilməsi məsələsində onun miqyasına, əhəmiyyətinə və xalqın bütün təbəqələri tərəfindən qəbul edilib-edilməməsinə diqqət yetirilmişdir.

Metod və metodologiya. Milli-mənəvi və dini dəyərlər metodoloji həssaslıq tələb edən məsələdir. Azərbaycan Türk dəyərlərindən çıxış etmək, ümumiyyətlə Şərq və İslama qarşı diqqətlə yanaşı, müasir Qərb və elmi-fəlsəfi metodologiyaları nəzərə almağı tələb edir. Məqalədə tarixi konkretlik, sistem yanaşma, müqayisəli təhlil, struktur-funksional təhlil metodlarından istifadə edilmişdir.

Elmi yenilik. Məqalənin əsas elmi yeniliyi Azərbaycan Türk mentallığının özünəməxsusluğunun tarixi-fəlsəfi anlamda şərh edilməsidir. Tədqiq-

qatda *azərbaycanlıq* və *türklük* anlayışları mentalıq baxımından *keçmiş* və *bu gün, bu gün və gələcək* arasında münasibətlərinin yeni prizmasından dəyərləndirilir.

Tədqiqatın nəticəsi. Azərbaycan Türk mentalığı və milli-mənəvi dəyərlərlə bağlı aparılmış tədqiqatın əsas nəticəsi *özə dönüş* və yenidən *milli diriliş* məsələlərini aktuallaşdırmaqdır. Şübhəsiz, *özə dönüşün* və milli dirilişin əsasında da məhz Azərbaycan Türk mentalığı dayanır.

Açar sözlər: mentalıq, milli-mənəvi dəyər, Azərbaycan Türk özünə-məxsusluğu, dini dəyər, mühafizəkarlıq, millilik, modernizm

УДК - 1(091)

Фаик Газанфар оглу Алекберли

ведущий научный сотрудник Института Философии Социологии НАНА

доцент, доктор философии по философии

Адрес: Азербайджан, Баку, проспект Г. Джавида, 31

Тел: +994503788820

e-mail: faikalekperov@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5136-677X>

<https://science.academia.edu/FaiqElekberov>

АЗЕРБАЙДЖАНСКАЯ ТЮРКСКАЯ МЕНТАЛЬНОСТЬ И ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД НА ПРОБЛЕМУ НАЦИОНАЛЬНО-ПРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Резюме

Цель статьи. В статье показано, что в последние столетия одно из основных мест в азербайджанской тюркской философии занимает отношение к национально-нравственным ценностям, включая существующие традиции, нравственные нормы (менталитет) и его формы. Здесь в качестве национально-нравственных ценностей, прежде всего, выступает уникальный менталитет азербайджанских тюрков, то есть образ жизни в соответствии с тюркскими традициями, тюркская мораль. Азербайджанские тюрки были одним из неотъемлемых и основных ядер тюркского мира, и хотя время от времени находились под влиянием других культур, они никогда не отходили от националь-

ного ядра. В статье раскрываются различия и сходства в трактовках менталитета и национально-нравственных ценностей. Обращено внимание на масштабы и важность трансформации национальных нравственных ценностей, в том числе национального менталитета, в национальную идею, а также на то, насколько это принято всеми слоями народа. По мнению автора, только в соответствии с уровнем менталитета любое понятие может подняться на более высокий уровень, чем национально-нравственная ценность, и стать неотъемлемой частью национальной идеи. В то же время показано, что за последние два столетия возникли три направления в отношении национально-духовных и религиозных ценностей: консерватизм, новаторство и умеренность.

Метод и методология. Главный метод по отношению к национально-духовным и религиозным ценностям - опора на азербайджанский тюркский менталитет. Главный метод - действовать на основе азербайджанских тюркских ценностей, с одной стороны, и быть чувствительным к методам зарубежных исследователей - с другой. В частности, обращая внимание на разработку проблем ориентализма и исламизма, следует более осторожно подходить к западной методологии.

Научная новизна. Главное научное нововведение в статье заключено в определении специфики азербайджанского тюркского менталитета в историческом и философском смысле. При этом одним из основных элементов научной новизны в статье является оценка с точки зрения ментальности соотношения понятий азербайджанизм и тюркизм в прошлом и настоящем, настоящем и будущем.

Результаты исследования. Главный результат нашего исследования азербайджанского тюркского менталитета и национально-нравственных ценностей заключен в актуализации проблем национального самосознания и национального возрождения. Несомненно, именно азербайджанская тюркская ментальность лежит в основе трансформации и национального возрождения.

Ключевые слова: менталитет, национально-нравственные ценности, азербайджанская тюркская идентичность, религиозные ценности, консерватизм, национализм, модернизм.

UDC - 1(091)

Faik Alekperli

Institute of Philosophy and Sociology of ANAS,
researcher, Ph.D in philosophy, associate professor
Address: H.Javidave.31, Baku, Azerbaijan Republic, AZ1001
Tel: +994702502784
e-mail: faikalekperov@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-5136-677X>
<https://science.academia.edu/FaiqElekberov>

HISTORICAL-PHILOSOPHICAL VIEW OF THE PROBLEM THE AZERBAIJAN TURKISH MENTALITY AND NATIONAL-SPIRITUAL VALUES

Abstract

The purpose of the article. The article shows that in recent centuries, one of the main places in the Azerbaijani Turkic philosophy has been occupied by the attitude to national and moral values, including existing traditions, moral norms (mentality) and its form. Here, as national and moral values, first of all, the peculiar mentality of the Azerbaijani Turks, that is, to lead a life in accordance with the Turkic traditions, Turkic morality. Because the Azerbaijani Turks were one of the inseparable and main nuclei of the Turkic world, and although from time to time under the influence of other cultures, they never moved away from the national core. The article explains the differences and similarities in the interpretation of mentality and national-moral values. Attention was paid to the scale and importance of the transformation of national moral values, including the national mentality, into a national idea and whether it is accepted by all sections of the people. According to the author, only in accordance with the level of mentality, any concept can rise to a higher level than the national-moral value and become an integral part of the national idea. At the same time, it shows that in the last two centuries, three directions have emerged in relation to national-spiritual and religious values: conservatism, innovation and moderation.

Method and methodology. The main method in relation to national-

spiritual and religious values is to be based on the Azerbaijani Turkic mentality. The main method here is to act on the basis of Azerbaijani Turkic values, on the one hand, and to be sensitive to foreign methods, on the other hand. In particular, while paying attention to the issues of Orientalism and Islamism, the Western methodology should be approached with more caution.

Scientific novelty. The main scientific innovation in the article is to express the specificity of the Azerbaijani-Turkish mentality in a historical and philosophical sense. At the same time, one of the main scientific innovations in the article is the assessment of the relationship between the concepts of Azerbaijanism and Turkism in the past and present, in the present and future from mental viewpoint.

The results of the study. The main result of our research on the Turkish mentality and national-moral values of Azerbaijan is to bring about self-realization and national revival. Undoubtedly, it is the Azerbaijani Turkish mentality that underlies the transformation and national revival.

Keywords: mentality, national-moral value, Azerbaijan Turkic identity, religious values, conservatism, nationalism, modernism

Giriş

Hər bir xalqın varlığında milli-mənəvi dəyərlər və yaxud mentalitet (lat. «mens» sözüdəndir, ağıl, düşüncə, ruhi-mənəvi yanaşma tərzidir) də mühüm rol oynayır. Yəni vahid bir ərəzidə yaşayan, eyni soykökə, dilə, iqtisadi həyat birliyinə malik olan müxtəlif etnoslar üçün milli mənəviyyatın, özünəməxsusluğun olması və qorunması da vacibdir. Qeyd etmək lazımdır ki, millətin təşəkkül səbəblərindən biri kimi də məhz mənəviyyat birliyi, onun mənəvi siması, mənəvi dəyərləri, eləcə də ayrıca bir qrup insanların özlərinə məxsus keyfiyyətləri (mentallıq) göstərilir.

Bizcə, milli-mənəvi dəyərlər və milli mentalitet əsasən, bir-birlərinə yaxın anlayışlardır. Həmin bu anlayışlarda millətin keçmişə aid irsi, dini və fəlsəfi dünyagörüşü, əxlaq qaydaları, həyat tərzini öz əksini tapır. Sadəcə olaraq, milli-mənəvi dəyərlər daha geniş mənəvi daşıyır və millətin bütün tarixini, mədəniyyətini, fəlsəfəsini, ədəbiyyatını özündə ehtiva edir. Milli mentalitet isə daha çox insanların ictimai şüruundakı dünyagörüşünün özünəməxsusluğunun ifadəsidir. Bu baxımdan, milli mentalitet milli-mənəvi dəyərlər-

dən milli özünüdərkə bir keçiddir. Belə ki, bir xalqda milli mənəvi dəyərlər o vaxt milli özünəməxsusluq səviyyəsində meydana çıxır ki, həmin xalqda milli oyanışa, milli özünüdərkə ehtiyac yaranır. Yəni millət etnik kimliyinin, dilinin, mədəniyyətinin assimilyasiya olunmasını sövqi-təbii hiss edərək özünümüdafiəyə cəhd edir. Bu zaman milli-mənəvi dəyərlər mentallıq formasında – etnik mənşəyi, dili, mədəniyyəti, dini, sosial həyatı, məişət münasibətləri ilə bağlı keçmişini şüurunda canlandırır onu yalnız ona aid olan milli-mənəvi dəyərlər, milli sərvətlər əsasında mübarizə aparma səviyyəsinə yüksəldir.

Ümumiyyətlə, mentallıq hər bir millətin özünəməxsus psixoloji, mədəni, dini və fəlsəfi həyat tərzidir. Bu mənada hər hansı bir millət özünü başqa xalqlardan fərqləndirmədən, yalnız onun keçmişinə məxsus olan milli xüsusiyyətləri müəyyənləşdirmədən milli istiqlal uğrunda mübarizə apara bilməz. Milli mentalitetin yüksək səviyyəyə qalxması ilə milli özünüdərk prosesi başlayır. Bu mənada milli mentalitetə aid olan hər bir anlayış milli özünüdərk səviyyəsinə qalxıb milli ideyaya çevrilə bilməz. Yalnız o anlayış, milli mentalitet səviyyəsindən milli özünüdərkə qədər yüksələ bilər ki, onun ciddi elmi-fəlsəfi əsasları olsun. Çünki milli mentalitetdən fərqli olaraq milli özünüdərk hər hansı bir etnik toplumun başqa etnoslardan fərqli özəlliklərini dərk edib, özünü bir millət kimi təsdiq etməsidir.

Fikrimizcə, milli mənəvi dəyər(lər) dedikdə isə, ilk növbədə milli sərvətlərimiz, mədəniyyətimiz, mənəviyyatımız, dilimiz, adət-ənənələrimiz, dini-fəlsəfi dünyagörüşümüz başa düşülməlidir. Əslində burada başlıca, önəmli olan milli mənəviyyat, milli sərvətlər, milli özünəməxsusluq, yaxud da milli mentalitetdir. Bu mənada “milli-mənəvi dəyər” anlayışındakı “dəyər” sözü isə qiymətləndirmədən daha çox hər bir xalqa məxsus sərvəti, özünəməxsusluğu, mentallığı ifadə edir. Bu baxımdan “Azərbaycanda Türk mentallığı” dedikdə, Azərbaycan xalqına məxsus olan sərvətlərin, adət-ənənələrin, mədəni irsin, dini-fəlsəfi baxışların milli ideyaya çevrilməsi prosesi nəticəsində bütövləşməsi, çulğalaşması və vahid xətt üzrə formalaşmasına zəmin yaradan dəyərlər nəzərdə tutulur. Burada irəli sürülən müddəa Azərbaycan xalqında milli ideya təşəkkül tapana qədər hər hansı bir ideyanın və yaxud ideyaların olmaması demək deyildir. Əksinə həmin dövrə qədər mövcud olan mədəni irsin, dini-fəlsəfi təsəvvürlərin, milli xüsusiyyətlərin nə cür vahid şəkilə salınması, bütövləşməsi, başqa sözlə ideologiyalaşması

nın təzahürlərinin hansı mənəviyyat və milli sərvətlər nəticəsində meydana çıxması ilə bağlıdır. Bir sözlə, mənəvi dəyərlər millətin varlığını ortaya qoyan əsas faktorlardan biri olan mənəviyyatla sıx bağlı olub, insanın özünü, təmsil olunduğu etnik kimlik çərçivəsində təsdiqləməsidir. Milli mənəvi dəyərlərin, milli sərvətlərin yaradıcısı millətin ayrı-ayrı üzvləri olsa da, həmin üzvlərin mənəvi-əxlaqi ideyaları sonralar bütövlükdə cəmiyyətin ümumi sərvətinə çevrilir. Azərbaycan xalqı da milli dilini, milli mentalitetini, milli xarakterini, milli adət-ənənələrini məhz milli mənəvi dəyərlər şəklində qoruyub saxlamışdır [Ələkbərov F.Q. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış. I hissə. Bakı: Təknur, 2011; 28-29].

Mentallıq və milli-mənəvi dəyərlərin izahındakı fərqliliklər və oxşarlıqlar

«Mentalitet» anlayışını geniş şəkildə tədqiq edən Həsən Quliyevin fikrincə, onun arxetip ünsürləri geniş zaman diapazonunda dəyişməz qalır. Bu baxımdan «mentalitetin tərəqqiyə münasibətdə xüsusi immunitetə malik olduğunu, ənənəvi ictimai təsisatlara daxil olduğunu» görmək olar. Alimə görə, keçid dövründə baş verən yeniləşmə mentalitet anlamını ortaya qoyub ki, bu da, keçmişin xüsusiyyətlərini qorumağı, yaxud da bu günün tələblərini mentalitetin xüsusiyyətlərinə uyğunlaşması zərurətini yaratmışdır [Кулиев Г. Научная стратегия малых стран (Поиски Азербайджанской модели). Bakı: Сяда. 2007; 120]

Rəbiyyət Aslanova da H.Quliyev kimi ideologiyamı arxetipliklə əlaqələndirərkən mentalitet məsələsinə də toxunmuşdur: «Məhiyyətə ictimai fenomen olan mentalitet, ictimai şüurun yüksək səviyyədə rasionallaşdırılmış formalarını (elmi, dini, fəlsəfəni, siyasəti, mədəniyyəti, ideologiyamı və s.) təhtəşüur aləminin dərin qatları ilə arxetip «mədəni simvol və kodlarla» əlaqələndirərək insanın bütövlükdə həyat tərzini formalaşdırır» [Aslanova R. İslam və mədəniyyət. Bakı, Elm və təhsil, 2002; 87]

Yadigar Türkel isə yazır ki, mentalitet «millətin tarix boyu yaşadığı təbii şəraitin, uğurlu, ağırlı-acılı, mədəni, iqtisadi, sosial, dini, ruhi-mənəvi həyat proseslərinin təsirlə formalaşmış, onun davranış və fəaliyyətində görünür» [Türkel Y. Politologiya (açıqlamalarla sözlük və ya milli kimlik dərsləri). Bakı: «Təknur», 2008;319]

Deməli, mentalitet hər bir xalqa aid milli-mənəvi dəyərlərin özünə-məxsus şəkildə ifadəsidir. Başqa bir tədqiqatçı Q.C.Əliyevin fikrincə, men-

talitetin fəlsəfi-tarixi, mədəni-etnik səviyyələrdə öyrənilməsi vacibdir. Onun fikrinə, mentalitet sosial-fəlsəfi fenomen olmaqla yanaşı, həm də adətlərin, əxlaqi sərvətlərin, dini etiqadların, şüurun, vərdişlərin sayəsində formalaşmışdır: «Mentalitet əsasən, orijinal təfəkkür üsulunu, ağıl tərzini, hətta sosial-psixoloji ovqatı bildirmək üçün işlədilir» [Əliyev Q. Heydər Əliyev və milli mentalitet fəlsəfəsi. Bakı: Qismət, 2003; 29]

Filoloq Arif Acaloğluna görə, mifologiya milli mentalitetlə bağlıdır, onun mahiyyətini ifadə edir və formalaşdırır. Bu mənada da türk mifologiyasının təməlini və başlıca məzmununu *tanrıçılıq* təşkil edir [Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə, I cild. Bakı: Elm, 2004; 41] Arif Acaloğlu hesab edir ki, türk xalqlarının mənəvi həyatında böyük yer tutan şamanizm (əslində qamlıq-F.Ə.) də, türk mentaliteti olan tanrıçılıq üzərində qurulmuşdur [Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə, I cild. Bakı: Elm, 2004; 48]

Bizcə, milli mənəvi dəyərlə milli mentalitet, milli mentalitetlə milli özünüdərk, eləcə də həmin anlayışlarla milli ideya arasında müəyyən əlaqələr vardır. Fikrimizcə, milli mənəvi dəyər də, milli özünüdərk də, milli ideya da xalqın soykökü, dili kimi vacib əlamətlərini əks etdirir. Hər bir xalq özünün milli varlığını qoruyub saxlamaq üçün bir çox sərvətlərini – dilini, dövlətçiliyini, dini-fəlsəfi dünyagörüşünü, mədəniyyətini milli mənəvi dəyərlər, yaxud da milli mentalitet kimi yaddaşlarda yaşadır və nəsillərdən-nəsillərə ötürür. Ancaq elə milli mənəvi dəyərlər var ki, bu günə qədər qorunub saxlansa da, onları bu mənada milli ideya kimi qəbul etmək doğru olmazdı. Məsələn, bunlardan yaşlı insanlara, ağsaqqallara hörmət, qadına münasibət, namusluluq, xeyir-şər mərasimlərinə münasibəti göstərmək olar. Bütün bunlar daha çox, milli mentalitet anlayışına aiddir.

Milli mənəvi dəyərin, o cümlədən milli mentalitetin milli ideyaya çevrilməsi məsələsində onun miqyasına, əhəmiyyətinə və xalqın bütün təbəqələri tərəfindən qəbul edilib-edilməməsinə diqqət yetirmək lazımdır. Çünki yalnız bu halda hər hansı bir anlayış milli mənəvi dəyərdən daha yüksək səviyyəyə qalxaraq, milli ideyaya və nəticədə milli ideologiyanın tərkib hissəsinə çevrilə bilər. Eyni zamanda o mənəvi dəyərlər, anlayışlar milli ideya, sonrakı mərhələdə milli ideologiya kimi qəbul edilə bilər ki, onun da yalnız milli mənəvi mənada deyil, həm də elmi, fəlsəfi, siyasi və ideoloji baxımdan da əsası olsun. Fikrimizcə, milli ideya konkret bir millətə aid anlayış kimi yaranır və həmin millətin oyanışının və inkişafının istiqadə

mətvericisi olur. Milli mənəvi dəyərlərdən, milli sərvətlərdən millətin tərəqqisi, milli kimliyi və ləyaqətinin müdafiəsi, milli dövlətini yaşatması üçün istifadə olunarsa, onda onlar milli ideyaya çevrilə bilər [Ələkbərov F.Q. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış. I hissə. Bakı: Təknur, 2011;39-40]

Milli-mənəvi və dini dəyərlərə münasibətdə mühafizəkarlıq və islahatçılıq

Son əsrlərdə milli-mənəvi və dini dəyərlərə münasibətdə mühafizəkar, xüsusilə də ifrat formada mühafizəkar mövqedə dayanan mütəfəkkirlərimiz yeniləşmənin əleyhdarı olub, bu kimi məsələlərdə xüsusilə də, islam dini, ya da şəriət çərçivəsindən kənara çıxmağı mümkünsüz hesab ediblər. Bunlar arasında Əbu Həsən Raci, Məhəmməd Əmin Dilsuz, Molla Hüseyin Dəxil, Əbu Turab Axundoğlu, Mir Möhsün Nəvvab, Əbdüssəlam Axundzadə, Yusif Talıbzadə, Sultan Məcid Qənizadə, Qarabəy Qarabəyli və başqalarının adlarını çəkə bilərik. «İslam birliyi»ni önə çəkərək milli mənsubiyyəti dini kimliyin içində əridən mühafizəkar islamçılar (Əbuturab Axundoğlu, Əbdüssəlam Axundzadə, Yusif Ziya Talıbzadə və b.) hesab edirdilər ki, xalqın keçmişdən uzaqlaşması, köhnə ehkamların zəifləməsi, ifrat sərbəstlik müsəlmanlara üz verən bütün bələlərin yeganə mənbəyidir. Onlar müsəlmanların nicatını yalnız ilkin İslam və şəriət qanunlarına olduğu kimi əməl etməkdə görürdülər[Ələkbərov F.Q. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış. II hissə. Bakı: Elm və təhsil, 2014;37]Məsələn, Qafqaz Müsəlmanları Ruhani İdarəsinin şeyxülislamı olmuş Axund Əbdüssəlam Axundzadə hesab edirdi ki, müsəlman xalqların sosial-siyasi problemlərlə üzləşməsinin əsas səbəbi əsl islami dəyərlərdə, qayda-qanunlardan uzaq düşmələridir. Onun fikrincə, hazırda müsəlman xalqları, xüsusilə türklər qarşılaşdıqları problemləri həll etmək üçün, ilk növbədə, dini-elmi biliklərini kamilləşdirməli və sözün həqiqi mənasında islam dəyərlərə əməl etməlidirlər [Axundzadə Ə. Müqəddəs peyğəmbərlər tarixi. Bakı: Azərneşr, 1993; 6]Əbuturab Axundoğlu da Qərbyönlü yeniləşməyə qarşı çıxaraq müsəlman xalqları arasında məzhəb ayrılığına son qoyulmasını və bütün müsəlmanların sidq ürəkdən Qurana və Məhəmməd peyğəmbərin (s) əhli-beytinə tapınmasını və şəriətə olduğu kimi əməl edilməsini vacib hesab etmişdir [Axundoğlu Ə. İslamın təfriqəsi səbəbləri. Bakı, Azərneşr, 1993;32]O, Avropa mədəniyyətini İslam mədəniyyətinə düşmən elan edərək ona qarşı mübarizə

aparmışdır [Axundoğlu Ə. Bizə hansı elmlər lazımdır? // «Həyat» qəz., 1906, 17 may, №106]

XX əsrin əvvəllərində mühafizəkar dini dəyərlərdən çıxış edənlər Y.Talıbzadə, S.M.Qənizadə, Q.Qarabəyli və başqaları da olmuşlar. Yusif Talıbzadə islami dəyərləri müsəlman xalqlarının geriliyinin əsas səbəbi kimi göstərənələrə cavab olaraq yazırdı ki, İslam dini heç vaxt dünyəvi elmlərin öyrənilməsinin əleyhinə olmamış, əksinə müasirliklə ayaqlaşmış və özünün yenilikçi ruhunu qoruyub saxlamışdır [Talıbzadə Y.Z. “Həqiqəti İslam”, İrşad qəz., sayı 263, Bakı, 1906] Talıbzadəyə görə, İslam aləminin mənəvi-ideoloji vəziyyəti Qərb millətlərini bir xeyli düşündürməkdədir. Çünki Qərb millətlərinin mülahizəsinə görə, müsəlmanlar Qurani-şərifə uyğun yaşamağa qeyrət etdikcə islam aləmi qüvvədən fəle çıxmaqla onlar üçün təhlükəli bir üfüq açılacaqdır [Talıbzadə Y.Z. İzhari-bütlan. Bakı, «Füyuzat», №16, 1907, 29 aprel] S.M.Qənizadə də müsəlman cəmiyyətlərinin problemlərinin həllində çıxış yolu kimi islam dinini, konkret olaraq Qurani göstərmişdi. Ona görə, insanlar Allahın qoyduğu şəriətlə getsə, cəmiyyət daxilində elm intişar tapsa insanlıq şərəfi və vicdan isməti də itməz [Qənizadə S.M. Seçilmiş əsərləri. Bakı: Avrasiya press, 2006; 124]. Qarabəyli milli-demokratik qüvvələri Avropa demokratiyasını və mədəniyyətini təbliğ etdiklərinə görə daim tənqid etmişdir. Ona görə, demokratiyanın mərkəzi sayılan Avropa həmişə islami dəyərlərə qarşı olmuş və müsəlman dövlətlərini məhv etmək niyyəti güdmüşdür. Ona görə də, Avropanın gözqamaşdıran demokratik dəyərləri aldadıdır [Hüseynov Ş. Mətbu irsimizdən səhifələr. Bakı: «Çənlibel» NPM, 2007; 58]

Hazırda Quzey Azərbaycanda milli-mənəvi və dini dəyərlərə münasibətdə əsasən islam dini anlamında, qismən də milli törələrlə bağlı ifrat şəkildə mühafizəkar mövqedə dayananlar vardır. Xüsusilə də, islam dini çərçivəsində ifrat mühafizəkar mövqedə dayananlar şiə təəssübkeşləri və vaha-bilərdir.

Milli-mənəvi və dini dəyərlərə münasibətdə radikal islahatçılıq, ya da inqilabi yenilikçilik yolunu tutanlar isə əsasən, bu vaxta qədər mövcud olan bütün milli-dini adət-ənənələrdən, dəyərlərdən imtina etməyi, birmənalı şəkildə Qərbləşmək, Avropalılışmaq xəttini tutmağa üstünlük vermişlər. Bunlar arasında Mirzə Fətəli Axundzadə, Tahirə (Zərrintac) Qürrətül-Eyn, Mirzə Məhəmməd Əli Kazımbəy, Nəcəf bəy Vəzirov, Məhəmməd Ağa Şah-

taxtılı, Cəlil Məmməduluzadə, Ruhulla Axundov, Səmədağa Ağamalıoğlu və başqalarının adlarını çəkmək olar.

Çar Rusiyası işğal etdiyi bütün ölkələrdə, o cümlədən də Qafqazda və Quzey Azərbaycanda da milli-dini adət-ənənələri barbar mədəniyyət olaraq şüurlara yeridib, onların yerini rus-avropa mədəniyyəti ilə doldurmaq niyyəti güdüdü. Rus ideoloqları bu yolda da, ən münasib üsul kimi hər xalqın öz ziyalısının milli-dini adət-ənənələrə qarşı çıxıb “yeni mədəniyyət”in vacibliyindən bəhs etmələri üçün şəraitin yaradılmasında görüldülər.

Bunların başında gələn M.F.Axundzadə Qərb və çarizm ideoloqlarının, təsiri altında hesab edirdi ki, müsəlman dünyasının geriliyinin əsas səbəbkarı islami dəyərlərdir və xristian dinində olduğu kimi (protestantizm, lüterançılıq və b.), hökmən islam dinində də islahatlar aparmaq lazımdır. Bizcə, Axundzadənin son əsrlərdə özünün ilkin mahiyyətindən çox uzaqlaşan Türk-İslam mədəniyyətinə yeni baxış sərgiləməsi doğru olsa da, bütövlükdə islamiyyəti və milli adət-ənənələri ifrat şəkildə tənqid etməsi səhv idi. Üstəlik, Axundzadənin islamiyyəti tənqid edərkən onun ilk yayıcıları ərəbləri, daha sonra islamlığı inkişaf etdirən türkləri və türk dövlətlərini hədəf seçməsi bunun əvəzində farsları-zərdüştləri-sasaniləri müdafiə etməsi bir-mənalı deyildir.

Bir sözlə, Axundzadənin maarifçiliyində Şərq-İslam-Türk mədəniyyətinin ifrat dərəcədə tənqidi müqabilində Qərb-Rus-Fars mədəniyyətinin də ideallaşdırılması özünü büruzə verir. Biz buna ən bariz örnək kimi, onun 1850-ci illərdə bir-birinin ardınca yazdığı komediyalarını və bir povestini göstərə bilərik. İlk baxışda Axundzadənin Qərb mədəniyyətindən təsirlənərək yazdığı bu əsərlərində əsas məqsədinin avamlığı, cəhaləti, nadanlığı ifşa etmək, xalq arasında mövcud olan xoşagəlməz adət və ənənələri tənqid etdiyini düşünə bilərik. Bunu, Axundzadə özü də belə izah etmişdir: «Bu əsərlərdə mənim müsəlman camaatı arasında mövcud olan bəzi xoşagəlməz adətlərə və ənənələrə qarşı istehza yolu ilə etirazımı görənələr, bu etirazı mənim təəssübsüzlüyümə və xalqıma qarşı məhəbbətimin olmamasına yozmasınlar gərək! Çünki bu etirazlardan məqsədim ibrət dərsi verməkdir ki, başqaları bu kimi pis adətlərdən çəkəsinlər!» [Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. III cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005; 56]

Ancaq onun komediyalarında yaratdığı obrazlar (Hacı Qara, Dəvriş Məstəli şah, Tarverdi, Heydər bəy və b.) cəmiyyətin şüurunda özünüəşağı-

lama kompleksinin yaranmasına səbəb olurdu. Bu komediyaları oxuyan hər bir kəs belə nəticə çıxara bilərdi ki, Azərbaycan xalqı əsasən avam, nadan, hiyləgər, boşboğaz, yalançı, xəsis və sair kimi tiplərdən ibarət bir cəmiyyətdir. Məsələn, «Hacı Qara» komediyasında məlum olur ki, Heydər bəy əvvəlcə varlı-karlı olsa da, sonra var-dövləti əlindən çıxır, ancaq o, halal yolla pul qazanmağı özünə ar bilərək qaçaqçılıq-quldurluq edir [Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cild. I cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005; 122] Bununla da, Axundzadə iddia edirdi ki, bu xalqın bəyləri, xanları qaçaq-quldurluqdan başqa bir işə yaramırlar, deməli onları maarifləndirmək, tərbiyələndirmək lazımdır. Axundzadə çar Rusiyasının divanbəyisinin dilindən açıq şəkildə xalqı vəhşi tayfa adlandırır tərbiyəsini vacib buyururdu: “Ey camaat, sizdən ötrü indi ibrət olsun! Dəxi vaxtdır inanasınız ki, siz vəhşi tayfa deyilsiniz! Sizə eybdir yaman işlərə qoşulmaq” [Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cild. I cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005; 97]

Üstəlik, M.F.Axundzadənin komediyalarındakı nadir olaraq müsbətə meyilli qəhrəmanları da mədəniyyət, ədəb-ərkan öyrənmək üçün Avropaya getmək istəyirər [Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cild. I cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005; 50-54] Eyni zamanda Axundzadə komediyalarında islamda qadın məsələsini də önə çəkmiş, qadınların türk-islam cəmiyyətindəki yerinə diqqət yetirmişdir. Belə ki, şərəfnisələrin, şəhrəbanuların, pərzadların, şölələrin, pərilərin, tükəzlərin və başqalarının timsalında türk-müsəlman qadınlarının vəziyyətini əks etdirməyə çalışmışdır. Ancaq bu məsələdə də bəzən ifrat varan Axundzadə Azərbaycan türk-müsəlman qadınlarını həddən artıq mövhumatçı, qorxaq kimi qələmə vermişdir [Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cild. I cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005; 58-68] Deməli, Axundzadə bir tərəfdən komediyalarında özünün təbrincə desək, “xoşagəlməz” Şərq-İslam-Türk adət-ənənələrini tənqid edir, digər tərəfdən nicat yolunu da Qərb-Rus-Fars mədəniyyətini mənimsəməkdə görürdü. Bu mənada, istər çar Rusiyasının, istərsə Sovet Rusiyasının Axundzadəyə olan «sevgisi»nin kökündə Şərq, o cümlədən Türk və İslam mədəniyyətini inkar, Qərb-Rus-Fars mədəniyyətini iqrar etməsi dayanırdı.

Hesab edirik ki, bu anlamda Axundzadənin «Aldanmış kəvakib» povesti (1857) də, komediyalarının ruhundan çox da uzağa getməmişdir. Bu povestini Səfəvilər dövründəki tarixi bir hadisə əsasında qələmə alan Axundzadə öz-özlüyündə feodal idarə üsulunu, zülmkar hakimlərin ictimai

eyblərini kəskin tənqid atəşinə tutmuşdur. Burada Axundzadə despot və ədalətli şahı bir-birinə qarşı qoymuş, bununla da xalqa hakimiyyətin hansı şəkildə idarə olunması məsələlərini anlatmağa çalışmışdır. Əgər komediya-larında Axundzadə xalqda olan xoşagəlməz adət-ənənələri, cahilliyi, avam-lığı tənqid etmək yolu ilə onları maarifləndirmək, mədəni səviyyəsini qal-dırmaq yolu tutursa, pövestində hakimiyyətə, dövlət məmurlarına qarşı da eyni xətti davam etdirir [Axundzadə M.F. Əsərləri. Üç cildə. I cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005; 205-206]

Axundzadəsayağı yeniləşmənin müsbət cəhəti isə odur ki, İslam-Türk-Şərq mədəniyyətinin lazımsız yerə ideallaşdırılması tənqid hədəfinə çevrildi. Hər halda, dini və milli adət-ənənələrin ilkin mahiyyətindən uzaqla-şaraq onları ideallaşdırma xəstəliyi müsəlman ölkələrinin tənəzzülünə gəti-rib çıxartmışdır. Artıq XIX əsrdə İslam dini xurafat və mövhumat kimi başa düşülür, milli adət-ənənələr gerilik və vəhşilik kimi qələmə verilirdi. Həmin dövrdə millətin qabaqcıl şəxslərindən hesab edilən din xadimlərinin əksə-riyyəti xurafat və mövhumatla məşğul olur, şairlər isə şeirlərini əsasən aşıq və məşuqa, yar və şəraba həsr edirdilər. Belə bir dövrdə tənəzzülə uğramaq-da olan İslam-Türk-Şərq mədəniyyətinin mənəvi zəlzələsinə və tənqidinə doğrudan da ciddi ehtiyac var idi. Bu mənada, dini və milli dəyərlərə münasibətdə Axundzadənin həddən artıq radikallığı cəmiyyətin şüuruna mənfi tə-sir göstərməklə yanaşı, digər tərəfdən bir silkələnməyə (mənəvi zəlzələyə) də səbəb oldu. Hər halda Axundzadəsayağı yeniləşmənin doğurduğu mənə-vi zəlzələni də qiymətləndirməmək mümkün deyildir. Beləliklə, Axundzadə milli-dini məsələlərin tənqidində təhrifə və ifratçılığa yol versə də, ümumi-likdə cəmiyyətdə yeniləşmə hərəkatına təkan vermiş, yeni nəslin qarşısın-da qərbyönlü də olsa, bir üfüq açmışdır [Ələkbərov F.Q. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış. II hissə. Bakı, Elm və təhsil, 2014; 87-88]

Bizcə, Axundzadə kimi ruslaşdırma, qərbəşdirmə siyasətinin təsiri altında milli-mənəvi dəyərlərə münasibətdə əsasən yanlış mövqe tutanlar-dan biri də Nəcəf bəy Vəzirov olmuşdur. Vəzirovun da milli adət-ənənələrə radikal yanaşmasının kökü ruslaşdırma siyasəti ilə bağlı idi. O, Qafqaz mü-səlmanları-türkləri, o cümlədən Quzey Azərbaycan xalqı arasında mövcud olan qədim adət-ənənələrin aradan qalxması ilə millətin nicat tapacağına inanırdı. Onun fikrincə, bu qədim adət-ənənələrlə millət inkişaf edə bilməz və ondan imtina etmək lazımdır. Çox yazıqlar olsun ki, Vəzirov ata-baba

adət-ənənələri dedikdə də, onu son dövrün məhsulu olan xoşagəlməz “adətlər”lə qarışdırılmışdır: “Hərdəm tənha oturub fikir edirəm: xudavənda, bizim axırımız necə olacaq? Aqlımız ata-baba ağı, getdiyimiz ata-baba yolu, heç bir dəyişiklik yoxdur. Ata-babamız xoruz və qoç döyüştürüb, it boğuşdurub, qurşaq tutdurub, dərviş nağılına qulaq asıb, qızıl quş saxlayıb günlərin keçirdib, biz də ki bu yolu gedirik, tələf olacayıq. Səbəb ki, zəmanə dəyişilib. Əlbəttə, on il bundan əqdəm bizim dolanacağımız indikindən yaxşı idi və on ildən sonra dəxi yaman olacaq. Bəs biz haçaq öz dərdimizin əlacının dalıcan olub, uşaqlarımıza elm öyrədəcəyik?” [Vəzirov N. Əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2005;]

N.Vəzirov «ata-baba yolu»nu məhdud mənada gördüyü üçün, qədim adət-ənənələrin də bu yolla aradan qalxmasını uyğun görmüşdür. Fikrimizcə, o, gənc yaşlarında millətinin tarixi, mədəniyyəti ilə daha yaxından tanış olmadığı üçün, «ata-baba yolu» kimi, ancaq xalq arasında son dövrlərdə ortaya çıxmış bəzi xoşagəlməz adətləri önə çəkmişdir. Bunun nəticəsi idi ki, N.Vəzirova görə, Avropa alimlərindən Bokl və Dreper Avropa xalqlarının elm və aqlının bu mərtəbəyə çatmasının tarixini yazıblar və bundan ötrü də əllərinin altında kitabları olmuşdu. Ancaq müsəlmanların ata-babaları övladlarına müsbət mənada belə bir irs qoymamışlar. O yazır: “Gələcəkdə bizim tərəqqi etmək tarixini yazan indiki zəmanəyə baxanda məətəl qalacaqdır ki, nə yazsın? Həqiqət, bizim əsbablar qeyrə yüz, bəlkə min il bundan əqdəm olandan tərəqqi etməyib. Kitablarımız... Bu halda bizlərdə kitab inşa edən yoxdur. Kitab əvəzinə həcv inşa edirik. Və həcvlərimiz həm tənəzzül edir” [Vəzirov N. Əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2005; 413].

Şübhəsiz, öz dövrü ilə bağlı yazdıqlarında Vəzirov nə qədər haqlı idisə, ancaq keçmişə yönəlmiş dedikləri çox mübahisəlidir. Hər halda Vəzirov bilməli idi ki, Türk xalqlarının, xüsusilə də Azərbaycan türklərinin elmdən, mədəniyyətdən, fəlsəfədən, riyaziyyatdan və digər elmlərdən bəhs edən onlarla deyil, bəlkə yüzlərlə alimləri olmuşdur. Yəni ən azı min il ərzində təkcə Azərbaycan türkləri arasında kitabları olan onlarla elm adamları olmuş (Bəhmənyar, Sührəverdilər, Xaqani, N.Tusi, S.Urməvi, M.Şəbüstəri, M.Füzuli və b.), yüzlərlə kitablar inşa edilmişdir. Üstəlik, Vəzirovun yaşadığı dövrdə də Bakıxanov, H.Z.Şirvani, M.F.Axundzadə, Mirzə Kazım bəy və başqaları elmə, fəlsəfəyə, kimyaya, tibbə və digər sahələrə dair kitablar yazmışlar [Ələkbərli F.Q. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-

XX əsrlər).I hissə. Bakı, “Elm və təhsil”, 2018; 353].

Bizcə, Axundzadə, Vəzirovla yanaşı milli-dini adət-ənənələrə, xüsusilə də islami dəyərlərə həddən atriq ifrat şəkildə yanaşan Mirzə Məhəmməd Kazımbəy olmuşdur. Əvvəlcə fanatik islam tərəfdarı olub, daha sonra ondan üz döndərüb xristianlığı qəbul edən Kazımbəyin “Bab və babilər” (1865) əsərində İslam dini meydana çıxdıqdan sonra başqa tayfalara nadanlıq və kütlük gətirdiyini iddia etməsi, yəni “nəinki Məhəmmədin şəriəti, bəlkə də onun və xəlifələrinin siyasəti buna mail idi ki, ərəblərin və onların məğlub etdikləri tayfalar arasında həmişə nadanlıq və kütlük qalmış olsun. Çünki onlar bilirdilər ki, fanatizmlə əbləhlik və kütlük birləşmədən “böyük işləri” əmələ gətirə bilməz” [Əhmədli R. Mirzə Kazımbəyin ictimai fikirləri. Bakı, Elm, 2012; 98](mülhazəsini irəli sürməsi, birmənalı qarşılanmamışdır. O, bir tərəfdən “Qərb öz siyasəti ilə Asiyada maarifçiliyi yarada bilməz . Ölkənin islahatçıları bu ölkənin özündə doğulmalıdırlar”-deməklə yanaşı digər tərəfdən isə yazırdı: “Bəs Şərq – bu bizim ilk vətənimiz, bəşəriyyətin beşiyi, bu işığın doğulduğu yer nə vaxt maarif ziyasına bürünəcək? Nə vaxt burada sivilizasiya canlanacaq? Doğurdanmı Qərb burada xeyirxah çevriliş etməyə qadir deyil? Doğurdanmı İslam sivilizasiyaya əbədi maneə olaraq qalacaq?” [Казым бек Мирзе. Избранные произведения. Баку: ЭЛМ, 1985;66-67]Bu mülahizələrdən də açıq şəkildə görünür ki, Kazımbəy Asiyanın özündə maarifçiliyin yaranmasını, islahatçıların buradan çıxmasının vacibliyini irəli sürməklə yanaşı, Qərbin Asiyada “xeyirxah çevriliş” edib “Qərb sivilizasiyasına” əngəl kimi gördüyü İslam dininin aradan qaldırılmasına da ümid edir. Ancaq artıq heç kəsə sirr deyildir ki, Qərb Asiyada, o cümlədən İslam Şərqi ölkələrində hansı formada “xeyirxah çevrilişlər” edib yalnız müsəlman xalqlarının deyil, bütövlükdə insanlığın qənimi kəsilməmişdir.

20-ci əsrin əvvəllərində Axundzadə, Kazımbəyin yolunu davam etdirən Məhəmməd Ağa Şahtaxtı da hesab edirdi ki, İslam dini adından bütün fəlsəfi təlim və mübahisələr, fikir və şüur azadlıqları ləğv edilmiş eyni zamanda, dünyanın adət və tələbləri dəyişildiyi halda, dəyişilməyən islami dəyərlər cəmiyyəti əzmiş və təbii ədalət hissini məhv etmişdir [Şahtaxtı M.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı: «Çaşıoğlu», 2006; 46-48]İslami dəyərlərə münasibətdə həddən çox radikallığı ilə yanaşı, birmənalı şəkildə Avropa-Qərb dəyərlərinin müsəlman-türk ölkələrində tətbiq olunmasını qəbul edən Şahtaxtı

lı Ə.Ağaoğlu, Ə.Hüseynzadə və Ə.Topçubaşından fərqli olaraq, müsəlman-türk dünyasının problemlərdən çıxış yolunu islamçılıq və türkcülükdə yaranmasında deyil, ümumiyyətlə, İslam dəyərlərindən imtina edilərək qərb-ləşməkdə, avropalaşmaqda, hətta ruslaşmaqda görmüşdür. Onun fikrincə, çünki İslam dininə əsaslanan qanunlara qarşı mübarizə aparmaq, islahatlar həyata keçirmək çox gecdir. Bunun üçün istər islam, xaçpərəst, istərsə də məcusi, saibi üçün olsun çıxış yolu, indiki avropalıların vaxtilə keçdikləri körpü ilə keçməkdir. O, yazırdı: «Daha bu körpünü buraxıb boğula-boğula sudan keçmənin nə ləzzəti var? Bu gün aləmi-islamiyyətin işıqlı yerlərində Avropada vücuda gətirilən açıq, asan, faydalı kitablar, əsərlər, alətlər gündən-günə çoxalmaqda, alimlər onlardan istifadə etməkdədir» [Şahtaxtlı M.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı: «Çaşıoğlu», 2006; 70]

Axundzadə, Şahtaxtlıdan sonra Avropa-Qərb mədəniyyətinə, dəyərlərinə ifrat meyilli olub, bunun əvəzində islami dəyərləri kökündən baltalayan “mollanəsrəddinçi” Cəlil Məmmədquluzadə olmuşdur. Cəlil Məmmədquluzadə ilk dövrlərdə Rus-Avropa-Qərb mədəniyyətinə üz tutmasında M.F.Axundzadə və M.A.Şahtaxtlı mühüm rol oynamışdır. Xüsusilə, Şahtaxtlının onun üzərində mühüm təsiri olmuşdur. Belə ki, cəmiyyət daxilindəki bir çox həqiqətləri ifadə edən «Molla Nəsrəddin» jurnalının bütün bunlarla yanaşı, əsas günahkar rolunda İslam dinini görməsi təsadüfi sayıla bilməzdi. Xüsusilə, İslam dini əsaslı istənilən birliyə qarşı çıxan C. Məmmədquluzadəə açıq şəkildə olmasa da, dolayısıyla müsəlman xalqlarının inkişafına əsas əngəl kimi İslamı göstərmiş, «İslam birliyi»ndən çıxış edən mühafizəkar (Ə.Axundoğlu və b.) və mütərəqqi islamçıları (Ə.Ağaoğlu, Ə.Hüseynzadə və b.) birmənalı şəkildə tənqid etmişdir. Bu baxımdan o, 1911-ci ildə yazsa da ki, ««Molla Nəsrəddin»in məqsədi nə dinə sataşmaqdır, nə də təzə bir məzhəb icad etməkdir» ancaq SSRİ dövründə məzh istəyinin bu yönlü olmasını etiraf etmişdir. Cəlil bəy onu da etiraf etmişdir ki, Ə.Ağaoğlu və Ə.Hüseynzadəni də məzh islami dəyərləri müdafiə etdiklərinə görə qəbul etməmişdir. Çünki o, milli ideoloqların əksinə olaraq hesab etmişdir ki, müsəlman xalqların uzun əsrlər fəlakət və cəhalətdən qurtara bilməmələrinin yeganə baskarı islami dəyərlərdir [Məmmədquluzadə Cəlil. Əsərləri. IV cildə. IV cild. Bakı, «Öndər», 2004;63].

Beləliklə, Hüseynzadə, Rəsulzadə, Ağaoğludan fərqli olaraq özünü Türk-İslam-Şərq mədəniyyətinə deyil, Rus-Avropa-Qərb mədəniyyətinə tu-

tan «şərqi-rus»çular və «mollanəsrəddin»çilərin bu mövqeyi daha çox marksizm, ya da sosial-demokratizmlə səsələşirdi.

Azərbaycanda sosial-demokratizmin tanınmış nümayəndəsi, mütəfəkkir, dövlət xadimi Nəriman Nərimanov Sovetlər Birliyi dövründə iddia edirdi ki, 1890-cı illərdə yazdığı «Bahadır və Sona» romanında beynəlmiləl ideyaları təbliğ edərək, müsəlmanlar arasında hər cür dini, milliyyəti inkar etdiyini yazmışdır. Buna nümunə kimi də erməni Sona ilə türk Bahadırın sevgisini göstərmişdir [Nərimanov N. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Lider nəşriyyat”, 2004;438] Bizcə, həmin əsər mahiyyət etibarilə dinlərin inkar deyil, azad sevgiyə dözümlü yanaşmağı təbliğ edir. Sadəcə, Nərimanov Sovet dövründə rus bolşevizmi xəttini seçdiyi üçün vaxtilə islamlıq və türklüyü deyil, beynəlmiləlçiliyi müdafiə etdiyini iddia etmək zorunda qalıbdır. Çünki o, ilk dövrlərdə milliyyətə və islama münasibəti heç də inkarçı yol tutmamış, tərsinə İslama çox ehtiyatla yanaşmış, bu dində bütün elmlərin öyrənilməsinə önəm verildiyini xüsusilə vurğulamışdı. Ümumiyyətlə, Nərimanov SSRİ dövründə bir neçə dəfə əvvəllər özünün antislamçılıq və antitürkcülük mövqeyində olması barədə fikirlər səsləndirmişdi. Ancaq Nərimanov beynəlmiləlçiliyini və antislamçılığını elə bir formada təqdim edir ki, ziddiyyət açıq-aşkar hiss olunur. Məsələn, o yazırdı ki, Nikolayın süqutundan əvvəl panislamistlərlə bir yerdə işləsə də, onların ideyalarına ciddi yanaşmamışdır: « hələ Nikolayın süqutundan əvvəl mən panislamistlərlə işləmişəm, bizim bir məqsədimiz vardı – Nikolayı yıxmaq, onlar da Nikolayı yıxmaq istəyirdilər, biz də. Lakin onlar panislamizmdən danışmağa başlayanda, mən həmişə gülüb deyirdim: Heç vaxt siz milləteri islam bayrağı altında toplaya bilməyəcəksiniz, heç vaxt fars Türkiyənin bayrağının altında yaşamağa razı olmayacaq, heç vaxt türk razı olmaz ki, başı üstündə İran tayfası ağalıq etsin» [Нариманов Н. Избранные произведения. Т.2, Баку, ЕЛМ, 1989; 495].

Bununla da, Nərimanov 1917-ci il Rusiya burjuva inqilabından sonra deyil, əvvəllər də beynəlmiləlçi və marksist olmasını sübut etməyə çalışmışdır ki, bu məsələ də, onu başa düşmək çətin deyildir. O, sosial-demokratizmə təsadüfən üz tutmadığını əsaslandırmaq üçün özünü beynəlmiləlçi kimi qələm verirdi. Əgər Nərimanov 1917-ci il fearal burjuva inqilabından sonra sosial-demokratizmə deyil, milli-demokratizmə üz tutsaydı o zaman da, vaxtilə türklük və islamla bağlı yazılarını nümunə göstərəcəkdə. Hətta,

bizcə, Nərimanov milli-demokratizm xəttini seçib, bu zaman mövqeyini əsaslandırmaq üçün vaxtilə islama və türklüyə bağlı olduğunu iddia etmiş olsaydı daha inandırıcı və gerçək görünərdi. Deməli, Sovet Rusiyası dövründə bu fikri ifadə edən Nərimanov siyasi-ideoloji mühitə uyğun olaraq çıxış etmiş, bununla da 1917-ci ilə qədərki tərəddüdlü mövqeyinə bolşevik don geyindirməyə çalışmışdır.

Maraqlıdır ki, bütün bu cəhdlərinə baxmayaraq bolşeviklər, xüsusilə də ifrat “sol”çular Nərimanov millətçi kimi baxmış, onu milli əyintçilikdə ittiham etmişlər. Əslində Nərimanovun istəmədiyi halda “millətçi” adlandırılmasına əsas səbəb rus bolşevizminin islam dini və milli adət-ənənələrə münasibətdə ifrat radikal münasibəti idi. Hər halda, Quzey Azərbaycan zorla sovetləşdikdən sonra milli mədəniyyətin əvəzinə, guya onu əvəz edən «proletar mədəniyyət» - «proletkultçuluq» yaradılması adı altında baş verənlər dözülməz idi. Hətta iş o yerə gəlib çatmışdı ki, bir müddət N.Gəncəvi və M.Ə.Sabirə belə heykəl qoyulması «fəhlə işinə» xəyanət hesab olunmuşdu. Çox keçməmiş Novruz-Yeni gün bayramı yasaq edilərək tar, kamança və dastanlarımız isə keçmişin qalığı kimi tənqid olunmuşdu. 1920-1930-cu illərdə milli-mənəvi dəyərlərə qarşı tədbirlər «mədəni yürüş», «rədd olsun tar!», «rədd olsun kamança!» kimi şüarlar altında keçirilmiş, Azərbaycanda mədəni yürüşün yeni formaları – «mədəni estefeta», «mədəni hücum» meydana çıxmışdı[Azərbaycan tarixi. Üç cildə, 3-cü cild. Bakı, Elm, 1973;435].

Başqa sözlə, beynəlmilətçi «proletar mədəniyyəti» tərəfdarları Azərbaycan türk mədəniyyətini inkar edərək beynəlmilətçi proletar mədəniyyətini təbliğ etmişlər. Belələrindən biri olan S.M.Əfəndiyevin fikrincə, mədəniyyət dedikdə formaca milli, məzmunca sosialist, ya da proletar mədəniyyəti nəzərdə tutulmalıdır [Əfəndiyev S.M. Seçilmiş əsərləri. İki cildə. 2-ci cild. Bakı, Azərənşr, 1990; 325]. Başqa bir yerli kommunist Ruhulla Axundov da hesab edirdi ki, sinifsiz cəmiyyətdə milli mədəniyyət lazımdır, amma azərbaycanlı, erməni və gürcü kommunistlərinin milli ideali kimi yox: «Bizə öz mahiyyəti etibarilə beynəlmilət, öz mahiyyəti etibarilə proletar, öz məzmunu etibarilə sosialist mədəniyyəti lazımdır»[Axundov R. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Azərənşr, 1977;17].

İlk marksist tənqidçilərdən Əli Nazimdə hər cür milliliyə, milli mədəniyyətə qarşı çıxaraq «vahid türk ədəbiyyatı» nəzəriyyəsinin elmi cəhət-

dən əsassız olduğunu yazır, bu işlə uğraşan B.Çobanzadəni, İ.Hikməti, F.Ağzadəni və başqalarını tənqid edirdi. Onun fikrincə, ümumiyyətlə oktyabr inqilabına qədər Azərbaycanda milli mədəniyyət olmamış, Füzuli və Nəvai türk saray aristokrat şairləri olmuş, hətta M.F.Axundzadənin maarifçiliyi belə burjuazianın mənafeyinə xidmət etmişdi O, sovet beynəlmiləçiliyinin, rus kosmopolitizminin təsiri altında yazırdı: «Çünki biz milli mədəniyyət etibarilə çox fəqirik və bizdə mədəni inqilab dövrü milli mədəniyyətin yeni yaradılması dövrüdür. Bizdə mədəniyyət yoxdur». Onun iddiasına görə, Azərbaycan proletar mədəniyyətini isə Cavad-Cavid zümrəsi, ya da «mollanəsrəddinçilər» deyil, «Gənc qızıl qələmlər» ətrafında toplananlar yaratmaq iqtidarındadırlar [Nazim Əli. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Yazıçı, 1979; 64]

Bu dövrdə Azərbaycan poeziyasında sovet beynəlmiləçiliyinin ən tanınmış nümayəndəsi kimi Səməd Vurğun da «sosialist mündərcəli, milli formalı ədəbiyyatın» tərəfdarı kimi çıxış edirdi. Şeirdə Əhməd Cavad nə qədər milli idisə, S.Vurğun bir o qədər sosialist, proletar mədəniyyəti tərəfdarı idi. Belə ki, Cavad millətin haqq bağırən səsi kimi üçrəngli bayraqdan, aypara və səkkizgüşəli ulduzdan bəhs etdiyi halda, S.Vurğun özünü dünya məzlumlarının haqq bağırən səsi adlandırırdı. Milli vətəndən daha çox qeyri-müəyyən SSRİ vətəni tərənnüm edən şairə görə, artıq M.Ə.Rəsulzadələrin milli ideyası deyil [Vurğun S. Seçilmiş əsərləri. Beş cild. III cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005; 139] Leninin beynəlmiləçiliyi qələbə çalmışdır. S.Vurğunun fikrincə, oktyabr və aprel inqilablarından sonra ədəbiyyata gələn beynəlmiləçilik-internasionalizm ideyası isə yeni bir şeydir: «Bu, hər dürlü millətçiliyə, vətənçiliyə zidd olan proletar ideolojisinin bir ifadəsidir. Türk ədəbiyyatı tarixində internasionalizm yeni və tarixi bir hadisədir ki, şura ədəbiyyatı ordusu bu ideyanın əksinə çalışan pantürkizm, panislamizm kimi burjuaz ideyaları ilə ciddi mübarizələr aparmışdır. Internasionalizm ideyası artıq konkret bədii obrazlar vasitəsilə ədəbiyyatımızda yaranmaqdadır». Beynəlmiləçiliyin proqresivliyini isə o, milli mahiyyəti məhv edərək beynəlxalq ədəbiyyat sahəsinə keçilməsinə imkan yaratmaqda görürdü [Vurğun S. Əsərləri. 6 cild. 5 cild. Bakı, Elm, 1972; 29]

Bizim bütün bunları yazmaqda məqsədimiz hər hansı bir Azərbaycan Türk ziyalısının, ya da şairinin nüfuzuna xələl gətirmək, yaxud da kölgə salmaq deyildir. Sadəcə, sovet ideologiyasının Azərbaycan xalqının milli

mənlik şüurunda hansı dərin izlər açdığını, eyni zamanda həmin izlərdən günümüz də hansı nəticələr çıxarmağımızdır. Yəni sovet ideologiyasının sovet beynəlmiləlçiliyi adı altında milli mədəniyyətimizə vurulan zərbələri dərk etmək əvəzinə, bunu sadəcə taleyin hökmü kimi qəbul etməyimiz doğru olmazdı.

Biz də yaxşı anlayırıq ki, Ə.Nazim, S.Vurğun, S.Rüstəm və onlar kimi sovet beynəlmiləlçiliyini, «proletar mədəniyyətini» tərənnüm edənlər bunun bəşəri dəyərlərə söykənən beynəlmiləlçiliklə heç bir əlaqəsinin olmadığını yaxşı dərk etmişlər. Çünki SSRİ imperiyası qurulmamışdan çox-çox əvvəllərbir sıra mütəfəkkirlər, şairlər və alimlər (N.Gəncəvi, Şekspir, İbn Xaldun, Höte və b.) bəşəriyyətə duyğularını tərənnüm ediblər. Ancaq bunu anlaya-anlaya M.Rəfili, S.Vurğun, Ə.Nazim və onun kimi düşüncələrin beynəlmiləlçiliyi yeni bir ideya kimi qələmə vermələri sovet ideologiyasının, marksizm-leninizm-stalinizmin tələbi idi. Bu mənada hesab etmək olar ki, onlar zamanın ideoloji tələblərindən və şəraitindən çıxış edərək «proletar mədəniyyəti», sovet beynəlmiləlçiliyini müdafiə etmək zorunda qalıblar. Amma fikrimizcə, bu o demək deyildir ki, sovet ideologiyasının beynəlmiləlçiliyini müdafiə edənlərlə, müdafiə etməyənlər arasında da, asanlıqla heç bir ciddi fərqin olmadığını iddia edək.

Hər halda, sovet beynəlmiləlçiliyini deyil, assimilyasiyaya məruz qalan milli-mənəvi dəyərləri müdafiə edənlər yalnız milli mədəniyyəti deyil, həm də bəşəri dəyərləri tərənnüm ediblər. Çünki bir milləti ayaq üstə tutan, öncə onun özünəməxsusluğu, milli mentallığıdır. Milli özünəməxsusluq isə yalnız o halda mövcud ola bilər ki, mədəniyyətdə, ədəbiyyatda, fəlsəfədə, incəsənətdə yaşaya bilsin. Yəni öncə milli mədəniyyət olmalıdır ki, daha sonra o, bəşəri dəyərlərin tərkib hissəsinə çevrilsin. Bu baxımdan fikrimizcə, saxta sovet beynəlmiləlçiliyini tərənnüm etməklə yanaşı, milli mədəniyyətə töhfə verənlərin əməyi birdirsə, «proletar mədəniyyəti»nə qarşı çıxaraq ona qarşı milli mədəniyyəti müdafiə edənlərin əməyi birə on qat artıqdır. Bunun nə üçün məhz belə olmasını anlamaq üçün bir neçə məqama diqqət yetirmək yetərlidir.

Birincisi, aydınlığa qovuşmalı olan məqam odur ki, SSRİ rəhbərliyi və ideoloqları «proletar mədəniyyəti» adı altında nəyi hədəfləmişdir. Şübhəsiz, işğalın ilk illərindən başlayaraq (1920-1930-cu illər) Sovet Rusiyası qarşısına ilk məqsədlərdən biri kimi, müstəmləkə halına gətirdiyi millətlə-

rin, özəlliklə türk-müsəlman xalqlarının milli mədəniyyətini məhv etmək siyasəti yürütmüşdür. Sovet rəhbərləri və ideoloqları bu siyasətini «proletar mədəniyyəti» adı altında həyata keçirməklə isə, əsil məqsədlərini pərdələmiş olurdular. İkinci məqam isə odur ki, sovet ideoloqları sosialist mədəniyyəti, yəni sovet beynəlmiləlçiliyi ideyasını yerli mütəfəkkirlərin əli ilə həyata keçirmək, bir növ vahid və milli mədəniyyətin ikitirəliyinə, üçtirəliyinə nail olmaq istəyirdilər. Əgər xalq özünün yaratdığı mədəniyyətə, milli mədəniyyətə inamını itirərsə, ona yuxarıdan aşağı baxarsa o zaman, onun şüuruna istənilən saxta mədəniyyəti yeritmək də çətin olmayacaqdır. Başqa sözlə, bu halda yerli xalqı mənasını və mahiyyətini anlamadığı istənilən mədəniyyəti, o cümlədən «proletar mədəniyyətinə», yəni sovet beynəlmiləlçiliyinə uyğunlaşdırmaq, daha doğrusu zorla tabe etdirmək də asanlaşacaqdır. Sözüün açığı, etiraf etməliyik ki, SSRİ-nin mövcud olduğu 70 il ərzində müəyyən qədər də olsa, sovet rəhbərliyi və ideoloqları bunu bacardılar.

Bizcə, işğalın ilk illərindən başlayaraq, xüsusilə repressiyanın tüğyan etdiyi bir dövrdə Azərbaycan xalqının şüuruna zorla yeridilən formaca milli, «mahiyət»cə sosialist mədəniyyətini, nə milli, nə də sözüün həqiqi mənasında beynəlmiləl mədəniyyət adlandırmaq mümkün deyildir. Xüsusilə də, bir xalqın mədəniyyətinin mahiyyəti ona məxsus deyilsə, onun zahiri, forması nə qədər milli olursa-olsun, o saxta olacaqdır. Xalqın içindən çıxmayan, onun mənəviyyatına əsaslanmayan saxta mədəniyyət hansı məzmun və forma daşımından asılı olmayaraq həmin millətə, onun varlığına və gələcəyinə xidmət edə bilməz. Ona görə də, hesab edirik ki, bir millət milli-mənəvi dəyərlərdən istər könüllü olaraq, istərsə də zorla uzaqlaşdırılarsa, çox keçməz ki, həmin məmləkətdə əxlaqi-mənəvi aşınma baş verər. Hətta, o millət gələcəkdə müstəqil və azad yaşamağa haqq qazansa belə, onun ağrı-larını, acılarını çiyinlərində daşıyar. Zənnimizcə, bu mənada hazırda Azərbaycan xalqı xeyli dərəcədə SSRİ dövründə onun mədəniyyətinə qarşı yönəldilmiş assimilyasiya siyasətinin ağrı-larını, sancılarını çəkir.

Hazırda Quzey Azərbaycanda milli-mənəvi və dini dəyərlərə münasibətdə əsasən yeniləşmə yolu tutanlar, Qərb dünyasına inteqrasiyada maraqlı olanlar ifrat qərbçilər, modernizm tərəfdarlarıdır.

Milli-mənəvi və dini dəyərlərə münasibətdə mötədillik

Milli-mənəvi və dini dəyərlərə münasibətdə mötədil, ya da orta mövqe tutanlar isə həm müəyyən qədər türk törələrinə, islam dəyərlərinə sahib

çıxmağı, eyni zamanda Qərbin mütərəqqi dəyərlərini mənimsəməyi mümkün hesab edirdilər. Bunların arasında isə A.A.Bakıxanov, S.Ə.Şirvani, H.Zərdabi, Ə.Hüseynzadə, Ə.Ağaoğlu, Ü.Hacıbəyli, M.Ə.Rəsulzadə, M.B.Məhəmmədzadə və başqalarının adlarını çəkmək olar.

Məsələn, A.A.Bakıxanov Şərqi tənəzzülü Qərbi tərəqqisi məsələsində Axundzadədən tamamilə fərqli xətt seçmişdir. Halbuki bu məsələ Bakıxanovu Axundzadədən heç də az rahatsız etməmişdir. Məhz bu narahatçılığın və bundan çıxış yolunun axtarılmasının nəticəsi idi ki, Bakıxanov Rusiya və Avropaya səyahət etmiş Şərqi nədən «geri», Qərbi nədən «irəli» getməsinə gözləri ilə görmək istəmişdir və görmüşdür də. Bu zaman Bakıxanov müsəlman ölkələrindəki problemlərdən çıxış yolu kimi Rus-Avropa-Qərb mədəniyyətini seçməkdənsə, Türk-İslam-Şərq mədəniyyətinin klassik ənənələrini dirçəltməkdə görmüşdür [Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Lider nəşriyyatı, 2005; 200]. Bu mənada, o, Şərq mədəniyyətinin tənəzzülünə səbəb olan yalançı ruhaniləri, aşiq və məşuqdan yazan şairləri kəskin şəkildə tənqid etmişdir. Ancaq bütün hallarda İslam-Türk-Şərq mədəniyyətinə qarşı çıxmamış, tərsinə İslama və Türklüyə aid əsərlər yazmışdır. Azərbaycan Türk filosofuna görə, avam adamların idrakla mərifətlərinin yüksək dərəcəsi təqlidlə bağlıdır ki, onlar heç bir halda bundan kənara çıxmağa qadir deyildir. Bu anlamda hər bir ölkənin əhalisi öz milli adət-ənənələrini, qayda-qanunlarını, həyat tərzini bəyənərək digər ölkənin millətini bu kimi məsələlərdən ötrü töhmətləndirirlər. Bu anlamda milli adətlərinə görə türklər farsları, farslar ərəbləri, ərəblər almanları, almanlar ingilisləri bəyənmirlər. Bakıxanov yazır: “Hələ avam camaat kənarda dursun, kamal sahibləri də təqliddən əl çəkə bilmirlər. Zəhidliyə əsir olan şəriət başçıları, vacib şeylərdən başqa, ehtiyatla hərəkət edib, heç bir şeyin puçluğunu qəbul etmirlər” [Bakıxanov A.A. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Lider nəşriyyatı, 2005].

Qasım bəy Zakir də mahiyyət etibarilə milli adət-ənənələri və dini qayda-qanunları tapdalayan çar Rusiyasının işğalı ilə heç zaman barışmamışdır. Xüsusilə, 1848-1849-cu illərdə xan zadələrin, bəyzadələrin hüquqlarının əlindən alınmasıyla bağlı çıxarılan rus “zakon”larına etiraz olaraq Zakir yazırdı: “Təfavüt qalmadı gədayə, bəyə, Barkeşlər indi keçib yedəyə, Qənaət eyləsən bezə, qədəyə, Cameyi-gülgünü görən canımız” [Zakir Q. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Avrasiya Press”, 2005; 43].

Həsən bəy Zərdabi isə əsas diqqəti zəmanədən şikayət etmək əvəzinə

iş görməyə, tərəqqi etməyə yönəlmişdir. Zərdabiyə görə, son əsrlərdə din alimləri millətə və onun övladlarına sənət, sənaye, siyasət, dövlət haqqında bilik verməkdənsə, ancaq onları dini nağıllarla, dini əfsanələrlə aldadıblar. Onun fikrinə görə, bunun nəticəsində də dünyada ən mühüm iki qardaşlıqdan bir millət qardaşlığıdır ki, ancaq bizdə varlı vərsız hər kəs öz haqqına razı olmamasına baxmayaraq bir-birinə inanmır: “Bunun illəti odur ki, bizim müəllimlər tufuliyətdə elmi-ədab, elmi-süluk, elmi-xəvas, əşyayi-pəndiyyat və hikməti-əqvaid ilə tərbiyə etməyib, kitabı-Hafiz, Sədi, Leyli-Məcnun, Yusif-Züleyxa və hətta Qaani oxudub elmi-kəmal əvəzinə eşqbazlıq, cürəkeşlik, həzliyyat elmləri örgədirlər. İnsafən bizim xalq ziyadə bahuşdur ki, elmi-tərbiyə görməmək ilə genə belə dolanır” [Zərdabi H. Əkinçi. 1875-1877. Tam mətni. Bakı, Avrasiya Press, 2005; 150].

Zərdabi həməsləri arasında Qərb mədəniyyətini şişirtmədən və ideallaşdırmadan millətini gerilikdən, avamlıqdan, biliksizlikdən, millət təəssübsüzlüyündən qurtulmasına, inkişafına çalışan bir ziyalı olmuşdur. O, soydaşlarını başa salırdı ki, libaslarında, hərəkətlərində avropalıları təqlid etməklə heç nə düzəlməyəcək. Zərdabi Qərb mədəniyyətinin müsbət ideyalarını təbliğ etməklə, sadəcə millətinin gözünü açmağı qarşısına məqsəd kimi qoymuşdur. Onun fikrincə, millətin inkişafına səbəb ola biləcək istənilən müsbət bir ideyadan, yəni istər milli-dini adət-ənənələrində, istərsə də Qərb mədəniyyətində olsun, istifadə etmək lazımdır. Əlbəttə, Zərdabi millətin inkişafına əngəl olan amilləri də, istər milli adət-ənənələrə, islam dininə olunmuş əlavələrdən irəli gəlsin, istərsə də Qərb mədəniyyətinin həddən artıq ideallaşdırılması ilə əlaqədar olsun, görmüş və yeri gəldikcə tənqid etmişdir.

Zərdabi tutduğu vəzifə və var-dövlətindən asılı olmayaraq insanların yüksək əxlaqə sahib olmasını önəmli hesab etmişdir. Ona görə bir cəmiyyətdə heç kəs heç kəsə qul olmalı deyildir. O yazır: “Əgərçi bizim şəriətimizə görə qulu azad etmək çox böyük savabdır, amma biz bu barədə həmişə gec qanmışıq. Satınalma qulu azad etməyi savab hesab edə-edə, biz öz xahişimiz ilə bir-birimizə qul olmuşuq. Rəiyyəət padşaha, övrət kişiyə, uşaq ataya, nökrə ağaya, şagird ustada və qeyrə məgər qul deyil! . Həqiqət, bizlərdə oğul atanın quludur. Məlumdur ki, bizlərdə oğul kimi atanın hüzurunda oturmaq, xörək yemək, danışmaq və qeyrə eyibdir! ».Ancaq Zərdabinin hesab etməsi ki, uşaqlara bu cür mənfi münasibətin əsasında ata-baba adət-

ləri dayanır, yanılırdı. Çünki Azərbaycan türklərinin ata-baba adətlərində hər bir zamanda, ailədə hər kəsin öz yerinin və hüququnun olması bəllidir. Sadəcə, Zərdabi son dövrlərdə tənəzzülə doğru gedən müsəlman-türk cəmiyyətlərində sonradan ortaya çıxmış gerilkçi “adətləri” nəzərdə tutaraq bu kimi fikirləri ifadə etmişdir. Məhz son dövrlərdə ortaya çıxmış gerilkçi “adətlər”i nəzərə alaraq Zərdabi yazırdı ki, bu cür “adətlərlə” uşaqları təlim-tərbiyə etmək olmaz: “Xülasə, nə qədər qabiliyyətli uşaq olsa, bizim adətlər ilə olunan təlimdən insan ola bilməz. Biz övladın yağısı olub, onun axırına çıxıb, nsaniyyətlikdən uzaq edirik” [Zərdabi H. Əkinçi. 1875-1877. Tam mətni. Bakı, Avrasiya Press, 2005; 419].

Məhz belə bir şəraitdə, istər-istəməz Qərb mədəniyyətindən də yararlanmağın əhəmiyyətini anlayan Zərdabi ancaq bunun kor-təbii şəkildə deyil, əsasən milli-dini dəyərlərimizə zidd olmayacağı formada həyata keçirilməsinin tərəfdarı olmuşdur. Bizcə, müəyyən məqamlarda Zərdabinin milli-dini adət-ənənələri köhnəlmiş hesab etməsi yanlış olsa da, bütövlükdə o da, Əfqani kimi İslam-Şərq-Türk mədəniyyətinin türk xalqlarının həyatındakı rolunu doğru görə bilmişdir. Hər halda o, ömrünün son çağlarında milli varlığın ifadəsi baxımından dil birliyini (Türk birliyi) və din birliyini (İslam birliyin) açıq şəkildə müdafiə etmişdir. Bu o demək idi ki, Zərdabi hər hansı müsəlman xalqının, o cümlədən müsəlman türk xalqının milli varlığında dil və din birliyini çox zəruri hesab etmişdir. Üstəlik, milli-dini məsələlərə baxışda Qərb mədəniyyətinin məqsəd deyil, vasitə olmasını da yaxşıca anlamışdır.

Mirzə Əbdürrəhim Talıbzadə isə bir tərəfdən Qərb mədəniyyətinin, əsasən, süni bir mədəniyyət olduğunu anlayaraq ondan uzaq durulmasını vacib hesab etdiyi halda, digər tərəfdən həmin Qərb mədəniyyəti tərəfindən ideallaşdırılmış və onun bir parçası hesab olunan əski “İran mədəniyyəti”nə müəyyən qədər meyil göstərmişdir [Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cildə, 2-ci cild. Bakı, “Elm”, 1983; 294-295] Talıbzadəyə görə, əgər İslam dini və milli adət-ənənələr bütövlükdə hər hansı müsəlman xalqının varlığıyla birbaşa bağlıdırsa, o zaman onları yenidən nəzərdən keçirib yanlışları və doğruları obyektiv şəkildə ortaya qoymaq lazımdır. Xüsusilə də İslam dininə və onun qayda-qanunlarına münasibətdə həssas olmaqla yanaşı, Talıbzadə hesab edirdi ki, əgər bu gün müsəlman xalqlarında, onun dövlətlərində bir geriləmə, tənəzzül varsa, bunu ilahi təqdirə bağlayıb qey-

ri-adi dini-mistik üsullarla həllinə ümid etmək doğru deyildir. Çünki bu cür düşüncə tərzini müsəlman xalqlarını düşdüyü bələdan xilas etmək əvəzinə, əksinə, inkişaf yolunu tutmuş Qərb dövlətlərinin köləsi halına gətirir. Deməli, müsəlman xalqları da mahiyyətinə varmadan bütün milli-dini adət-ənənələrdən möhkəm yapışmaqdan əvəz, rasionel şəkildə onları müzakirəyə çıxarıb saf-çürük etməyi bacarmalıdır. Çünki yalnız o xalqlar daim dünyada varlıqlarını qoruyub saxlaya bilirlər ki, dünyanın real şərtlərinə uyğun olaraq zəmanə ilə ayaqlaşır, milli-dini adət-ənənələri ilə dövrün tələb etdikləri arasında uzlaşmanı tapmağı bacarırlar. Maraqlıdır ki, Sovetlər Birliyi dövründə bəzi tədqiqatçılar Talibzadənin bu cür islahatçı fikirlərindən çıxış edərək onu ateist və kommunist kimi qələmə verməyə çalışmışlar. Əsl həqiqət isə ondan ibarətdir ki, Talibzadənin dünyagörüşündə səmavi dinlərin inkarı deyil, həmin dinlərə, o cümlədən İslam dininə olunmuş əlavələrin, dini xurafatın və dini mövhumatın tənqidi, eyni zamanda isə Qərb mədəniyyətinin də müsbət və milli xüsusiyyətlərə zidd olmayan cəhətlərindən faydalanmaq mühüm yet tutmuşdur.

19-cu əsrin tanınmış mütəfəkkiri Cəmaləddin Əfqani əvvəlcə ancaq islami dəyərlərin, daha sonra milli-mənəvi dəyərlərin yenidən dirilişi ideyalarını irəli sürmüşdür. Onun fikrincə, mənəviyyatsızlığa düşər olmuş bir toplumu yalnız Allah xilas edər ki, onların arasından yenidən zəkali, saf ruhlu insanlar ortaya çıxar və öz gəlişləri ilə yeni həyat gətirə bilirlər. Əfqani hesab edirdi ki, zəkali, saf ruhlu insanlar tənəzzül və düşkünlüyə səbəb olan mənəviyyatsızlığı kənarlaşdırır, şüur və qəlbləri pis təhsilin törətdiyi qorxunc xəstəlikdən sağaldırırlar [ƏfqaniC. Təfsirçinin təfsiri. //Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər. № 2(30), Bakı, “Azərbaycan Universiteti”, 2010; 197].

Əfqani yazırdı ki, İslam dinini ya da Quranı gerilikçi kimi qələmə verib Qərb mədəniyyətini ideallaşdırmaq məntiqsizlikdir. Çünki bugün Qərbdə mövcud olan mütərəqqi ideyalar bundan da yaxşı formada İslamda daim olmuşdur. O, yazırdı: «Quranın həqiqi ruhu azadlıqdır və həm də müasir fikirlərə uyğun gəlir. İndiki nizam-intizamsızlığın İslam qanunlarına qətiyyətlə dəxli yoxdur. Bunlar nadan və cahil təfsirçilərin İslama etdikləri əlavələrdir. Tarixi təkamül və inkişaf onların bu səhvini islah edəcək. Demək, bir müsəlman ziyalısı və alimi Avropa demokratik məfkurəsinə tamamilə əsina olsa, o, Quranın təlimlərinə əsaslanaraq xalqı müasir mütərəqqi demokratik məfkurələrlə tanış edə bilər» [Qurbanov Ş. Cəmaləddin Əfqani və

türkdünyası. Bakı, Azər-nəşr, 1997; 206] Onun fikrincə, müsəlman xalqları daha çoxtərəqqi və inkişafalayıq, xeyirxah və insanpərvər olmalarına baxmayaraq indi onların fikri şiddətli istibdadın nəzarəti altındadır. Çünki İslam dininə tapınmış dövlətlərdə xalqla vəhşicəsinə rəftar edir, azadlığını əllərindən alırlar ki, bütün bunların günahkarı İslam dini yox, istibdaddır. Ona görə, İslam dinində islahatlar aparmaq dedikdə, ilk növbədə istibdada qarşı mübarizə nəzərdə tutulmalıdır: «Quranda islahatların əsasları verilmişdir. Buna görə də sünni və şialərin vəziyyəti eynidir. Ancaq mütləqiyyət və istibdad tərəqqinin ən böyük düşmənidir... Müsəlman xalqları öz aralarındaki ixtilaflara baxmayaraq bir-birilə o dərəcədə birləşmişlər ki, bir ölkədə gedən islahat sözsüz bütün digər müsəlman ölkələrində də öz təsirini buraxacaqdır» [Qurbanov Ş. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. Bakı, Azər-nəşr, 1997; 206].

C.Əfqani «Renana cavab» məqaləsində də İslam dini və Qərb demokratiyası məsələlərinə münasibətini bildirmiş, avropalı alim E.Renanın İslamın dünyəvi elmlərin inkişafına əngəl törətməsi fikri ilə razılaşmadığını vurğulamışdır. Onun sözlərinə görə, başlanğıcda və bundan sonra da xeyli bir zamanda İslam dini rəşadət düşüncəyə sahib olduğu üçün irəliləmiş, bir vaxtlar cəhalət dövrünü yaşamış xristian dünyası da ondan örnək almaq yoluyla çox sonralar inkişafa qədəm qoymuşdur. O, yazırdı: «Ammə müsəlman aləmi hələ də dinin qəyyumulugundan qurtarmamışdır. Bununla bərabər xristianlığın müsəlmanlığa nisbətən yüz illər ərzində irəli getdiyini düşünərək, müsəlman aləminin bir gün bu qəyyumluq bağlarını qoparacağı və mədəniyyət yolunda Qərb aləmi tərzində irəliləyəcəyi ümidimi itirməmişəm. Qərb aləmi üçün xristian əqidəsi bütün şiddətinə və mühafizəkarlığına baxmayaraq heç bir zaman yenilməz bir əngələ çevrilməmişdir. Xeyr, İslam bu ümidin bəslənmədiyini qəbul edə bilmərəm. Mən burada M.Renanı yox, barbarlıq və cəhalətdə yaşamağa məcbur olmuş yüz milyonlarla insanı nəzərdə tuturam. Müsəlmanlığın elm və tərəqqi yolundakı əngəlləri yox etmək meyli indi açıq-aşkar olunmaqdadır». Bu anlamda İslam dininə, zülmə və müstəmləkəyə qarşı dura bilən yeganə ideya kimi baxan C. Əfqani onu yüksəlişin həqiqi zəmanətverici ideyası kimi göstərmişdir: «Əgər müsəlmanlardan bir adam desə ki, mənim dinim bütün bu elmlərə ziddir, onda o öz dininə qarşı çıxmış olur. İnsanın ilk tərbiyəsi onun dini tərbiyəsidir, fəlsəfi dünyagörüşü sonra yaranır» [Əfqani C. Seçilmiş əsərləri. Bakı,

Azərbayş, 1998;32]. Ona görə də, Əfqani din alimlərinin elmləri islam elmləri və Avropa elmləri deyə, iki hissəyə ayırmalarını qəbul etmirdi. Ona görə, guya bununla da İslamı müdafiə etdiklərini düşünənlər, əslində İslam dininin düşmənidirlər. Çünki məhz bu cür din alimlərinin əməlləri sayəsində, müsəlmanlar rasionalist, məntiqi elmlərdən uzaq qalıblar. Deməli, İslam dini bu cür düşünən alimlərdən və onların yalançı “şəriət”indən təmizləmək vacibdir. Bu o deməkdir ki, Axundzadə, Kazımbəy kimi Əfqani də İslamda islahatların aparılmasının tərəfdarıdır. Ancaq onlardan fərqli olaraq C. Əfqaniməsələn fərqli şəkildə qoyur və ümumiyyətlə, İslamın islahatlar yolunda əngəl olması fikrini rədd edir. Onun fikrincə, islahatları ilk növbədə xristianların nail olduğu «yasaq edilmiş fəlsəfənin və elmi metodların» öyrənilməsindən, bir sözlə elmi həqiqətin aşkar edilməsindən başlamaq lazımdır. Ən əsası Axundzadədən, Kazımbəydən fərqli olaraq Əfqaniyə görə islahatlar islamın mahiyyəti, ilkin mənsəyi ilə bağlı deyil, sonralar bu dinə olunmuş əlavələrlə və riyakar din alimlərinin moizələri ilə əlaqədar aparılmalıdır.

O, yazırdı ki, vaxtilə xristianlıq Avropa xalqları üzərində təsirli olduğu dövrdə elm və fəlsəfəni kölgədə qoymuş, onu aradan qaldırmışdır; eyni aqibəti islam ölkələri də yaşamışdır. Ancaq zaman keçdikcə xristianlar islahatlar apararaq elm və fəlsəfəni yüksəyə qaldıra bilsələr də, islam ölkələri hələlik bu məsələdə çətinlik çəkirlər. Hər bir ölkədə din üstün olduğu zaman fəlsəfəni, fəlsəfə isə üstün olduğu zaman dini aradan qaldırmaq istəmişdir: «Bəşəriyyət durduqca məzhəb ilə vicdan azadlığı, din ilə fəlsəfə arasındakı mübarizə bitməyəcəkdir. Bu kəskin mübarizədə vicdan azadlığının qalib gələ bilməyəcəyindən ehtiyat edirəm. Çünki böyük həqiqət xalqın xoşuna gəlmir və həqiqət haqqındakı biliklər yalnız bir qism seçilmiş zəkalər tərəfindən anlaşılır. Çünki elm nə qədər faydalı olursa-olsun, insanlığı tamamilə təmin etməməkdədir. İnsanlıq ideala sığmır, filosof və alimlərin görmədikləri və şərh etmədikləri uzaq və qaranlıq yerlər də faydalı olmağı sevir» [Qurbanov Ş. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. Bakı, Azərbaycan, 1997; 214]. Doğrudan da fəlsəfənin, elmin aciz olduğu yerdə dini təkəkkür önə keçir və bir çox hallarda cəmiyyət üçün xoşagəlməz durumun yaranmasına səbəb olur. Buna ən bariz nümunə də son əsrlərdə müsəlman xalqlarının düşdüyü gerilikçi vəziyyət, elm və texnologiyadan geri qalması və Qərb dəyərlərindən asılı olmasıdır.

Bizcə, milli-mənəvi dəyərlər məsələsində Əli bəy Hüseynzadə islamçılıq və türkçülüyn vəhdəti ideyası ilə çıxış etmişdir. Ona görə, bu gün müsəlman xalqları digər inkişaf etmiş millətlərdən geri qalmışdır ki, Türk və İslam dünyasının qurulduğu məsələsində üç qüvvə, firqə: 1) mühafizəkarlar; 2) ifrat tərəqqipərvərlər; 3) mötədil tərəqqipərvərlər, mövcuddur. İslamçılığa və türkçülüyə əngəl kimi gördüyü ifrat mühafizəkarları və solçuları kəskin şəkildə tənqid edərək o, yazırdı ki, mühafizəkarlar hər növ təzə və yeni şeylərdən və işlərdən həzər edib insanları davamlı şəkildə bir nöqtədə saxlamaq xəyalındadırlar. Bunlar daima xalqın irəliləməsinə sədd çəkirlər [Hüseynzadə Ə. Seçilmiş əsərləri. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007; 34].

Onun fikrincə, 4-5 yüz ildən bəri avropalılar gözlərini gələcəyə doğru dikdiyi halda, İslam-Türk dünyası hələ də keçmişdən ayrıla bilmir. Halbuki keçmişə görmək, bilmək, yalnız istiqbalı, tərəqqiyi təyin üçün lazımdır, orada ilişib qalmaq üçün deyil. Onun fikrincə, bu keçmişpərəstliyin mötədil şəkli mühafizəkarlıq (köhnəpərvərlik), ifrat forması geriyəpərəstlikdir; məhz geriyəpərəstlərin üzündən müsəlmanlar 4-5 yüz il ərzində dünyada baş verən yeniliklərdən, dünyəvi elmlərdən xəbərsiz, nəsibsiz qalıblar [Hüseynzadə Ə. Seçilmiş əsərləri. İki cildə, 2-ci cild. Bakı, Çarşıoğlu, 2008; 141]O, yazırdı: “Bu mazipərəstlik, bu ricətpəsəndlik üzündən bizlər, biz şərqililər, biz müsəlmanlar şu son dörd-beş yüz il zərfində cərəyan edən vüqati-əzimeyi-cahandan bixəbər, binəsib qaldıq. Binəsəb və bixəbər qaldığımız üçün külliyyətli zərrər və ziyanlara düçar olduq. Öylə şiddətlə düçar olduq ki, bütün aləmi-islam, bütün məmaliki-vasiteyi-islamiyan Fasdan Cavayə qədər, Kazandan Zəngibarə qədər fələcə uğramış kimi əzim bir cismi-atilə oxşayır” [Hüseynzadə Ə. Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir? Bakı, Mütərcim, 1997; 129]!

Bizcə, Hüseynzadə nə qədər milli-dini vəhdətdən çıxış etsə də, Türk xalqlarının daha çox türklük nüvəsində dirçəlməsini və birliyini vacib saymışdır. Bu anlamda onun “Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir” (1905) əsəri Turançılığa, Türk-Turan mədəniyyətinə konseptual bir giriş, milli-mənəvi dəyərlərin yenidən dirilişidir. Çünki bu əsərdə “əcdadımızın müştərək mənşəyi Turan”a işıq tutulmağa cəhd göstərilib, Türk xalqlarının Turan mədəniyyətində, Turan dil ailəsində yeri və rolu tədqiq olunmuşdur.

Hüseynzadəyə görə, Turan mədəniyyətinin nüvəsi olan türklər qədim zamanlarda əsasən təbiətə, təbiət sirlərinə pərəstişdən ibarət bulunan “şama-

nizm”ə (əslində qamlığa) inanıblar. Həmin “şamanizm” bəzi Qamların ya da “şaman”ların şarlatanlığı sayəsində sonralar bütpərəstlik dərəcəsinə düşdüüyü zamanlarda belə ancaq bu bütpərəstlik, həmin dövrlərdə bir o qədər qaba olmayıb Misir, yaxud da Yunan qədim məzhəbləri kimi xurafat səviyyəsinə enməmişdir [Hüseynzadə Əli bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007;64]Eyni zamanda Hüseynzadə türklərin ilkin inanclarında olan oda sitayişlərini şaman, ya da qamlarla bağlayıb, Arilərin gəlişindən sonra ortaya çıxan zərdüştilərin atəşpərəstliyə aid olmamasına diqqət çəkmişdir. O yazırdı: “Nura pərəstiş guya İyzədə (Hörmüzə – F.Ə.) pərəstiş demək olduğundan Zərdüş t məzhəbinin başçıları tərəfindən axırda qaba bir atəşpərəstliyə çevrildi. Atəşpərəstlik isə zətən yuxarıda qeyd olunan şaman(əslində Qamların Tanrıçılıq fəlsəfəsində – F.Ə.) məzhəbində də var idi. Bir çox adətımız bu dövrlərdən qalmadır. Məsələn, axır çərşənbələrdə atəş yandırıb üzərindən atılmamız və sairə” [Hüseynzadə Əli bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007; 55].O yazırdı ki, “şamanizm”dən sonra türklərin əsas dini-fəlsəfi təlimi “Göy Tanrı” olmuşdur. Başqa sözlə, bəzi “şaman”ların yanlış əməlləri nəticəsində “şamanizm” bütpərəstliyə çevrilsə də, ancaq “şaman” bütpərəstliyi uzun sürməmiş və Tanrıçılıq dini yaranmışdır. O, yazırdı: “Fəqət şu təəddüd ilahə ilə bərabər Türk oğuzlarda vəhdaniyyəti-rəbbaniyyə fikrinə bir meyil bulunduğuna sahibüssəma mənəsinə gələn və ilahüliləhə olması möhtəmil olan “tanrı”, yəni Gög Tanrı və yaxud sadə “gög” denilən allaha dəlalət ediyor. Qədim türklərin ruha etiqaqları var idi. Orxon abidəsinə görə ruh bir quş şəklində təsəvvür olunuyordu. Movtayı dəfn etmək adəti dəxi talibi-diqqətdir”[Hüseynzadə Əli bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007; 64].

Hüseynzadənin də yazdığı kimi, bu gün türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin Yaz bayramında təbiət ünsürləri (od, su, torpaq və hava) ilə bağlı keçirdiyi mərasimlərin kökü, mənşəyi də zərdüştiliyə deyil, şamanizmə/qamlığa gedib çıxır. Hüseynzadə yazırdı ki, Tanrıçılıqdan sonra isə İslam istisna olmaqla türklərin əksəriyyəti başqa dinlərə ciddi şəkildə meyil və istedad göstərməmiş, göstərənlər isə öz etnik mənşələrini belə unutmuşlar. Ancaq müsəlman türklər həm islam aləminin mühüm bir istinadgahına çevrilmiş, həm də öz tayfa və milliyyətlərini qoruyub-saxlamışlar[Hüseynzadə Əli bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007; 57]. O, yazırdı: “Türk qəvaidi o qədər sadə, o qədər gözəl və məntiqə müvafiqdir ki, onunla

ülfət edən türk heç bir vaxt anı tərک eləyib, ərəbin qəvaidini qəbul edəməyə-cəyi aşkar idi. İştə bu növ səbəblərdəndir ki, türklər dini-mübini-islamı öz ruh və mənəviyyatlarından nəbən etmiş kimi bir şövqi-əzim ilə dərəğuş edib onun qəvi bir nigəhbanı olmuş olduqları halda, əsla ərəbləşmədilər və qöv-miyəti-nəcibəyi-əslıyyələri mühafizə edə bilib, ancaq o yolda tərəqqıyyata məzhər olmağa başladılar” [Hüseynzadə Ə. Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir? Bakı, Mütərcim, 1997].

Deməli, ancaq İslam dininə tapınmış Türklər həm müsəlman aləmi-nin mühüm bir istinadgahına çevrilmiş, həm də öz tayfa və millıyyətlərini qoruyub-saxlamışlar. Buna birinci səbəb ərəblər kimi türklərin də böyük bir millət olub, eyni zamanda Ərəbistandan uzaq yaşamaları göstərilə də, əsas ikinci səbəbdır ki, türklərin dilinin əsasını Turan dil ailəsi, ərəblərin dilini isə Sami dil ailəsi təşkil edir. Deməli, Hüseynzadə birmənalı şəkildə Turan-ın Hind-Avropa və Samilərlə yanaşı, böyük bir əzəmətə, Türk mentalığı-na malik olmasını ifadə etmişdir.

Başqa bir milli aydınımız Əhməd bəy Ağaoğlu isə sübut etməyə çalış-ırdı ki, Avropanın inkişafına səbəb olan mütərəqqi ideyalardan imtina edib ancaq “şəfaverici keçmiş”ə qayıtmaqla müsəlman xalqlarının geriliyini, na-danlığını və cəhalətini aradan qaldırmaq mümkün deyildir. Onun fikrincə, bu anlamda müsəlman xalqlarının oyanışı, inkişafı yolunda ən başlıca ən-gəllərdən biri elə yaxın dövr əcdadlarımız və mühafizəkar ruhanilərdir ki, ilk növbədə, onlardan qurtulmaq lazımdır. Bu baxımdan Ağaoğlu mühafizə-karların “şəfaverici keçmiş”ə qayıtmaq məsələsində yaxın dövr əcdadları-nın mirasını qəbul etməmiş, üstəlik onların heç bir fərq qoymadan ümumi-likdə yeniləşməyə qarşı olmalarını doğru saymamışdır. O, yazırdı: “Ata-ba-badan qalmış bəzi qayda və adətlərimiz də var ki, sədd kimi bizi nicat və fə-lahətdən saxlayır. Min illərdən bəri o qədər bizim dillərimizi, əqllərimizi, qələm və fikirlərimizi döyüb döyənəyiblər ki, indi bizdə söz danışmağa, fi-kir cari etməyə, özümüzün qabiliyyətimizi izhar etməyə taqət və cürət qal-mayıb”.O, daha sonra yazırdı: “Cümləyə məlumdur ki, biz müsəlman tayfa-sı çoxdan bəri ata babamızın adət və qaidəsi olan və din mübəyyinimizin üsul əsas olan şura, ictimai və məşvərət yolunu unudub qeyriləri əlində sə-ğir sürü kimi idarə olunmaqda idik. Padşahlarımız, xanlarımız, əmir və ümərəlarımız göydən göndərilən hakimi-mütləq surətində hər nə arzu və həvəsləri var isə, bizə cəbri və zülmü qəbul etdirməkdə davam edirdilər.

Qeyri-tayfalar arasına düşənlərimiz də həmin surətdə idarə olunurdular” [Ağaoğlu Ə. Qafqazda milli məsələ. Bakı, Mütərcim, 2019; 189-190].

Ancaq Ağaoğlu onu da qeyd edirdi ki, milli adət-ənənələrdən və şəriət qayda-qanunlarından uzaqlaşma son dövrlərdə olmuşdur. Belə ki, vaxtilə Türk dövlətləri (Səlcuqlar, Çingizlər, Teymurilər və b.) məşvərətsiz, şurasız və qurultaysız heç bir iş görməyib və bunun da nəticəsində böyük imperiyalar qurublar. Eyni zamanda, İslam dini özü də ictimai ümmət olub, həm peyğəmbər, həm də bir çox xəlifələr uzun müddət məşvərət və şura ilə qərar qəbul ediblər. O, yazırdı: “Lakin tarix getdikcə həm tayfamızın və həm məzhəbimizin qaidələrini unudduq. Və bu tazə qaidə və ruşən sayəsində başımıza nə qədər bəlalar, fəlakətlər gəldi. Lakin bu fəlakətlərin, bu bəlalərin cümləsindən artıq hökmdarlığımızı, vilayətlərimizi əldən vermək olmayıb ən əvvəl və ən mühim bizim təbiətimizə şimdiyədək olan əsəridir” [Ağaoğlu Ə. Qafqazda milli məsələ. Bakı, Mütərcim, 2019; 191].

Ağaoğlu özü ilk dövrlərdə İran mədəniyyətinin, İran şiəçiliyinin təsiri altında olsa da, ancaq az sonra bundan uzaqlaşaraq əsas dəyər kimi, yalnız ümumislam dəyərlərini qəbul etmişdir. Onun fikrincə, İslam dinini qəbul edən xalqlar arasında bir çox milli adət-ənənələrdəki fərqlər ortadan qalxmış, ortaqlar “İslam mədəniyyəti” və “İslam milləti” anlayışları yaranmışdır. Ağaoğlu yazırdı: “İslam ayrı-ayrı xalqların: ərəb, türk, fars, zənci, tacik və sairələrin özünəməxsus fərdi etiqadlarındakı, adət-ənənələrindəki, hətta dil və geyimlərindəki fərqi aradan qaldırmış – niverləmiş, sözün tam mənasında onları fətlələrin assimilyasiyasına məruz qoymuşdur. Hal-hazırda müsəlman xalqlarının lüğətində millət məfhumuna uyğun olan bir istilah axtarmaq yersiz olar. Çünki onların hamısı bu mənanı ifadə edən ümumi bir istilah – ərəbəcə “millət” sözünü işlədirlər. Bu istilah isə irqi, qövmi, etnik, hətta əxlaqi birliyi deyil, hər şeydən əvvəl dini birliyi ifadə edir” [Агайев А. Панисламизм, его характер и направление. «Каспий» газ., 1900 г. 14 апрел №81, 22 апрел №87].

Onun fikrincə, “panislamizm” çərçivəsində “islam milləti”, ya da “islam millətçiliyi” ideyası İslamın özündə, onun nəzəriyyə və tarixində ehtiva edilmişdir. Yəni hər cür etnik millətçiliyə düşmən olan İslam dini, onu qəbul edən xalqlar üçün ortaqlar bir din kimliyi “müsəlmanlar qaradaşdirlar” tezişi ilə möhkəmlətməmişdir. O, yazırdı: “Ümumbəşəriyyət demək olan islam milli əlahidəliyi, irqi ayrı-seçkiliyi, silki xurafat və ənənələri zəiflətməyə çalışır.

İslama görə, ona iman gətirən bütün insanlar qardaşdırlar, hamı Allah və Quran qarşısında bərabərdir. Nə türk, nə ərəb, nə fars, nə hindu, nə zənci, nə ağ var: hamı müsəlmandır, bərabər və birdir, hamı eyni bir Atanın, sevən bir Atanın övladlarıdır, fərq yalnız Ona itaət edənün dərəcəsinədir. Bu ideya Quranda ümumi müddəa şəklində deyil, aydın və rəsmi şəkildə ifadə edilmişdir: “Müsəlmanlar qardaşdırlar” [Агайев А. Панисламизм, его характер и направление. «Каспий» газ., 1900 г. 14 апрел №81, 22 апрел №87].

Ancaq bir müddət sonra Ağaoğlu türk-müsəlman xalqlarının qurtuluşunu islami dəyərlərdə deyil, Qərb mədəniyyətində görmüşdür. Ağaoğluna görə, müsəlman xalqlarının ən azı 4-5 əsrlik dini hökmləri (şəriəti) və milli adət-ənənələri (törələri) artıq bir işə yaramadığı üçün, çıxış yolu Qərb mədəniyyətindədir, onu da yalnız formaca, təzahürə deyil, məzmun və mahiyyət etibarilə bütününi qəbul etmək vacibdir. Ağaoğlunun fikrincə, çünki müsəlman dünyasında Qərb mədəniyyətindən bəzi örnəklər alaraq dini və milli adət-ənənələrlə bağlı aparılan dəyişikliklər heç bir fayda vermir. Belə ki, avropalı Spenserlərlə, Russolarla, Smitlərlə, Kontlarla, Berqsonlarla, Dürkheymlərlə (Pozitivizm, “ictimai müqavilə”, Struktur funksionalizm və b.) müsəlman şərqli Əbu Yusiflərin, Əbu Davidlərin (Örfçülük, Dahilik və b.) nəzəriyyələri arasında yerlə göy qədər fərq var ki, onları bir-birlərilə uzlaşdırmaq çıxış yolu deyil, bəlkə də ölümü seçmək kimi bir şeydir. Çünki birincilər, fərdin düşüncəsinə önəm verməklə yanaşı, fərdlə cəmiyyət arasındakı bağları, milli hakimiyyəti inkişaf etdirməyə çalışdıqları halda, ikincilər ya fərdləri əsassız olaraq mütləqləşdirilər, ya da fərdlərin fikirlərinə heç bir dəyər vermədən ümumi insani “tanrılıq” anlayışını ortaya atırlar. Ağaoğlu yazırdı ki, müsəlmanlar ölmək yox yaşamaq istəyirlərsə qərbli Spenserlərin, Russoların, Smitlərin, Kontların, Berqsonların, Dürkheymlərin yolunu seçməli, bu zaman da dinlərindən və milli şəxsiyyətlərindən uzaqlaşacaqlarını güman etməməlidirlər. Çünki müsəlman ibadət və inanc-lar anlamında dininə çox bağlıdır, üstəlik islamiyyətin başlanğıcından bu günə qədər, Tanrı birliyinə aid ayələr əleyhinə də heç bir dəyişiklik olmamışdır. Onun fikrincə, əsas problem dünya işlərinə aid hökmsüz buraxılmış ayələrlə bağlı olmuşdur ki, artıq müsəlman xalqları da dünya işlərini istədikləri kimi təsərrüf etməlidirlər, bundan başqa çıxış yolu yoxdur [Ağaoğlu Əhməd. Üç mədəniyyət. Bakı, Mütərcim, 2006; 54-55].

Bəs, ən azı 4-5 əsr bundan öncəki, yəni təhrifə məruz qalmadığı dövrlərdəki dini hökmləri (şəriəti) və milli adət-ənənələri (törələri) artıq heç bir işə yaramırdımı ki, çıxış yolu olaraq yalnız və yalnız Qərb mədəniyyətinin bütünüünün qəbulu vacib sayılırdı? Ağaoğlu bu məsələnin üzərində çox durmayaraq əsasən, İslam dünyasında son əsrlərdəki böhranlı vəziyyəti tənqid edir, bu böhrandan çıxmaq üçün də milli və dini qayda qanunlarla Qərb mədəniyyəti arasında hər hansı uzlaşdırmanın doğru saymadığını ifadə edirdi. Ona görə, Qərb mədəniyyətini bütünlükdə (əxlaq, demokratiya, hüquq və s.) qəbul etməklə türklükdən və islamlıqdan uzaqlaşma da baş verməyəcəkdir.

Bu baxımdan Ağaoğlu əxlaqda da yeniləşməyi, Qərb mədəniyyətindən faydalanmağı mümkün sayırdı. Ona görə, müsəlman şərqində əxlaq məsələsi ilə bağlı iki başlıca müqəddəs qayda: 1) namus, 2) peyğəmbərlə (s.) imamların şəxsiyyətinə sayğı, var. Onlardan birincisi olan namus, ancaq qadınlara aid edilərək, kişilərin belə bir problemi olmadığı halda, ikinci qayda da isə, xalq vicdanında peyğəmbər və imamlar toxunulmazdır. O, yazırdı: “Fəqət bunların dışında digər bütün əxlaq qaydaları müəyyidədən (nəzarətdən) yoxsundur. Gərçi bizdə də başqa çağdaş cəmiyyətlərdə olduğu kimi yalan, riya, yarımaq, yaltaqlanma, hiylə fırıldaqçılıq, oğurluq, vəfasızlıq, sədaqətsizlik, öldürmə və bənzəri hərəkətlər pis sayılır. Fəqət sadəcə sayılırlar. Gerçəkdə xalq vicdanında bu məfhumların heç də bir kutsiliyi yoxdur. Heç bir müəyyidə ilə qüvvətləndirilmirlər. Demək ki, həqiqətdə biz bu çeşid hərəkətlərə aid qaydaları müqəddəs tanımırıq” .

Onun fikrincə, əslində nəzarəti olmayan hər hansı bir əxlaq qaydası yox kimdir və nəzarətin qüdrəti isə xalqın vicdanıdır. Ancaq xalq vicdanını hərəkətə gətirəcək qədər qutsalığı olmayan bir əxlaq qaydasını istədiyimiz qədər sözdə qəbul etməklə də, onun dəyər və önəmi olmaz. Deməli, hər hansı əxlaq qaydası sözdə qəbul edilib əməldə öz gerçəkliyini tapmırsa, o zaman “xalqın vicdanı” anlayışı da əhəmiyyətsizləşir. Görünür, bu cür mənfi məqamları nəzərə alaraq Ağaoğlu hesab edirdi ki, müsəlman şərqində zümrəvi və ictimai əxlaq prinsiplərindən bəhs etmək mənasızdır. Çünki Avropadan fərqli olaraq son əsrlərdə müsəlman ölkələrində nə düz əməlli zümrələr, nə də ictimai əxlaq prinsipləri vardır. Bütün bunların əsas səbəbi də nəzarətsizlik, ya da “xalq vicdanı”nın formal xarakterə çevrilməsidir. Ona görə, bunun nəticəsidir ki, son zamanlar müsəlman ölkələrində, o cümlədən Tür-

kiyədə yaranmış mətbuat orqanlarının, siyasi partiyaların çoxu cəmiyyətdə ciddi nüfuz qazana bilməmişlər, hətta “İttihad və tərəqqi” kimi az-çox uğur qazananlar da ondan umulan iç sağlamlıq və dayanıqlığı sonuna qədər göstərə bilməmişdir; yavaş-yavaş əsil mahiyyətini qeyb edərək ilk önəmli zərbədə dağılıb getmişdir. Ağaoğluna görə, ictimai əxlaqın nəzarəti ümumi əfkardır ki, Şərqdə gerçək belə bir anlayış olmadığından bu cür əxlaqdan söz belə edilə bilməz: “Bizdə ümumi əfkar deyilən şeyin tək görünmə vasitəsi mətbuatdır. Mətbuat ictimai zümrələrdən, bu zümrələrin dayandıqları əsas və prinsiplərdən ziyadə, şəxsləri, şəxslərin özəl təmayüllərini, diləklərini təmsil edir. Şəxsi dilək və təmayüllər isə bəlli bir ölçü, bir qayda, bir sınır içinə girəməz və daima dəyişikdir. İştə, bunun üçündür ki, tərəfgirlik, aşırılıq, ölçüsüzlük qəzetlərimizin göstərdiyi ümumi hallardır. Bu da mətbuatımızı müəyyidə olmaq fəzilətindən yoxsun buraxmaqdır”. Bununla da, Ağaoğlu belə bir nəticəyə gəlirdi ki, əxlaq məsələsində İslam xalqları çox zəifdirlər; üstəlik bu gerçəkliyi dərk etmək əvəzinə, əxlaqı qurşaqdan aşağı anlayıb Qərb cəmiyyətlərindən daha əxlaqlı olmağı iddia etmək qətiyyəən doğru deyildir: “Bu fikir qətiyyəən yanlış və yanlış olduğu qədər zərərlidir. Çünki öncə burasını bilməliyik ki, əxlaqı yalnız cinsi münasibətlərlə sınırlanmış sayanlar insanı yalnız qurşağına qədər təsəvvür edənlərdir. Fəqət qurşaqdan yuxarı bir qəlb və bir də ruh vardır. İştə, bu qəlb və ruh aid olan əxlaq sahələrinin hamısında biz çox aşağı bir durumdayıq” [Ağaoğlu Ə. Üç mədəniyyət. Bakı, Mütərcim, 2006; 61-62].

Müsəlman xalqlarında üst deyilən təbəqə ilə alt təbəqə deyilən xalq arasında digər sahələrdə olduğu kimi əxlaq məsələsində də doldurulmaz bir uçurumun olduğunu yazan Ağaoğlu hesab edirdi ki, əgər cəmiyyətin aydını hesab edilənləri arasında bəzi “ziyalı”lar hər hansı millətin çeynənən haqqı uğrunda mübarizə aparmaqdansa köləliyə boyun əyirsə, o zaman həmin millətin işi çox çətin olacaqdır. Buna nümunə olaraq, Osmanlının tənəzzülü dövründə ortaya çıxan ingilispərəst paşaları göstərən Ağaoğlu ilk vaxtlarda ümid edib ki, hər kəs öz mətanət və səbatı ilə düşməni sayğıya sövq edəcək: “Bunun üçün gərəkli olan görünüşdə şərtlərin hamısı var idi. Hamımız eyni cəmiyyətdə, eyni partiyağa mənsub adamlar, eyni yolun yolçuları, eyni idealın müdafiəçiləriydik. Bundan dolayı ortaqlar bizi bir-birimizə daha ziyadə yaxınlaşdıracaqdı. Bu fəlakətə qarşı bir-birimizə sarılaraq, tək vücudlu bir qaya kəsiləcəkdik”. Ağaoğlu xüsusilə də, üst təbəqədən (elit) hesab olu-

nan ziyalılar arasındakı əxlaq düşkünlüyünün səbəblərini əxlaq növlərinin (din, ailə, ədəbiyyat, fəlsəfə, milli adət-ənənələr və s.) cəmiyyət və onun fərdləri tərəfindən hansı dərəcədə dərki ilə açıqlamağa çalışmışdır. Onun fikrincə, məsələn İslamiyyətin irəli sürdüyü əxlaqi prinsiplər (mərdlik, doğruluq, ədalət, bağlılaşmaq, dayanışma, dözümlülük və s.) çox yüksək olsa da, ancaq gerçəklikdə onlara aid nə doğru-dürüst dini kitablar var, nə də onlara əməl edənlər var. Əslində İslamiyyətin öyrətdiyi həmin əxlaqi prinsiplər deyil, sadəcə fərz, vacibət, halal və haramdır; üstəlik bundan qırağa çıxmaq ruhanilər tərəfindən qəbul edilməz hal hesab olunur. Bu cür ruhanilərə görə, İslamiyyətin tarixini, xüsusilə də Məhəmməd peyğəmbərin İslam dininin yayılması uğrunda verdiyi mücadiləni, xəlifələrin İslamlıq uğrunda gördüyü əməlləri, hətta Qurani-Kərimin əsil mahiyyətini dərk etmək deyil də, müsəlmanlar üçün əsil zəruri olan qüsul qaydalarını, vacibətləri bilməkdir. Ağaoğluya görə, nə İslamiyyəti bu cür anlayan ruhanilərdən, nə də onlardan özünü uzaq tutaraq bir köşəyə çəkilib özünü ibadətə həsr etdiyini iddia edərək başqa kimsəyi düşünməyənlərdən cəmiyyət adına bir şeylər gözləmək faydasızdır. Dindən sonra millətin əxlaqi görüşlərinə ədəbiyyatla fəlsəfi əsərlərin olduğunu inanan Ağaoğluya görə, dünənə qədər bu məsələdə də daha çox ərəblərlə farsların kitablarına müraciət edilib. Ancaq həmin kitablarda da çağın ruhunu təmsil edəcək bir əsər yoxdur. N. Tusi kimi azsaylı mütəfəkkirlərin müstəqil olaraq əxlaqdan bəhs etdiyini də xatırladan Ağaoğlunun fikrincə, İslam üləmaları isə heç bir zaman əxlaqi müstəqil bir bölgü şöbəsi olaraq qəbul etməmişlər, əxlaqi daima dinlə bağlı olmuşlar: “Çünki onlara görə yaxşı və pis dəyərləri təyin, yalnız şəriət sahibinin yetkisi içindədir. Bu görüşə görə şəriətcə təyin edilmiş olan əxlaq prinsipləri daimi və əbədidir. Nə məkana, nə zamana, nə də sosial şərtlərə bağlıdır. O halda əxlaqdan ayrıca və müstəqil olaraq söz deməyə lüzum varmıdır?” [Ağaoğlu Əhməd. Üç mədəniyyət. Bakı, Mütərcim, 2006; 71].

Ağaoğlu əxlaq məsələsinə baxışlarına, xüsusilə də din və əxlaqi bir-birinə qarışdırdıqlarına görə mütəəvvüfləri də tənqid etmişdir: “Bunlar şəkli ibadətə o qədər önəm verməzlər. Onlarca əsil olan iç təmizliyidir. Fəqət bu məzhəb də əxlaqi öz-özünə və doğrudan-doğruya bir qayə deyər qəbul etməyir. Yalnız bir vasitə olmaq üzrə təlaqqı edir. Əsil hədəf “hüzura uluşma”dır. Bu qayəyə varıldımı və ya daha doğrusu, varıldığı zənn edildimi, artıq əxlaqa belə lüzum qalmaz. Bu cəhət nə qədər çəkkicidir! Özünü Al-

lahın hüzuruna əbədi təcəlli yerinə ulaşmış sayan birisi üçün artıq iç bağlan-
tılara təbiətilə ehtiyac qalmır. Bu üzdən ilgisizlik, laüballıq yolunu tutmuş
olanlar nə qədər çoxdur” [Ağaoğlu Əhməd. Üç mədəniyyət. Bakı, Mütər-
cim, 2006] Ona görə, ancaq az-çox islamiyyətdə ali fikirlərin və əxlaqın
canlandırılması yalnız təsəvvüf yolunu tutanalarla mümkündür; çünki dini
müəssisələr arasında həyat qabiliyyəti yalnız buradadır.

İslam Şərqiində ədəbiyyatda əxlaq məsələsinə gəlincə, bu sahədə də
durumun yaxşı olmadığını yazan Ağaoğluna görə, məşrutiviyyətin elanına qə-
dər yalnız mədərəsələrdə deyil, digər məktəblərdə də əxlaq adına doğru-dü-
rüst kitablar olmamışdır. Ancaq “Kəlilə və Dimnə” (bu kitabda türklər ara-
sında az yayılıb), Şeyx Sədinin “Gülüstan” və “Büstan” kimi əsərlər müsəl-
man Şərqiində geniş yayılıb ki, bunlar da öz dövründə bəlkə də müəyən əhə-
miyyət kəsb etdiyi halda, hazırda çağın ruhu ilə qətiyyəən səsləşmir. Ona gö-
rə də, milli hakimiyyət quruculuğu yolunu tutan bir millət üçün bir tərəfdən
çağın ruhuna uyğun addımlar atmaqla yanaşı, hələ də Sədinin əsərlərinə
müraciət edib hökmdarları “Allahın kölgəsi” kimi təqdim etmək qətiyyəən
doğru deyildir. Bununla da, Ağaoğlu belə bir nəticəyə gəlirdi ki, Türkiyə
“İran” kimi durğunluq içində yaşamağa davam etməməli, üzünü Avropaya
tutmalıdır: “Hankısını kəsin olaraq qəbul edəlim? Əvət, Tehranla Paris,
Berlin, Roma arasındakı fərq o qədər açıqdır ki, sağlam fikir üçün artıq tə-
rəddüdə belə lüzum yoxdur” .Ağaoğlu Türk mədəniyyətinin, ədəbiyyatının,
demokratiyasının inkişafı ilə yanaşı, bəzi əsərlərində türk xalqlarının qədim
inancları, adət-ənənələri ilə bağlı fikirlərini bölüşmüşdür. Məsələn, Ə.Ağ-
oğlu bütün türklərin ən qədim dini-fəlsəfi təlimi kimi zərdüştiliyi deyil, şa-
manizm və tanrıçılığı görmüşdür. “Tanrı dağında” hekayə-məqaləsində
Ə.Ağaoğlu qədim türklərin, o cümlədən Azərbaycan türklərinin şamançı və
tanrıçı inanclarından bəhs etmişdir. Onun fikrinə görə, Şamanlar Şamı Qa-
raqumlu Göyçə həm də Tanrı qulu, Tanrı elçisi idi. Bizcə, ömrünün sonları-
na yaxın Ağaoğlu Türk dəyərlərinə qayıtmışdır [Ağaoğlu Ə. Üç mədəniy-
yət. Bakı, Mütərcim, 2006; 85].

Milli mədəniyyət, milli-mənəvi dəyərlər məsələsi Azərbaycan Cüm-
huriyyətinin banisi, milli ideoloq Məhəmməd Əmin Rəsulzadəni də daim
maraqlandırmışdır. Onun fikrincə, milliyət amillərindən birisi də tarix ilə
adət və ənənədir: “İləridə bir miknət və qüvvət tapa bilmək üçün millətlər
həmən tarixlərindən istimdad edərlər. Zəif düşdükləri, əzilib, inqiraza tərəf

çəkildikləri, hətta inqiraz bulub, hər bir iqtidar və qüvvətdən düşmüş olduqları zamanda belə keçmişin qüvvətli və parlaq dəmlərini xatirə salmaqla istiqbal üçün bir ümid bəslərlər. Keçmişini yaxşısına tədqiq etmiş olan millətlər daima mazinin ölüb torpaqlar altında çürümüş olan qəhrəmanlarından birər ideal modeli yapıb da, onu gələcəyin bir nümuneyi-həməsəti kəsdirirlər”[Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri. II cild (1909-1914). Bakı, “Təhsil”, 2014; 483].

Rəsulzadə «Əsrimizin Siyavuşu» əsərində isə Azərbaycan xalqının milli mentallığına, milli mədəniyyətinə bir qədər də aydınlıq gətirməyə çalışmışdır. Rəsulzadə bu əsərində azərbaycanlıların, Azərbaycan türklərinin milli mədəniyyətinin təşəkkülündə türk, fars və ərəb mədəniyyətlərinin rolundan bəhs etmiş, onların bir yerdə islam mədəniyyətini yaratdığını, bundan da bir sıra müsəlman millətlər kimi Azərbaycan xalqının da təsirləndiyini yazmışdır. Yəni burada Rəsulzadə ortaq mədəniyyət ideyasını irəli sürmüşdür. Bu mənada, onun fikrincə çağdaş dövrdə milləti müəyyənləşdirən amil qan və irq (etnos) təsirindən çox ortaq biliklə - mədəniyyətlərlə bağlıdır: «Dili, dini, əxlaqı, adəti, tarixi və ənənəsi bir olan xalq milli bir mədəniyyət yaradır: dinləri, dilləri və yaxud tarixi müqəddəratları, hətta bəzən coğrafi mövqeləri bir olan millətlər müştərək bir mədəniyyət yaradırlar. Bəzən iki ayrı soydan olan mədəniyyətlərin iştirakı o qədər sıxı olur ki, xəttizatında iki mədəniyyətdən bir mədəniyyət, iki millətdən bir millət nümunəsi meydana gəlir». Fikrimizcə, burada «iki millətdən bir millət nümunəsi meydana gəlir» ifadəsi qan deyil, daha çox mədəniyyət birliyi mənasında başa düşülməlidir. Çünki milli ideoloq əvvəlcədən bəyan edir ki, artıq çağdaş dövrdə milləti qan və irq deyil, ortaq milli şüur, yəni mədəniyyət və ideologiya (türk-islam mədəniyyəti) müəyyənləşdirir. Deməli, Azərbaycan xalqının mədəniyyətinin əsasını türk, daha sonra fars (İran) mədəniyyəti, ərəb mədəniyyəti təşkil edir.

Rəsulzadə bununla da Azərbaycan xalqının həyatında türk dəyərlərindən sonra fars (iran) mədəniyyətinin, rəb mədəniyyətinin mühüm təsir göstərdiyini yazmışdır. Onun fikrincə, ristianlıq mədəniyyəti Avropa mədəniyyəti adlandırılıdığı kimi, bu xalqların mədəniyyəti də İslam və Şərq mədəniyyəti kimi tanınmışdır. Deməli, Azərbaycan mədəniyyəti də islamlıq və şərq mədəniyyətinin tərkib hissəsidir. Bu çox doğru bir təsbit idi. Belə ki, eyni sözləri fars və ərəb mədəniyyəti haqqında da demək olar. Yəni hər

bir millətin mədəniyyəti nə qədər özünəməxsus olursa olsun, o müəyyən mənada digər mədəniyyətlərin də təcəssümüdür. Bu isə ümumilikdə, İslam-Şərq mədəniyyəti kimi də ifadə oluna bilər. Başqa sözlə, milli ideoloq burada Azərbaycan xalqının etnik kimliyindən çox mədəniyyətinə diqqəti yönəltmiş, bu mədəniyyətə türk mədəniyyəti ilə yanaşı, fars və ərəb mədəniyyətinin əsaslı təsirindən bəhs etmişdir. Rəsulzadənin bu zaman ərəb mədəniyyəti ilə nisbətə fars mədəniyyətinə daha çox diqqət yetirməsi isə əsassız olmamışdır. Çünki ərəb mədəniyyəti ilə müqayisədə fars və türk mədəniyyətinin qarşılıqlı əlaqələrinin tarixi, bu zaman müəyyən mübadilələrin olması daha qədim dövrə gedib çıxır.

Bu mənada, İran və Turan mədəniyyətinin ortaq məhsulu kimi Siyavuşun timsalında Firdovsinin bunu qələmə alması, Rəsulzadənin isə bunu ideoloji yöndə şərh etməsində qeyri-adi heç nə yoxdur. Çünki istər Firdovsinin, istərsə də Rəsulzadənin Siyavuşu rəmzi xarakter daşıyır. Xüsusilə, Rəsulzadə Siyavuşu fars ata türk ananın oğlu olmasından çox Azərbaycan cəmiyyətinin, Azərbaycan xalqının tərkibinin rəngarəngliyinə və mövcud mübahisələrə diqqəti yönəltmək istəmişdir: «İndiki Azərbaycandan ibarət olan bura əhalisinin türkmü, yoxsa farsmı olması çox zaman münaqişəli olub insanlarına, xalq ədəbiyyatına, aşıq dastanları ilə çoban türklərinə, ənənə və adətlərinə baxanlar türk, rəsmi yazılarına baxanlar da fars demişlər. Kimisi bunlar türkləşmiş farslar, kimisi farslaşmış türk deyər qəbul etmişdir». Rəsulzadənin bu sözlərindən belə nəticə çıxarmaq olar ki, Azərbaycan əsasən, türklərin yaşadığı bir yurd olmaqla yanaşı, farslaşmanın təsirinə məruz qalmışdır. Bu təhilin əsas mahiyyəti ondan ibarətdir ki, Azərbaycan Turanın mərkəzi və açarı olsa da, zaman-zaman İran-Fars mədəniyyətinin və elminin təsirinə məruz qalmışdır. Bunun da nəticəsində canı və qanı türk olan Azərbaycan xalqı, xüsusilə Güney Azərbaycan türkləri İran-Fars elminin və mədəniyyətinin təsiri ilə (şüəliyin bunda mühüm rolunu da qeyd etməklə) şüur baxımdan xeyli dərəcədə farslaşmışdır.

Bu mənada, Rəsulzadə haqlı idi ki, bir çox zaman azərbaycanlılar öz türklüklərini və türk soyundan gəldiklərini bilməyərək xalis iranlı kimi özələlərini hiss etmişlər. Ümumiyyətlə, bütün Türk aləmi bəzi dövrlərdə İran mədəniyyətinin və elminin təsiri altında olmuşlar. Bu mənada, Rəsulzadənin İran və Turan savaqlarına, İranvə Turan mədəniyyətlərinin qarşılıqlı əlaqələrinə diqqət yetirməsi də başa düşüləndir. Bunu, Rəsulzadənin aşağıdakı fi-

kirləri də təsdiq edir: «Azərbaycan xalqında xoşbəxt bir həyat yaşamaq üçün tarixə lazım olan sağlam bir türk qanı və canı mövcud olduğu kimi, bu zəmində pöhrələyəcək gəlişmə fidanını daha ziyadə verimli etmək üçün peyvənd vəzifəsini görəcək əski bir İran irfanı vardı ki, saçı ağarmış əsrlərin əlində çox təcrübələr keçmişdi» [Rəsulzadə M.Ə. Əsrimizin Siyavuşu, Çağdaş Azərbaycan ədəbiyyatı, Çağdaş Azərbaycan tarixi. Bakı, Gənclik, 1990; 34]Fikrimizcə, burada önəmli məsələ Rəsulzadənin türk millətinin üstünlüyünü önə çəkməkdənsə milli birlikdən, qardaşlıqdan, bütövlükdən çıxış etməsidir.

27 aprel işğalından sonra Azərbaycan xalqı arasında bəzilərinin adət və ənənələrə biganə yanaşmasını, onu “ne kulturnu” adlandırır dəyişdirmək istəməsini, xonça və şamları yolkalarla əvəz etməsini, uşağın anasıyla rusca danışması və anasının bundan fərhlənməsini doğru hesab etməyən Rəsulzadə yazırdı: “Təsəvvür ediniz dediyim uşağın halını: dil açıb anasıyla rusca danışmış. Atası mağazadan gələndə yenə onu rusca dindirmiş: həyətdə yoldaşlarını rus görmüş, onlarla o dildə söhbət etmiş, oyun oynarkən rus oyunlarını oynamış, məktəbdə dəxi eyni tərbiyəyə tabe olmuş. Bayramlarda yolka bəzəyib ətrafına da dönüb-dolaşmış, ən axırı da məlumdur ki, daxili Rusiya şəhərlərinin birində ali tərbiyə alıb “obrozovanni” olacaq. Fəqət böylə bir “obrozovanni”dan bizim “neobrozovanni” millət nə gözləyə bilər və o özü istərsə “millətinə” nə kimi fayda yetirə bilər? Heç nə” [Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri. II cild (1909-1914). Bakı, “Təhsil”, 2014; 483]!

Rəsulzadəyə görə, milli ruha yabançı olan kommunist hökuməti formaca milli olan mədəniyyətə əvvəlcə səbrlə yanaşsa da, ona beynəlmiləl proletar məzmunu verməyə çalışmışdı: “Lakin sovet işğal hökuməti Milli Azərbaycan ruhunu çürütmək və burada “proletkult” deyilən bir mədəniyyət yaratmaq sahəsində sərf etdiyi əməllərinə müvəffəq ola bilmir, bu iş üçün özünə lazım olan vasitələrə malik deyildi. Ədəbiyyat əski ustaların əlində idi. Görünüşdə mövcud vəziyyətə uyğun olaraq, yeni hökumətin bəzən sərtliyini, bəzən də diplomatca yumşaqlığını dadan bu yazıçılar öz çətin və ağır işləri ilə məşğul idilər”.

O, milli əxlaq söykənən Azərbaycan Türk ədəbiyyatının uzun müddət Sovet-bolşevizm ədəbiyyatına qarşı uğurla mübarizə apardığını yazırdı. Rəsulzadə sübut etməyə çalışırdı ki, milli əxlaq bolşevizm əxlaqından qat-qat yüksəkdə dayanır və bu zirvəni fəth etmək qətiyyəni mümkün deyil. Ona görə, təkcə Hüseyn Cavidin Azərbaycanın “sovetləşdirilmə”sindən sonra

yazdığı bir çox milli əsərlər, o cümlədən "Topal Teymur" ilə mənzum "Peyğəmbər" "sovetizmə" ciddi zərbə olmuşdur: "Şairin bu iki əsəri oxucularda olduqca dərin təsir buraxır. Oynanmasına icazə verilən "Topal Teymur" tamaşaçıları həyəcana gətirir. Dövlət teatrında bu pyes bir neçə dəfə oynanır. Əhali türklüyün ümumi qəhrəman tipi Teymurləngdən fəvqəladə dərəcədə məmun qalır. Məsələnə sonradan başa düşən bolşeviklər pyesin göstərilməsini qadağan edirlər. «Sovet çörəyini yediyi halda tarixi panturanist tiplərini realizə etməyə cəsarət edən» şairə qarşı sovet tənqidçiləri atəş püskürürdülər . Şairin ikinci əsəri nisbətən daha yaxşı qarşılanır. Lakin "Peyğəmbər" mənzuməsində də bolşevik məzhəbli marksizm əqidəçiliyi burada da az "küfir" tapmamışdır» [Rəsulzadə M.Ə. Əsrimizin Siyavuşu, Çağdaş Azərbaycan ədəbiyyatı, Çağdaş Azərbaycan tarixi. Bakı, Gənclik, 1990; 62].

M.Ə.Rəsulzadə bütün hallarda bolşeviklərin güclü təsiri altında olmasına baxmayaraq, milli ədəbiyyatımıza yüksək qiymət verir. Onun fikrincə, bolşeviklərin ədəbiyyatımıza üzərində əsasən qələbə çala bilməməsinə səbəb milli ruhun əzilməzliyi olub.

Bütün bunlarla yanaşı, Rəsulzadə yavaş-yavaş Azərbaycan xalqının dünyagörüşündə "sovetləşmə" meyillərinin də olduğunu yazırdı. Ona görə, son illərdə Azərbaycandakı yeni nəsildə dinə qarşı laqeydlik yaranmış, dini mərasim və ibadətlərdən xeyli dərəcədə uzaq düşmüşlər: "Nə Ramazan, nə də Qurban bayramı sovet gənclərinə məlum deyildi. Azərbaycanda əskidən çox böyük əhəmiyyətə malik olan bahar, xalq bayramı Novruz da dəbdən düşmüşdür. Azərbaycan bütün Sovetlər Birliyi ilə bərabər yalnız oktyabr inqilabının siyasi bayramlarını və bir də Azərbaycanın sovetləşdirildiyi günü qeyd edir. Yeni nəsil heç bir dua və namaz bilməz» .

Milli əxlaqa qarşı olan bu zorakılıqla razılaşmayan Rəsulzadə daha yaşlı nəslin bu xüsusda müəyyən bir faciə yaşadığını və əzab çəkdiyini bildirirdi. Onun fikrincə, yaşlı nəsildən fərqli olaraq yetişməkdə olan gənc nəsil bunu çox hiss etməirdi: "Mümkündür ki, sovet rejimi aradan götürüləndən sonra dindarlıq sözün fəlsəfi, mücərrəd mənasında mənəvi həyatın bir təzahürü kimi cəmiyyətin müəyyən sahələrində əksini tapır. Lakin burada dini, ictimai həyatı tənzim edən siyasi və idari bir müəssisə ola biləcəyini təsəvvür etmək mümkün deyil. Gələcəkdə din yalnız yurddaşın şəxsi həyatına xas olaraq qalacaqdır. Bu, Mirzə Fətəli Axundzadədən başlayaraq Sabirin həvələrinə qədər dinin təhqir edilməsi ənənələrinə yiyələnən çağdaş

Azərbaycan ədəbiyyatının bir nəticəsidir. Dinin təqibindən çox az mütəəssir olan indiki Azərbaycan nəslə milli mədəniyyət məsələlərinə böyük bir həssaslıqla yanaşır. Mədəniyyət adamları yəni ədəbiyyatçılar, sənətkarlar, müəlliflər, humanitar sahələrə mənsub olanlar- tarixçilər və başqaları milli mədəniyyətlərinə atəşin bir eşqlə bağlıdırlar. Onlar bu mədəniyyətin ümumtürk dəyərləri və bağlarına çox böyük əhəmiyyət verirlər. Onlar milli mədəniyyəti məzmunca da, formaca da yüksək tuturlar.” [Rəsulzadə M.Ə. Əsrimizizin Siyavuşu, Çağdaş Azərbaycan ədəbiyyatı, Çağdaş Azərbaycan tarixi. Bakı, Gənclik, 1990; 105]

Bizcə, Rəsulzadə 2-ci Dünya müharibəsi illərində qələmə aldığı “Azərbaycan şairi Nizami” adlı sanballı monoqrafiyasında da millilik və dünyəvilik, millilik və dinilik məsələlərinə də aydınlıq gətirməyə çalışmışdır. Başqa sözlə, o, bir tərəfdən Nizaminin türk mənsubiyyətinə, türk dini-fəlsəfi düşüncəsinə, türk ruhuna, türk fəlsəfəsinə bağlılığını elmi-fəlsəfi şəkildə ortaya qoymuş, digər tərəfdən dövrünün ictimai-fəlsəfi problemləri kontekstində milli dəyərlərlə, dünyəvi dəyərləri uzlaşdırmağa çalışmışdır.

Rəsulzadə yazır ki, Nizami “türk” dedikdə – gözəl, mərd, qəhrəman, döyüşçü, sərkərdə, həmçinin bilici, ər, rəhbər və başçı nəzərdə tutur; “türklük” dedikdə – vəfani, düzgünlüyü və istədiyinə qovuşmağı nəzərdə tutur [Rəsulzadə M.Ə. Azərbaycan şairi Nizami. Bakı, «Çıraq» 2008; 169] Nizamidə türklük – qüvvət və qəhrəmanlıq simvoludur, deyən Rəsulzadə yazır: “Hər halda türk məfhumuna, hisslərində, duyumlarında, fikir və düşüncələrində bu qədər yüksək yer verən bir Azərbaycan övladına, gözəl ilə ucaya – “türk”, gözəllik və ucalığa – “türklük”, gözəllik və ucalıq diyarına – “Türküstan” deyən bir şairə, yalnız farsca yazdığı üçün türk deməmək mümkündürmü? Əsla!!! Əsrlərini ərəbcə yazdıqları halda, türklük haqqındakı duyğuları ilə türk mədəniyyəti və vətənpərvərliyi tarixində müstəsna yer tutan Kaşğarlı Mahmudlar, Gurlu Fəxrəddin Mübarəkşahlar, Zəməxşərli Mahmudlar nə qədər türkdürlərsə, Nizami də onlar qədər türkdür» (Rəsulzadə M.Ə. Azərbaycan şairi Nizami. Bakı, «Çıraq» 2008; 176).

Son əsrlərdə Zərdabi, Hüseynzadə, Ağaoğlu, Rəsulzadə ilə yanaşı Türk mentallığını, milli dəyərləri ortaya qoyan milli aydınlarımız Hüseyn Cavid, Əhməd Cavad, Abdulla Şaiq, Əmin Abid, Firidun bəy Köçərli, Almas İldırım və başqaları olmuşlar.

Hazırda Quzey Azərbaycanda milli-mənəvi və dini dəyərlərə münasi-

bətdə mötədil, ya da orta mövə tutanlar da vardılar. Biz, özümüz də bu xəttin tərəfdarı olub, milli-mənəvi və dini dəyərlərə münasibətdə həddən artıq müafizəkarlıq kimi, ifrat modernləşmənin, qərbçiliyin və ya başqa buna oxşar bir xəttin əleyhinəyik. Hesab edirik ki, yeniləşmək adı altında tamamilə Qərb mədəniyyəti təsir dairəsinə daxil olmaq, ifrat şəkildə milli-dini qayda-qanunlara dönmək xəttindən daha çox təhlükəlidir.

Nəticə

Əlbəttə, biz bu gün Azərbaycan Türk mentallığından çıxış edərək tamamilə Tanrıçılıq həyat tərzini gerçəkləşdirməyimiz, ya da İslam mentallığına əsaslanaraq ilkin islam dövrünün həyat tərzinə qayıtmağımız həm mümkün, həm də çox məntiqli olmadığı kimi, eyni zamanda kor-koranə Qərb mədəniyyətinin təqlidçisi olmaq da bir toplum olaraq bizə yaxşı heç nə vəd etmir. Üstəlik, bizcə, Türk mentallığına, İslam dəyərlərinə dönüş edərək, onun ilkin mahiyyətindəki dəyərləri yaşatmaq, çağdaş dövrün şərtlərinə uyğunlaşdırmaq, Qərb mədəniyyətinə təslim olmaqdan daha çox əlverişlidir. Burada həssas məsələ odur ki, bu zaman Qərb mədəniyyətini tamamilə inkar etmədən, Türk mentallığı, İslam dəyərləri ilə yanaşı, avropaçılıqdan istifadə etməyimiz mümkündür.

Şübhəsiz, burada önəmli olan hər daim Türk mentallığını yalnız qərbçilikdən deyil, eyni zamanda islamlıqdan da bir addım öndə tutmağımızdır. Bizcə, Türk mentallığı istər islam dininə, ya da onunla bağlı məzhəblərə, eyni zamanda Qərb mədəniyyətinə, ona aid onlarla ideyalarla müqayisədə əsas üstünlüyü əsas nüvə rolunu oynamasıdır.

Milli mentallığın əsas mahiyyəti ilk növbədə, milli mədəniyyətdə özünü ortaya qoyur. Milli mədəniyyət dedikdə, bir millətə məxsus olan adət-ənənələr, milli özünəməxsusluqlar, milli mentalitet və əxlaqi dəyərlərin ümumiliyi başa düşülür. Milli mədəniyyətə daxil olan bu faktorlar milli şüurun formalaşmasına bu və ya digər dərəcədə təsir göstərir. Mədəniyyət ilk növbədə, adət-ənənələrlə, törələrlə bağlıdır. Hər hansı ulus-millət törələrdən, adət-ənənələrdən uzaqlaşdıqca özgüləşir. Bu özgüləşmə dərinləşdikcə törələr və adət-ənənələr get-gedə tamamilə unudulur. Milli şüurun əsası təşkil edən törələr unudulduqda qan-nəsil birliyinin də mahiyyəti itir. Bir növ keçmişini görə bilməyən, yalnız bu günü ilə yaşayan və sabahını başqaları müəyyənləşdirən amorf bir topluma çevrilir. Burada keçmiş dedikdə, milli yaddaşı – tarix şüurunu və törələri (adət-ənənələri) bir yerdə nəzərdə

tuturuq. Özgələşən, yaxud da milli yaddaşından uzaqlaşdırılan millət üçün bunların heç bir mənası yoxdur. Onun şüurunda yalnız bu gün var. Bu günlə yaşamaq yalnız törələrə, adət-ənənələrə laqeydlik deyil, həm də gələcəyi görə bilməməkdir. Bir növ, «praqmatist» olmaq düşüncəsi altında başqalarının ovu olmaqdır.

Halbuki ingilis-amerikan praqmatizmi mahiyyət etibarilə bu günlə yaşamaqdan çox, bu günün problemlərini zəmanənin tələblərinə uyğun şəkildə həll etməkdir. Ancaq bunu «həyata bağlılıq» kimi dərk edən cəmiyyətlərin şüurunda günün problemlərini zəmanənin tələblərinə uyğun şəkildə həll etmək deyil, özünü taleyin axarına buraxmaqdır. Bu taleyin axarı «Alaha təvəkkül» mənasında öz «təsbitini» gücləndirməklə, «palaza bürün el-nən sürün» kimi mahiyyət alır. Artıq insan ətrafında baş verən proseslərə müstəqil düşüncədən daha çox, başqaları necə mən də elə «prinsipi» ilə yanaşır. Belə bir vəziyyətdə olan insan və həmin insanların ümumiliyi olan cəmiyyət özünü dərk etməkdə çətinlik çəkir.

Özəlliklə, tarixi və mədəniyyət şüuru baxımından milli yaddaşı do-laşdırılmış bir cəmiyyətdə insanların xeyli qismi özünə özünün deyil, başqalarının, yad millətlərin gözü ilə baxırlar. Bütün bunlar toplumda nata-mamlıq, yarımçıqlıq kompleksi yaradır. Hətta, bəzən özgələşmə prosesi o dərəcəyə gəlib çatır ki, başqa millətlərin aydınlarının onun tarixi, mədəniyyəti, adət-ənənələri ilə bağlı verdiyi bilgilərə möhtac qalır. Şübhəsiz, başqa millətlərin aydınlarının bilgiləri də çox vaxt təhrif olunmuş şəkildə çatdırılır. Bu təhrif olunmuş bilgilərlə milli özünüdərk daha da mürəkkəbləşir.

Ümumiyyətlə, bütün türksoylu millətlər, o cümlədən Azərbaycan türkləri son yüzillərdə milli yaddaşın bərpasına çalışarkən yad millətlərin tarixi, mədəni, fəlsəfi və s. bilgilərinin təsiri altında olmuşlar (bunun mənfə cəhətləri müsbətindən daha çox olmuşdur). Buna səbəb də, artıq həmin dövrdə türk tarixi, mədəni, fəlsəfi və s. abidələrin əsasən, yad millətlərin əl-lərində olması idi. Ötən yüzilliklərdə Osmanlı, Səfəvi kimi türk sülalələri-nin başçılarının diqqətsizliyi, biganəliyi nəticəsində türklüyə aid abidələr yad millətlərin, xüsusilə rusların, almanların, fransızların, ingilislərin əllərinə keçmişdi. Onlar bu abidələri bir çox hallarda satın almışlar!!! Beləliklə, bir tərəfdən Osmanlı və Səfəvi arxivlərindən bir çox sənədlər, digər tərəf-dən əhalidə olan qiymətli abidələr müxtəlif vasitələrlə əcnəbilərin əlinə keç-mişdi. Bununla da, bir tərəfdən abidələrimizə sahib çıxma bilmədik, digər tə-

rəfdən dünyaya bəyan etməyə başladıq ki, türklərin başı at belində zəfərlər eldə etməyə qarışdığı üçün tarix yazmağa vaxtı olmamışdır!!! Fikrimizcə, burada daha çox məntiqə uyğun gələn türklərin tarix yazmağa vaxtları olmaması deyil, yazdıqları və yaratdıqları mədəni və tarixi abidələri qoruya bilməməsidir.

Bu mənada, türklərə ulu əcdadlarının yazdıqları və yaratdıqları abidələrin başqalarının vasitəsilə çatdırılmasının «kəşf» və «yenilik» mahiyyəti daşması təsadüfi olmamışdır. Bunu, «tarixi zəfərlərə başımız qarışdığı üçün yazmağa vaxtımız olmadı» deyərək, özünə təsəlli verən türklər yalnız sonralar anlayacaqdır (ancaq hələ də, anlamayanlar var) ki, yad millətlərin türk mədəniyyəti və tarixi ilə bağlı «kəşf»ləri onların xeyrindən çox zərərinə işləmişdir. İlk dövrlərdə bunu, anlamayan türklər Avropa alimlərinin (Radlov, Vamberi, Marr və b.) türk mədəniyyəti və türk tarixi ilə bağlı araşdırmalarını maraqla qarşılamaş, indinin özündə də bir çox müəlliflərin də yazdığı kimi, özlərini yenidən «kəşf» etmişlər.

Maraqlıdır ki, 19-cu yüzildən etibarən türklər özlərini Avropa alimlərinin sayəsində «kəşf» edir, bununla da üzünü milli yaddaşın bərpasından çox müasirləşmək adı altında Qərb mədəniyyətinə tuturdu. Fikrimizcə, bu çox ziddiyyətli haldır. Əgər türklər doğrudan da Avropa alimlərinin sayəsində özlərini yenidən kəşf etdilsə, bəs nədən Avropa alimlər sayəsində «kəşf» edilmiş mədəniyyətlərinə sahib çıxmaq əvəzinə daha çox avropalaşmaqla uğraşdılar və hazırda da uğraşmaqda davam edirlər. Bizcə, burada başlıca məsələ türk mədəniyyəti və tarixi abidələrini kəşf edən Avropa alimlərinin və ideoloqlarının bu ad altında türklərə təsir göstərə bilməsidir. Belə ki, Avropa ideoloqları və alimləri türk mədəniyyətini və tarixi abidələrini avropasayağı şəkildə türklərə çatdırmaqla, türk milli şüurunda keçmişin bərpasından çox, qərbəşmək şüurunu təlqin etməyə çalışmışlar.

Onlar yaxşı anlayırdılar ki, son əsrlərdə türklər mədəniyyət və adət-ənənələrə münasibətdə geriləyiblər. Özəlliklə, türklər vaxtilə mədəniyyət gətirdikləri millətlərin (farsların, ərəblərin və b.) təsir altına düşmüşlər. Belə ki, 19-cu əsrə qədər Anadolu türkləri osmanlılıq, Qacarlar iranlılıq anlayışı altında yarı ərəbləşmiş, yarı farslaşmış, Qafqaz və Orta Asiya türkləri isə tatarlıq adı altında yarı ruslaşdırılmış bir hala gətirilmişdir. Başqa sözlə, son bir neçə əsrdə türk imperiyalar və türk dövlətləri sürətlə milli mənəvi dəyərlərdən ayrı salınmış, onun yerini isə fars, ərəb, çin, rus, ingilis mədəniyyəti

tutmağa başlamışdır.

Belə bir məqamda, yəni türk milli şüuru Türk-Turan mədəniyyətindən (adət-ənənələrindən, əxlaqından, törələrindən) uzaq düşdüyü, yaxud da düşürüldüyü vaxtda Avropa alimlərinin Türk mədəniyyəti və adət-ənənələri ilə bağlı kəşfləri bir nicat yolu kimi başa düşülürdü. Qərb alimlərinin Turan tarixi və mədəniyyəti araşdırmaları Osmanlı, Qafqaz, Azərbaycan, Krım, Orta Asiya türkləri üçün, onun hansı formada çatdırılmasından asılı olmayaraq yeni bir şeylər idi. Şübhəsiz, Türklərin Avropa alimlərinin «kəşf»lərinə möhtac halında qalması səbəbsiz deyildi. Türk millətinin aydınları başa düşürdülər ki, artıq xalq bir neçə yüz il bundan qabaq öz mədəniyyətini və adət-ənənələrini bilən və ona əməl edən bir xalq olmaqdan uzaqlaşmışdır. Ona görə də, başlıca olaraq tarixə və mədəni dəyərlərə əsaslanan milli şüur birliyini yenidən bərpa etmək lazım gəlirdi.

Bu baxımdan Avropa alimlərinin Türk mədəniyyəti və tarixi sahəsindəki «kəşf»ləri Türk xalqları, özəlliklə Osmanlı və çar Rusiyası türkləri arasında daha çox öz təsirini göstərdi. Osmanlı türkləri çökməkdə olan imperiyanı qurtarmaq üçün Türk mədəniyyəti və Türk tarixi şüurunu bərpasına çalışdıqları halda, Rusiyanın əsarəti altında yaşayan türksöylü xalqlar milli azadlıq hərəkatları baxımından buna ehtiyacları vardı. Çünki milli şüurun-türklük şüurunun Osmanlı və Rusiyada aşağılanması təhlükəli bir duruma gətirib çıxarmışdır. Üstəlik, eyni durum Çində, İranda və başqa türklər yaşayan ölkələrdə də hökm sürürdü. Bu mənada XVIII-XIX yüzilliklər türklük şüurunun tənəzzül dövrü kimi də dəyərləndirilə bilər. XX əsrdə də Türk xalqlarının, o cümlədən Azərbaycan türklərinin özünə dönüb, milli dəyərlərinə əsaslanıb güclənməsini və birləşməsini istəməyən kifayət qədər qüvvələr olmuşdur.

Bizcə, antitürk qüvvələrin oyunlarını pozmaq üçün milli şüurumuza yeridilən və indinin özündə də bu və ya digər formada yaşadılan saxtalaşdırılmış tarixdən, ədəbiyyatdan, qeyri-milli ideyadan deyil, vahid bir millətin neçə min illiklər boyu qoruyub saxladığı və yaşatdığı milli tarixdən, milli fəlsəfi fikirdən, milli ədəbiyyatdan, milli ideyadan, bir sözlə milli-mənəvi dəyərlərdən çıxış etməliyik. Vahid türk fəlsəfəsini, türk tarixini, türk dini-fəlsəfi düşüncə sistemini, türk ədəbiyyatını mənimsəmədən, onun tarixi-fəlsəfi mahiyyətinə varmadan heç vaxt türkçülüyn bütün türklər üçün hansı əhəmiyyət kəsb etməsini də, dərk edə bilmərik.

Ədəbiyyat:

1. Axundzadə Əbdüsalam. Müqəddəs peyğəmbərlər tarixi. Bakı, Azərənəşr, 1993
2. Axundoğlu Əbuturab. İslamın təfriqəsi səbəbləri. Bakı, Azərənəşr, 1993
3. Axundoğlu Əbuturab. Bizə hansı elmlər lazımdır?//«Həyat» qəz., 1906, 17 may, №106
4. Axundzadə Mirzə Fətəli. Əsərləri. Üç cildə. III cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005
5. Axundzadə Mirzə Fətəli. Əsərləri. Üç cildə. I cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005
6. Axundov Ruhulla. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Azərənəşr, 1977
7. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Altı cildə, I cild. Bakı: Elm, 2004
8. Azərbaycan tarixi. Üç cildə, 3-cü cild. Bakı, Elm, 1973
9. Aslanova Rəbiyyə. İslam və mədəniyyət. Bakı, Elm və təhsil, 2002
10. Ağaoğlu Əhməd. Qafqazda milli məsələ. Bakı, Mütərcim, 2019
11. Ağaoğlu Əhməd. Üç mədəniyyət. Bakı, Mütərcim, 2006
12. Агаев А. Панисламизм, его характер и направление. «Каспий» газ., 1900 г. 14 апрел №81, 22 апрел №87
13. Bakıxanov Abbasqulu Ağa. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Lider nəşriyyatı, 2005
14. Cənubi Azərbaycan ədəbiyyatı antologiyası. 4 cildə, 2-ci cild. Bakı, “Elm”, 1983
15. Əliyev Qoşqar. Heydər Əliyev və milli mentalitet fəlsəfəsi. Bakı, «Qismət», 2003
16. Ələkbərov Faiq. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış. I hissə. Bakı, Təknur, 2011
17. Ələkbərov Faiq. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış. II hissə. Bakı, Elm və təhsil, 2014.
18. Ələkbərli Faiq. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər). I hissə. Bakı, “Elm və təhsil”, 2018
19. Əfqani Cəmaləddin. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Azərənəşr, 1998
20. Əfqani Cəmaləddin. Təfsirçinin təfsiri. //Fəlsəfə və sosial-siyasi elmlər. № 2(30), Bakı, “Azərbaycan Universiteti”, 2010 (İngilis dilindən tərcümə edən dos., dr. Qəmər Mürşüdlü)

21. Əfəndiyev S.M. Seçilmiş əsərləri. İki cilddə. 2-ci cild. Bakı, Azərnəşr, 1990
22. Əhmədli Rafail. Mirzə Kazımbəyin ictimai fikirləri. Bakı, Elm, 2012
23. Hüseynzadə Əli bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007
24. Hüseynzadə Ə. Seçilmiş əsərləri. İki cilddə, 2-ci cild. Bakı, Çayıoğlu, 2008
25. Hüseynzadə Ə. Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir? Bakı, Mütərcim, 1997
26. Hüseynov Şirməmməd. Mətbu irsimizdən səhifələr. Bakı, «Çənlibel» NPM, 2007
27. Кулиев Гасан. Научная стратегия малых стран (Поиски Азербайджанской модели). Б: Сяда. 2007
28. Казым бек Мирзе. Избранные произведения. Баку: ЭЛМ, 1985
29. Qənizadə Sultan Məcid. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya press, 2006, s.124
30. Qurbanov Şamil. Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası. Bakı, Azərnəşr, 1997
31. Məmmədquluzadə Cəlil. Əsərləri. IV cilddə, II cild. Bakı, «Öndər», 2004
32. Məmmədquluzadə Cəlil. Əsərləri. IV cilddə. IV cild. Bakı, «Öndər», 2004
33. Nərimanov Nəriman. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Lider nəşriyyat”, 2004
34. Нариманов Н. Избранные произведения. Т.2, Баку,ЕЛМ, 1989
35. Nazim Əli. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Yazıçı, 1979
36. Rəsulzadə M.Ə. Əsərləri. II cild (1909-1914). Bakı, “Təhsil”, 2014
37. Rəsulzadə M.Ə. Əsrimizin Siyavuşu, Çağdaş Azərbaycan ədəbiyyatı, Çağdaş Azərbaycan tarixi. Bakı, Gənclik, 1990
38. Rəsulzadə M.Ə. Azərbaycan şairi Nizami. Bakı, «Çıraq» 2008
39. Şahtaxtı Məhəmmədəğa. Seçilmiş əsərləri. Bakı: «Çayıoğlu», 2006
40. Talıbzadə Yusif Ziya. “Həqiqəti İslam”, İrşad qəz., sayı 263, Bakı, 1906
41. Talıbzadə Yusif Ziya. İzhari-bütlan. Bakı, «Füyuzat», №16, 1907, 29 aprel
42. Türkel Yadigar. Politologiya (açıqlamalarla sözlük və ya milli kimlik dərsləri). Bakı: «Təknur», 2008.

43. Vəzirov Nəcəf bəy. Əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2005
44. Vurğun Səməd. Əsərləri. 6 cildə. 5 cild. Bakı, Elm, 1972
45. Vurğun Səməd. Seçilmiş əsərləri. Beş cildə. III cild. Bakı, «Şərq-Qərb», 2005
46. Zakir Qasım bəy. Seçilmiş əsərləri. Bakı, “Avrasiya Press”, 2005
47. Zərdabi Həsən bəy. Əkinçi. 1875-1877. Tam mətni. Bakı, Avrasiya Press, 2005

References:

1. Axundzade A. Muqəddes peyğəmbər tarixi. Bakı, Azernesr, 1993
2. Axundoglu A. İslamin tefriqəsi səbəbləri. Bakı, Azernesr, 1993
3. Axundoglu Ə. Bize hansı elmlər lazımdır?//«Heyat» qəz., 1906, 17 may, №106
4. Axundzade M.F. Eserləri. Uc cildde. III cild. Bakı, «Serq-Qerb», 2005
5. Axundzade M. Fi. Eserləri. Uc cildde. I cild. Bakı, «Serq-Qerb», 2005
6. Axundov R. Seçilmiş eserləri. Bakı, Azernesr, 1977
7. Azərbaycan edebiyatı tarixi. Altı cildde, I cild. Bakı: Elm, 2004
8. Azərbaycan tarixi. Uc cildde, 3-cu cild. Bakı, Elm, 1973
9. Aslanova R. İslam və mədəniyyət. Bakı, Elm və təhsil, 2002
10. Ağaoglu A. Qafqazda milli məsələ. Bakı, Mutercim, 2019
11. Ağaoglu A. Uc mədəniyyət. Bakı, Mutercim, 2006
12. Aqayev A. Panislamizm, eqo xarakter, i napravleniye. «Kaspiy» qaz., 1900 qq. 14 aprel №81, 22 aprel №87
13. Bakixanov A. Seçilmiş eserləri. Bakı, Lider nəsiyyəti, 2005
14. Cənubi Azərbaycan edebiyatı antologiyası. 4 cildde, 2-ci cild. Bakı, “Elm”, 1983
15. Aliyev Q. Heydər Aliyev və milli mentalitet fəlsəfəsi. Bakı, «Qismət», 2003
16. Alekberov F. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış. I hissə. Bakı, Teknur, 2011
17. Alekberov F. Milli ideologiya probleminə tarixi-fəlsəfi baxış. II hissə. Bakı, Elm və təhsil, 2014.
18. Alekberli F. Azərbaycan Türk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX

- əsrilər). I hissə. Bakı, “Elm və təhsil”, 2018
19. Afqani C. Secilmis eserleri. Bakı, Azernesr, 1998
 20. Afqani C. Tefsircinin tefsiri. //Felsefe və sosial-siyasi elmlər. № 2(30), Bakı, “Azerbaycan Universiteti”, 2010 (İngilis dilindən tərcümə edən dos., dr. Qəmə Mursudlu)
 21. Efendiyev S.M. Secilmiş eserləri. İki cildde. 2-ci cild. Bakı, Azernesr, 1990
 22. Ehmədli R.I. Mirzə Kazımbeyin ictimai fikirləri. Bakı, Elm, 2012
 23. Hüseynzadə E. Secilmiş əsərləri. Bakı, «Şərq-Qərb», 2007
 24. Hüseynzadə E. Secilmiş eserləri. İki cildde, 2-ci cild. Bakı, Cəfəoğlu, 2008
 25. Hüseynzadə E. Türkler kimdir və kimlərdən ibarətdir? Bakı, Mütərcim, 1997
 26. Hüseynov S. Mətbu irsimizdən səhifələr. Bakı, «Cənəlibel» NPM, 2007
 27. Kuliyev Q. Nauçnaya strateqiya malix stran (Poiski Azerbaudjanskoy modeli). B: Sada, 2007
 28. Kazembek M. İzbranniyeproizvedenyiya. Bakı: Elm, 1985
 29. Qənizadə S. Secilmis eserləri. Bakı, Avrasiya press, 2006, s.124
 30. Qurbanov S. Cəmələddin Efqani və türk dünyası. Bakı, Azernəsr, 1997
 31. Məmmədquluzadə C. Eserləri. IV cildde, II cild. Bakı, «Onder», 2004
 32. Mümmedquluzadə C. Eserləri. IV cildde. IV cild. Bakı, «Öndər», 2004
 33. Nərimanov N. Secilmiş əsərləri. Bakı, “Lider nəşriyyat”, 2004
 34. Нариманов Н. Избранные произведения. Т.2, Баку,Елм, 1989
 35. Nazim Ə. Seçilmiş eserləri. Bakı, Yazıçı, 1979
 36. Resulzadə M.Ə. Eserləri. II cild (1909-1914). Bakı, “Təhsil”, 2014
 37. Resulzadə M.Ə. Əsrimizin Siyavusu. Cəfədas Azərbaycan edebiyatı, Cəfədas Azərbaycan tarixi. Bakı, Genclik, 1990
 38. Resulzadə M.Ə. Azərbaycan səiri Nizami. Bakı, «Cıraq», 2008
 39. Sahtaxtli M. Secilmiş eserləri. Bakı: «Cəfəoğlu», 2006
 40. Talıbzadə Y. “Həqiqəti İslam”, İrsad qəz., sayı 263, Bakı, 1906
 41. Talıbzadə Y. İzhari-butlan. Bakı, «Fuyuzat», №16, 1907, 29 aprel

42. Turkel Y. Politologiya (açıqlamalarla sozluk və ya milli kimlik dersləri). Baki: Teknur, 2008.
43. Vezirov N. Eserleri. Baki, Şerq-Qerb, 2005
44. Vurğun S. Eserleri. 6 cildde. 5 cild. Baki, Elm, 1972
45. Vurğun S. Secilmiş eserleri. Bes cildde. III cild. Baki, «Şerq-Qerb», 2005
46. Zakir H. Secilmiseserleri. Baki, Avrasiya Press, 2005
47. Zerdabi H. Ekinci. 1875-1877. Tam metn.Baki, Avrasiya Press, 2005

Radif Heybət oğlu Mustafayev
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu,
b.e.i., f.f.d., dosent
Ünvan: AZ 1073, Azərbaycan, Bakı, H.Cavid 115
Tel: +994505313861
e-mail: hradif@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0003-0046-1440>

ŞƏRQŞÜNASLIQ BAXIŞ VƏ DƏYƏRLƏRİNİ FORMALAŞDIRMIŞ BƏZİ MİFOLOGEMLƏRƏ MÜNASİBƏT

Xülasə

Məqalənin məqsədi - XIX əsrdən başlayaraq inkişaf edən şərqsünaslıq sahəsində bir çox baxışların, o cümlədən də bütövlükdə dəyərlərin formalaşdırılması təkcə peşəkar, obyektiv, elmi yanaşmalarla səciyyəvi olmayıb. Əksər hallarda təkrarlanma və beləliklə də adiləşib stiqlmələrə çevrilmiş mifologemlər özünü göstərir. Təqdim edilən məqalədə Orta əsrlər müsəlman Şərfinə həsr edilmiş bu qəbil yanlışlıqlara diqqət edilib, onların müxtəlif tədqiqatlarda necə əks olunduqları aydınlaşdırılmışdır. Bu baxımdan müəllif məşhur yazıçı N.V.Qoqolun şərqsünaslıq sahəsində özündən əvvəlki ideyalara əsaslanaraq hansı mifologemləri formalaşdırdığını və bunların müasir dövrdə belə başlıca baxış və dəyərlərin əsasında durduğunu işıqlandırmışdır. Məqalədə tarixi reallıqları özündə elmi və obyektiv əks etdirən yanaşmalara diqqət yetirilmiş, onların sayəsində həqiqətlərin aşkarlanma yolları göstərilmişdir.

Tədqiqat metodları və metodologiyası. Tarixi konkretlik, tarixiliklə məntiqliyin vəhdəti, müqayisəli-komporotivistik, o cümlədən, hermenevtik metodlardan istifadə edilmişdir.

Problemin araşdırılma dərəcəsi. Mövzu ilə əlaqədar N.V.Qoqolun formalaşdırdığı qənaətlərin təfərrüatlarına diqqət çəkib, ciddi məqamları açıqlamış Ə.Gölpınarlıının, Ş.A.Paşazadənin, A.Məmmədovun, C.M.Hatəminin və digər tədqiqatçıların yazılarında olduqca fundamental bilgilər nəzərdən keçirilmişdir. N.V.Qoqolun baxışlarını əsaslı tədqiq etmiş P.V.Alekseyevdən fərqli olaraq, heç də mahiyyətinə varmadan, peşəkar şərqsünas

A.A.İqnatenkonun, habelə, S.M.Prozorovanın bir-çox yanlış qənaətlər ortalığa atmaları yenidən əsl həqiqətlərin anlaşılmaz qalmasına gətirib çıxartmışdır. Odur ki, mövcud durumu dəyişdirmək üçün nəinki rus, eləcə də dünya şərqşünaslığında doğru-düzgün qənaətlər formalaşdırmaq baxımından bütövlükdə müsəlman Şərfinin Orta əsrlər dönməsinə obyektiv yanaşılması, bunun nəticəsində adekvat baxış və dəyərlərin inkişaf etdirilməsi olduqca vacib və zəruridir.

Elmi yenilik. Məqalədə Orta əsrlər müsəlman Şərfinə aid mifologemləri aşkarlamaq və onların aradan qaldırılması yollarını göstərmək elmi yenilik kimi təqdim edilə bilər.

Nəticələr. Mövzunun tədqiq nəticələri kimi aşağıdakı qənaətlərimizi qeyd edə bilərik:

- orta əsr mənbələrinə istinad etmiş A.A.İqnatenkonun 7-ci Abbasi xəlifəsi əl-Məmunu xarakterizə edərkən nə özünün, nə də istinad etdiyi N.V.Qoqolun təsvirləri tam həqiqəti ifadə etmir. Bütün bunlar P.V.Alekseyevin aydınlaşdırdığı kimi, N.V.Qoqoldan öncəki Avropa baxış və dəyərlərindən qaynaqlanıb bədii obrazlar kimi yazıçı təxəyyülünün məhsuludur;

- hakimiyyət tərəfindən dəstəklənib elitar məşğuliyyət növü kimi hələ Əməvi sülaləsi dönəmlərindən istifadə edilmiş fəlsəfi biliklərin dini baxışlara açıq şəkildə meydan oxuduğu növbəti dövrətək Abbasi hakimiyyəti vurğulanıb, 7-ci Abbasi xəlifəsi Məmunun fəaliyyəti də elə bu prizmadan anlaşılmalıdır;

- Bütövlükdə, elmi, fəlsəfi tədqiqatlar heç də güclünün və ya hakimiyyətdə olanın ədalətli, tərəqqipərvər olduğuna deyil, obyektivlik, tarixi konkretlik, habelə, ədalətlik prinsiplərinə əsaslanmalıdır.

Açar sözlər: Abbasilər, əl-Məmun, şiəlik, N.V.Qoqol, Hikmət evi, despotizm.

Ради́ф Гейба́т оглу́ Мустафа́ев

д.ф.по филос., доцент,

с.н.с. Института Философии Социологии НАНА

Адрес: Баку, Азербайджан, пр. Г.Джавида 115

Tel: +994505313861

E-mail:hradif@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-0046-1440>

ВОСТОКОВЕДЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ И ОТНОШЕНИЕ К НЕКОТОРЫМ МИФОЛОГЕМАМ, СФОРМИРОВАВШИМ ЦЕННОСТИ

Резюме

Цель статьи. Формированию многих воззрений и ценностей развивавшегося с начала XIX века востоковедения в целом не было свойственно профессиональное, объективное научное отношение. Наоборот, из-за непроверенных, повторявшихся и благодаря этому превратившихся в обыкновенные стереотипы воззрений, здесь продолжают присутствовать различные мифологемы. В представленной статье освещаются ложные представления в различных исследованиях, относящихся к средневековому мусульманскому Востоку. В этом же смысле автор обращает внимание на некоторые мифологемы, созданные знаменитым писателем Н. В. Гоголем благодаря существующим до него в сфере востоковедения идеям, и освещает их влияние на современные представления и ценности в данной науке. В статье обращается внимание на научные, объективно освещенные исторические реалии, с целью представить истинные позиции исследований.

Методы и методология исследования. Исторические, логические, компаративистские и герменевтические методы.

Степень исследованности проблемы. Очень принципиальные моменты мы встречаем в трудах А.Голпинарли, Ш.А.Пашазаде, А.Мамедова, С.М.Хатами и других исследователей, обративших внимание на детали и раскрывших подробности целенаправленных, необоснованных и необоснованных выводов Н.В. Гоголя. Однако, в от-

личие от П. В. Алексеева, досконально изучившего взгляды Н. В. Гоголя, профессиональный востоковед А. А. Игнатенко, а также С. М. Прозоров сделали много ошибочных выводов, которые снова привели к двусмысленности истины. Поэтому для изменения нынешней ситуации очень важно и необходимо не только сформировать правильные выводы в российском и мировом востоковедении, но и выработать объективный подход к Средневековью на мусульманском Востоке в целом.

Научная новизна: выявление мифологем о средневековом мусульманском Востоке и их устранение.

Выводы. В результате исследования по теме можно отметить следующие выводы:

- При описании А.А. Игнатенко 7-го аббасидского халифа аль-Мамуна со ссылкой на средневековые источники ни он, ни описания Н.В. Гоголя, на которые он ссылается, не выражают полной правды. Все это, как пояснил П.В. Алексеев, является продуктом воображения писателя, художественными образами, уходящими корнями в взгляды и ценности Европы до Н.В. Гоголя;

- Следующий этап правления Аббасидов, в котором философские знания, поддерживаемые правительством и все еще используемые во времена династии Омейядов, открыто оспаривали религиозные взгляды, и деятельность седьмого аббасидского халифа Мамуна должна рассматриваться с этой точки зрения;

- взгляды Н.В. Гоголя отражают идеи колониализма, империализма и эйфорического отношения к религии, возникшие из-за того, что он довольствовался только светскими источниками и уделял недостаточное внимание сути религиозных положений;

- В общем, научно-философское изучение истории должно основываться не на том факте, что сильные или власть имущие справедливы и прогрессивны, а на принципе объективного, герменевтического представления силы и активности в стремлении к справедливости, независимо от того, кто находится у власти.

Ключевые слова: Аббасиды, ал-Мамун, шиитство, Н.В.Гоголь, Дом мудрости, деспотизм.

UDC - 1 (09)

Radif Mustafayev

PhD in Philosophy, Associate Professor,
Senior Researcher, Philosophy and Sociology Institute of ANAS

Address: H.Javid ave. 115, Baku, Azerbaijan, AZ 1073

Tel: +994505313861

E-mail:hradif@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-0046-1440>

ORIENTALIST VIEWS AND ATTITUDES TOWARDS CERTAIN MYTHOLOGEMES THAT SHAPED VALUES

Abstract

The purpose of the article. Developing from the beginning of the 19th century in the field of oriental studies, for the formation of many views and values in general, there was no characteristic professional, objective, scientific relationship, but on the contrary, various mythologemes continue to be present for those who did not believe, repeated and as a result of this, became ordinary stigmas. In the presented article, drawing attention to the same mistakes, false notions in various studies related to the medieval Muslim East are highlighted. In the same sense, the author poured attention to some mythologemes created by the famous writer N.V. Gogol who had ideas in the field of Oriental studies before, and highlights their influence on modern ideas and values of this industry. In contrast to this, the article focuses on scientifically, objectively interpreted historical realities, and the author tries to present the true positions.

Research methods and methodology: historical, logical, comparatively corporate and hermeneutic methods.

The degree of research of the problem. We come across very fundamental points in the writings of A. Golpinarli, Sh.A. Pashazade, A.Mammadov, S.M. Khatami and other researchers, who paid attention to the details and disclosed the details of the conclusions formed by N.V.Gogol on the subject, which are purposeful, biased and unfounded. However, in contrast to P.V.Alekseyev, who thoroughly studied the views of N.V.Gogol, the professional orientalist A.A.Ignatenko, as well as

S.M.Prozorova, made many erroneous conclusions, which again led to the ambiguity of the real truth. Therefore, in order to change the current situation, it is very important and necessary not only to form the right conclusions in Russian and world oriental studies, but also to develop an objective approach to the Middle Ages in the Muslim East as a whole.

Scientific novelty: identifying mythologemes about the medieval Muslim East and removing them.

*Conclusions.*As a result of research on the topic, the following conclusions can be noted:

- When describing A.A. Ignatenko of the 7th Abbasid Caliph al-Mamun with reference to medieval sources neither he nor N.V. Gogol, to which he refers, do not express the complete truth. All this, as explained by P.V. Alekseev, is a product of the writer's imagination as artistic images rooted in the views and values of Europe before N.V. Gogol;

- The next stage of Abbasids' rule, in which the philosophical knowledge, supported by the government and still used since the Umayyad dynasty, openly challenged religious views, and the activities of the seventh Abbasid caliph Mamun should be viewed from this point of view;

- N.V.Gogol's views reflect the ideas of colonialism, imperialism and euphoric attitude towards religion due to his using of only social sources and disregarding the essence of religious provisions;

- In general, the scientific and philosophical study of history should be based not on the fact that the strong or those in power are just and progressive, but on the principle of an objective, hermeneutic representation of strength and activity in the pursuit of justice, regardless of whether he is in power or not .

Keywords: Abbasids, al-Mamun, Shiites, N.V. Gogol, House of Wisdom, despotism

Giriş

Orta əsrlər müsəlman Şərfinin tədqiqi zamanı şərqşünaslıq sahəsində bir-çox baxış və dəyərlərin formalaşdırılması heç də əsaslı, obyektiv, elmi səciyyə daşmır. Bunun belə olduğunu aydınlaşdırmaq üçün müxtəlif yanaşmaların müqayisəli təhlili olduqca faydalıdır. Hətta biz müxtəlif yanaşmaların fərqli səbəblərdən qaynaqlandığını qəbul etdikdə belə sözügedənlə

rə yenidən baxılması, onların ən azından elmi, fəlsəfi ümumiləşdirilməsi işi xüsusi əhəmiyyət kəsb etməkdədir. Bu baxımdan təqdim edilən məqalədə-konkret bir misalın: 7-ci Abbasi xəlifəsi əl-Məmunun, o cümlədən də 8-ci şiə imamı Əli bin Musa Rızanın XIX-XX əsr tədqiqatlarında tarixi-elmi və bədii-epik təqdimatlarının komprativistikası timsalında hansı yanlışlıqların ortaliğa çıxdığı və onların əsaslı şəkildə tədqiq edilməyib necə mifologemlərə çevrildiyi işıqlandırılmışdır. Belə ki, biz, məqaləmizdə tanınmış yazıçı N.V.Qoqolun özündən əvvəlki ideyalara istinad edərək şərqşünaslıq sahəsində formalaşdırdığı mifologemlərin necə ortaliğa çıxdığına diqqət çəkib, sonrakı dövr, xüsusən də XX əsr Sovet-rus şərqşünaslığında məsələn, orta əsrlər ərəb-islam filosoflarının ictimai-siyasi baxışlarına həsr edilmiş fundamental bir tədqiqatda (f.e.d., prof. A.A.İqnatenkonun (“В поисках счастья”)(“Səadət axtarışlarında”) əsərində) və digər tədqiqatlarda sözügedən yanlışlıqların hansı baxış və dəyərlər irəli sürdüyünü araşdırmışıq. Bunlardan fərqli olaraq Türkiyənin Azərbaycan əsilli tanınmış tədqiqatçısı Əbdülbaqi Gölpınarlının mövqeyini işıqlandıraraq bir daha əmin olmuşuq ki, istər bu məsələnin, istərsə də digər mövzuların orta əsrlər müsəlman Şərqi-nin, bütövlükdə müsəlman sivilizasiyası kontekstində doğru-dürüst anlaşılması heç də asan bir iş deyildir. Odur ki, biz hermenevtik metoddan çıxış edərəkşərqşünaslıqda gələcək baxış və dəyərləri formalaşdırmaq baxımından labüd addımların atılmasınınolduqca zəruriliyini bir daha hiss etməkdə-yik.

N.V.Qoqolun “Əl-Məmun” essesinin yazılma səbəbi və əsasları

Məşhur yazıçı N.V.Qoqolun (1809-1852) öz təqdimatında tarixi romançı, sosial yazar, estetik, tənqidçi, tarixçi, pedaqoq obrazlarını birləşdirməyə çalışdığı vurğulanır. Tədqiqatçı P.V.Alekseyevə görə “...müasiri olduğu mədəniyyət problemlərini ekzotik material əsasında ensiklopedik dərkli, interaktiv və mahiyyətli təhlil etmək qabiliyyətinə sahibli”yində nümayiş etdirməyə səy göstərmişdir [Алексеев П. В. Образ халифа в исторической характеристике "Ал-Мамун" Н. В. Гоголя / П. В. Алексеев // Имагология и компаративистика. 2014. № 2. s. 125-126]. Bu baxımdan N.V.Qoqolun Orta əsrlər müsəlman Şərqiindən bəhs etmiş ərəb yazısı kimi 7-ci Abbasi xəlifəsi əl-Məmunə həsr etdiyi “Əl-Məmun” essesi olduqca səciyyəvidir. Sözügedən essenin Peterburq Universitetində dinləyi-

cisi olmuş N.İ.İvaniçkoya istinadən P.V.Alekseyev bildirir ki, N.V.Qoqolun bu mühazirəsində görkəmli şairlər A.S.Puşkin və V.A.Jukovski də iştirak etmişdir. Amma iştirakçının qeydinə görə, hamının gözləntisinin əksinə olaraq N.V.Qoqol bu mühazirəni olduqca cansıxıcı şəkildə təqdim etdiyindən tələbələrin çaşqınlığına səbəb olmuşdu [yenə orda. s.125].

Əslində P.V.Alekseyevin fikrincə tələbələrə deyil, adı çəkilmiş məşhur şairlərə unvanlanmış bu esse ilə N.V.Qoqol konyuktura naminə, V.Q.Belinskinin də ona məşhur məktubunda xatırlatdığı kimi, V.A.Jukovskidən sonra taxt-tac vəliəhdinin tərbiyəçisi olmaq arzusunu gerçəkləşdirməyə çalışırdı. Bir sözlə, hakimiyyət haqqında biliklərini bu cür nümayiş etdirməklə N.V.Qoqol sadəcə bunun ümumdünya tarixi miqyasında edilməsinə cəhd göstərmişdir. Lakin bütün bunlara baxmayaraq P.V.Alekseyevin qeyd etdiyi kimi: “Qoqol tarixi məlumatlara dərinlən nüfuz etdikcə, onun işində elmi başlanğıclar deyil, bədii olanlar üstünlük təşkil etmiş, .bələliklə də Qoqol “xarakterizə etmək” əvəzinə A.Qallanın nağılları ruhunda mövcud olmuş Şərq despotu haqqında şərqşünaslıq mifini inkişaf etdirmişdir” [yenə orda, s.127].

Sözgedən esseni qələmə alarkən N.V.Qoqolun heç də geniş materiallara istinad etmədiyini bildirən P.V.Alekseyevə görə bunlar Ş.L.Mönteskyönün, Ç.Milsin, İ.Q.Herderin, Y.Hammerin, S.de Sismondinin və bunların təsiri altında olanlarla məhdudlaşıb “Çox güman ki, Qoqol d'Erbelonun fundamental “Bibliothèque orientale”indəki “Haroun”, “Mamoun”, “Mo'tazelah” və digər məqaləsinə nəzər yetirmişdir.” [Алексеев П. В. Образ халифа в исторической характеристике "Ал-Мамун" Н. В. Гоголя / П. В. Алексеев // Имагология и компаративистика. 2014. № 2. s.124]. Əks təqdirdə tədqiqatçının fikrincə, N.V.Qoqol bütün Avropada və rus ədəbiyyatında geniş yayılmış mifoloji müsəlman obrazının total fatalizminə əks fikirdə olması qeyri-mümkün olardı. Bununla da guya xəlifə əl-Məmunla Xilafətin sünni əksəriyyəti arasındakı ziddiyyəti aşkarlaya bilmiş N.V.Qoqol 1830-cu ildə qələmə aldığı ehtimal edilən essesini 4 il sonra yuxarıda qeyd edilmiş oktyabr mühazirəsində inləyicilərə təqdim etmişdir.

Bütövlükdə “Əl-Məmun” essesini səciyyələndirmiş P.V.Alekseyevdən oxuyuruq ki, N.V.Qoqolun “Əl-Məmun obrazının strukturunda iki komponentin: tarixi və bədii olanların fərqləndirilməsi məqsədə uyğundur” [yenə orda, s.127]. Öz növbəsində tarixi komponentlə daha çox monarxin

şəxsiyyətini təsvir etməyə çalışmış Qoqol yanaşmasının olduqca maraqlı olduğunu bildirən tədqiqatçı onun bədii olanlarla Əl-Məmun haqqında fərdi mifini formalaşdırdığını qeyd edir. Amma bununla belə Əl-Məmun obrazındakı hər iki komponent tədqiqatçının fikrincə konseptual vəhdət təşkil edərək Qoqolun tarixi narrativ səciyyəsinə, yəni onun tarixçinin rolunu dramaturq kimi başa düşdüyünü ifadə edir. P.V.Alekseyev N.V.Qoqolun alman mütəfəkkiri Herderin tarix fəlsəfəsini sözsüz qəbul edərək Skot və Şekspirin strategiyalarını nəzərə alıb əməli olaraq “Əl-Məmun” esssinə tətbiq etməsinin mənasını isə: “tarixi prosesin tarixi şəxsiyyətin drammatizmi prizmasından təqdim edilməsi, maarifçi ideologiyanın tənqidi dərk edilməsi, milli ruh və zamanın ruhu (“Zeitgeist”) ideyalarını, o cümlədən də xalqların ruhunun coğrafi mövqedən asılılığı təsdiq etmək, ümumdünya mədəniyyətinin humanistliyi və vəhdəti” şəklində açıqlamışdır [yenə orda, s.128]. Belə ki, tədqiqatçı bildirir ki, “Qoqolun monarxın cəmiyyətin inkişafındakı rolu haqqında və yeniliklərin xalq ruhuna mütləq uyğun olması fikri “Əl-Məmun”da dramatik konfliktin əsasında durub I Pyotr obrazından yenə də Herderə gedib çıxır” [yenə orda, s.128].

Tədqiqatçının fikrincə, N.V.Qoqolun “Əl-Məmun” esssində yeddi dəfə xatırlatdığı entuziazm da “fanatiklik”, “dözümsüzlük”, “təxəyyül” və “despotizm” anlayışları mənasında açıqlanaraq Herderin “İdeyalar”ı ilə bir-bəşə əlaqədardır. Üstəlik, “Entuziazm Qoqolun anlamında yeganə səciyyədir ki, özlüyündə ərəblərin birliyini və dövlətçiliyini daşıyıb, bunu məhv edən Əl-Məmun [isə] xilafətə ölüm hökmünü imzalamışdır” [yenə orda, s.129]. Çünki P.V.Alekseyevin fikrincə, N.V.Qoqola görə elə bu entuziazmı Quranın əbədililiyini inkar edərək, yəni mütəzililiyi dəstəkləyərək Əl-Məmun zaman-zaman ərəb xalqının gözündən düşmüşdür. Halbuki, tədqiqatçı vurğulayır ki, Herderin “İdeyalar”ın on ikinci kitabında elmin inkişafı kontekstində Harun ər-Rəşid və Məmundan bəhs edərkən bu möhtəşəm monarxiyanın süqutunun əsasında elə onun meydana gəlməsi səbəblərinin, bütövlükdə quruluşunun, üsuli-idarəsinin durduğunu qeyd edərək, daha sonralar Qoqolun da Əl-Məmun haqqında mifinin əsasında təqdim etdiyi fanatik entuziazmı, despotik idarəetmə üsulunu və xilafətdəki hakimiyyətin qanuniliyi ilə əlaqədar dini parçalanmanı vurğulamışdır [yenə orda, s.129].

Başqa bir Avropa şərqşünası olmuş S.de Sismondinin də Herderin başlıca fikirlərini inkişaf etdirdiyini bildirən P.V.Alekseyev onun da xilafə-

tin süqut etməsinə səbəb olmuş dağıdıcı zəhərin ölkənin daxilində olduğunu qeyd etmişdir. Xüsusən də tədqiqatçı vurğulayır ki, “Prinsipcə Ərəb xalqının özünütəşkil etməyə, Avropa maarifçiliyinə qadir olmadığı haqqında klassik şərqşünaslıq fikri Qərbi Avropa düşüncəsində Şərq insanını vəhşi və barbar kimi [təqdim edib], [onların] qanunlar əvəzində yalnız qüdrətli despotu tanımaq konseptini dərin kök atdırmışdır” [yenə orda, s.130]. Buradan da çıxış edib P.V.Alekseyevə görə N.V.Qoqol Məmunun hakimiyyətindən fərqli olaraq Harun ər-Rəşidin iqtidarını daha möhkəm hesab etmişdir. Çünki, elə Ş.Mönteskyö də özünün “Qanunların ruhu” traktatında tədqiqatçının qeyd etdiyi kimi, ideal monarxiyalı idarəetmədən fərqli olaraq despotik idarəetmənin qorxuya əsaslandığını vurğulamışdır. Halbuki, P.V.Alekseyev bildirir ki, N.V.Qoqol təkcə ədəbi sözün möhtəşəmliyi konsepsiyasını formalaşdıraraq Xilafətin süqutunu “ədəbiyyat sevgisi” (burada fəlsəfəyə: Antik Yunan irsinə olan maraq – R.M.) səbəbindən baş verdiyini iddia etmişdir. Tədqiqatçı birmənalı şəkildə “entuziazm” və “despotizm” terminlərini Qoqolun Herderdən götürdüyünü bildirsə də, onları yeni bir konteksdə istifadə etdiyini xatırladır. Belə ki, “əgər Herder entuziazmı uğurlu işğalçı yürüşlər nəticəsində meydana çıxmış dəbdəbəyə can atmağa qarşı qoyurdusa, N.V.Qoqol “entuziazm və biliyə can atmaq” ziddiyyətini qurur ki, burada bilik “ərəblərin atəşli təbiəti”nə uyğun gəlmədiyindən kontekstual mənfi anlam almış”dır [yenə orda, s.130]. Halbuki, tədqiqatçının da vurğuladığı kimi, N.V.Qoqol heç də dediklərinin tarixi dürüstlüyü baxımından narahat olmayıb, sanki bəhs etdiyi xəlifənin özünün də ərəb olduğunu unudur və “ . “ərəb[lərin] ruhunu” bəsit anlayıb yalnız bir xüsusiyyətə (entuziazma) aid edilməsi əl-Məmunun obrazının tarixi məzmununu primitiv edib ərəb xilafəti idarəçiliyinin sosial-tarixi şəraitini (dini məktəblərin, eləcə də fars və türk əsilli elitanın mübarizəsini) aradan qaldıraraq, məntiqi baxımdan olduqca absurd olan: guya imperiyanın süqutunun əyanların fəlsəfi biliklərin və ədəbi məşğuliyyətlərinin artması ilə əlaqədar baş verdiyi mülahizəsi formalaşdırılmış”dır [yenə orda, s.131]. Axı P.V.Alekseyevin də qeyd etdiyi kimi, “Qoqolun başlıca məqsədi tarixi həqiqətin bərpa edilməsi deyil, əsasında şair və kütlənin romantik münəqqəsinə gedib çıxan “özünkünün yadları, yadın özünkülər arasında”kı dramatik konflikti formalaşdırmaq” olmuşdur [yenə orda, s.131]. Üstəlik, tədqiqatçıya görə “Qoqol Əl-Məmunun biqrafiya faktlarına münasibətdə [də] olduqca seçici” yanaşmışdır [yenə or-

da, s.132]. Belə ki, “Qoqol “yad maarifçilik” haqqında tezisi inkişaf etdirərək d'Erbelonun “Şərq kitabxanası”nda öz əksini tapmış mühüm bir detali nəzərdən qaçırmışdır ki, bu Əl-Məmunun anasının fars əsilli olduğundan onun (Məmunun – R.M.) düşüncə obrazlarında başlanğıcdan dini relyativizm problemi qoyulub ərəb xalqını yad kimi qəbul etməyə imkan vermişdir” [yenə orda, s.132]. Amma P.V.Alekseyevə görə N.V.Qoqol “ “əsilzadə” xəlifənin könüllü seçiminin rolunu qeyd etməyə səy göstərmiş, bunun əksinə [Məmunun] anasının yad mənşəli oluğuna işarə edəcəyi təqdirdə[onun] “siyasi dövlətin rifah dövlətinə çevrilməsi” söylərində yunan ədəbiyyatının və fəlsəfəsinin rolunu əhəmiyyətli şəkildə aşağı salmış” olacağından qorxmuşdur [yenə orda, s.132]. Beləliklə də N.V.Qoqol P.V.Alekseyevin fikrincə, tipoloji olaraq Şərq despotunun qotik obrazına yaxın şərqşünaslıq obrazını formalaşdırmışdır ki, bu isə öz növbəsində “dini baxışlarını dəyişdirməyə və ifrat bilik əldə etmək ehtirasını təmin etmək üçün dövlətini dağıtmağa hazır” olmaq deməkdir [yenə orda, s.133]. Bir sözlə, “Qoqolda Əl-Məmun bədii obraz əhəmiyyəti kəsb edib tarixi əsasları olsa da şərqşünaslıq diskursları vasitələriylə formalaşdırıldığından onu Şərq despotunun mifoloji invariantına çevirmiş, [o isə] “Şərq insanlarını” avropalaşdırmağa çalışdığından, onları beləcə mövcud olmalarına mifoloji haqlarından məhrum edərək məğlubiyyətə uğramışdır” [yenə orda, s.133].

N.V.Qoqolun “Əl-Məmun” əssesində irəli sürülmüş mifologemlər

Həqiqətən də, N.V.Qoqol sözügedən əssesində qeyd edir ki, “Bağdad idrak və fikirlərin rəngarəng sahəli respublikasına çevrilmişdi”. [http://az.lib.ru/g/gogolx_n_w/text_1834_08_arabeski.shtml]. Belə ki, “Müzəffər ərəb (Əl-Məmun – R.M.) alim şərh və incəliklərinin məstedici musiqisinə diqqətlə qulaq asırdı” [yenə orda]. N.V.Qoqol bildirir ki, “Əsilzadə Əl-Məmun həqiqətən də təəbələrini xoşbəxt etmək istəyirdi” [yenə orda]. Buna görə də “O, bütün vasitələrlə təəbələrini irəli sürdüyü maarifçiliyi qəbul etməyə məcbur edirdi” [yenə orda]. Amma N.V.Qoqolun fikrincə, “Əl-Məmunun irəli sürdüyü maarifçilik ərəblərin təbii elementlərinə (mahyyətlərinə - R.M.) və möhtəşəm təxəyyüllərinə olduqca az cavab verirdi” [yenə orda]. Sanki xilafətin müxtəlif xalqları özündə birləşdirdiyini unudub, bəlkə də ərəblərin sözügedən dövrdə hegemonluğunu nəzərdə tutub N.V.Qoqol davam edir ki, “Bu ecazkar xalq (ərəblər – R.M.) öz tərəqqisinə doğru getmir, [sanki] uçurdu” [yenə orda]. Əslində orta əsrlər müsəlman

Şərqi sivilizasiyasının əldə etdiyi nailiyyətlər qarşısında heyranlığını gizlətməmiş N.V.Qoqol vurğulayır ki, “Amma əl-Məmun onu (xalqı – R.M.) başa düşmədi” [yenə orda]. Buna səbəb kimi yazıçıya görə: “O (əl-Məmun – R.M.) böyük bir həqiqəti nəzərdən qaçırtmışdı ki, təhsil elə xalqın özündən götürülməli, maarifçilik isə [xalqın] öz inkişafına kömək etdiyi qədər həyata keçirilib, bir sözlə, xalq özünə aid olanlardan inkişaf etməlidir” [yenə orda]. Halbuki, “Ərəb üçün rəşadətlər (döyüş – R.M.) meydanı heç bir bəhrə verməyən yadölkə (Antik aləm – R.M.) maarifçiliyi ilə məhdudlaşdırılmışdı” [yenə orda]. Belə ki, N.V.Qoqolun fikrincə, “əl-Məmunun bu kosmopolitizmi bütün firqələrə aid alimlərin dövlətə girişinin qarşısını açmaqla artıq həddini aşmışdı” [yenə orada]. Odur ki, “Xristianların dövlətdən (Xilafətdən - R.M.) aldıkları xeyirlər özünün təəbələrində (müsəlmanlarda – R.M.) nifrət oyatmaya bilməzdi, hətta onların təsis etdikləri faydalı olanlar belə gözdən düşür və xalq xəlifəsinə sevgini itirirdi” [yenə orada]. Beləliklə də, əl-Məmunun səhvi N.V.Qoqola görə, atası Harun (Abbasi xəlifəsi Harun ər-Rəşid – R.M.) kimi əməli filosof deyil, nəzəri filosof olmasında idi. Öz növbəsində N.V.Qoqol qeyd edir ki, “Nəhayətində inzibati vəzifələrə müdaxilə etmiş xristianlar da xalqın ruhunu və yerli ənənələri anlama bilməzdilər” [yenə orda]. Üstəlik “Onların (xristianların – R.M.) başqa bir dindən olmaları [İslami] entuziazmı (təəssübkeşliyi – R.M.) və dözümsüzlüyü hələ də saxlamış ərəb üçün xoşagəlməz idi” [yenə orda]. Zahirən güclü görünə də, hakimiyyət daxilən zəifləyirdi. Bağdaddakı əl-Məmun hakimiyyətinin zəiflədiyini görən əmirələr müstəqillik təmənnasına düşdüklərindən N.V.Qoqolun da qeyd etdiyi kimi, “əl-Məmun artıq sağlığında İranın (Azərbaycan – R.M.)¹⁴, Hindistanın və Afrikanın uzaq əyalətlərinin [mərkəzdən] ayrılmaqlarını [öz gözü ilə] gördü” [yenə orda]. Halbuki, N.V.Qoqola görə, “O (əl-Məmun – R.M.) öz millətinin dini islahatçısı olmaq istəyirdi” [yenə orda]. Amma “əl-Məmunun yarıyunan düşüncə tərzini təəbələrinin tamamilə kor entuziazmına (guya fanatizmə - R.M.) qarşı dururdu” [yenə orda]. Buna görə də “O xalqının maarifləndirilməsi naminə ilk addım olaraq Ərəbistan xalqı-

¹⁴Mətnə söhbət Abbasi xilafətinə qarşı böyük müqavimət göstərmiş Azərbaycan ərəzilərindəki güclü xalq hərəkatı olmuş xürrəmilikdən gedir. Fikrimizcə, xürrəmilik Azərbaycan xalqının ərəb ağalığına qarşı azadlıq hərəkatı olduğutək tam əsaslarla digər xalq çıxışları kimi orta əsrlər müsəlman Şərqudə cərəyan etmiş “şüubilik” (xalqçılıq) kontekstindən anlaşılmalıdır.

nın mövcudluğunu təşkil edən entuziazmi aradan qaldırmağa çalışırdı ki, bu entuziazm sayəsində inkişaf etmiş və parlaq dövrə sahib olduqlarından onun dağıdılması dövlətin bütün siyasi qurumların məhv edilməsi demək idi” [yenə orda]. Hətta İslamdakı cənnət təsvirlərinin də sırf ərəb təxəyyülünün və ya özünətəskinlik vermənin təzahürü olduğu qənaətini ifadə etmiş N.V.Qoqol bu anlamda bir daha vurğulayır ki, “ .əl-Məmun təbələlərinin asiyalı (şərqli –R.M.) təbiətini/mahiyyətini anlaya bilməmişdi” [yenə orda]. Onlar da onu küfrdə ittiham edirdilər. N.V.Qoqolun fikrincə, “Özlərinin qəti inadkarlıqları ilə Quranın əvvəlki dəqiq icraçıları olan kobud kütlə nəhayət xəlifəni (əl-Məmunu – R.M.) silaha əl atmağa məcbur etdilər”[yenə orda]. Beləliklə də, N.V.Qoqolun təbirincə desək, “əsizlə, geniş ürəkli əl-Məmun bəşəriyyətə həqiqi məhəbbət bəslədiyi təqdirdə, təbələlərini təqib edənə çevrilmiş oldu” [yenə orda]. Bunun nəticəsində N.V.Qoqolun yazdığına görə, “kütləni dağıdan müxalifətçi fanatizm ortalığa çıxdı” [yenə orda]. Bu cür fanatiklər içərisində N.V.Qoqol səlib yürüşləri zamanı “Süriya qatilləri” kimi tanınan qərmətiləri vurğulayır. Bir sözlə, əl-Məmunun bu cür ziddiyyətli bir dövrdə bir tərəfdən şəfqət göstərməsi, başqa bir tərəfdən isə cəzalandırmağa çalışdığı şəraitdə vəfat etdiyini bildirmiş N.V.Qoqol yazır ki, “O öz xalqını, xalq da onu anlamadan öldü” [yenə orda]. Hətta N.V.Qoqola görə əl-Məmun özü istəmədən tarixdə dövlətin, ərəb xilafətinin süqutunu sürətləndirmiş başlıca mexanizm rolunu oynamışdı.

N.V.Qoqol mifologemlərinin formalaşdırdığı baxışlar və dəyərlər

N.V.Qoqola istinad edərək Orta əsrlər müsəlman Şərqi təsvir etməyə çalışmış tanınmış şərqşünaslardan A.A.İqnatenkonun “Səadət axtarışlarında” kitabından oxuyuruq ki, əl-Məmun “əsl maariflənmə təşnəsi ilə bütün səylərlə dövlətinə tamamilə yad olan . yunan dünyasını gətirmək istəyirdi” [A.A.Игнатенко. В поисках счастья. Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья. Москва, «Мысль», 1989, s.36]. Odur ki, xəlifənin belə bir səxavəti hamıya açıq olduğundan hətta “ruhlarında xristianlıq formalarına bürünərək politeizm obrazını qoruyub saxlayanlar (!-R.M.) hədsiz dərəcədə xristian doqmaları haqqında mübahisələrlə məşğul olmuş Çarşəhərində (fikrimizcə, o vaxtkı Bizansın paytaxtı Konstantinopolda – R.M.) öz təlimləri üçün yer tapmadıqlarından [xilafətdə] Ammoniy Sakkas, Plotin və digər yeniplatonçu nümayəndələri üçün sinələrini qabağa verə bilirdilər” [yenə orda, s.37]. Üstəlik nəin-

ki xəlifənin özü, “Vəzirlər və əmirilər öz saraylarını gəlmə/yad alimlərlə əhatə etməyə başlamışdılar” [yenə orda, s.37].

Elə kitabın “Ərəb-islam fəlsəfəsinin meydana çıxması” adlı ilk başlığında da A.A.İqnatenko orta əsrlər müsəlman müəllifi İbn Nədimdən (X əsr) tərcümə edilmiş 7-ci Abbasi xəlifəsi əl- Məmunun gördüyü yuxunu özündə bədii formada əks etdirən epizodla yuxarıda bəhs edilən mühiti təsvir etməyə çalışmışdır. Belə ki, müəllifə görə bu cür (ya da təxminən belə) tarixçi, bioqraf və biblioqraf İbn Nədim özünün “əl-Fihrist” əsərində “ . imkan daxilində necə və niyə IX əsrin ilk yarısında birdən-birə Bağdadın saraylarında, küçələrində, kölgəli/sərin bağlarında Platon və Aristotelin adlarının çəkildiyi, dilə (ərəbə dilinə - R.M.) isə “birinci materiya” mənasını verən “həyula”, fəlsəfə¹⁵, yəni “müdrilik”, “ilkin element”in adlandırıldığı “ustukus” sözləri daxil olduğunu izah etmişdir” [yenə orda, s.10]. Burada qeyd edilir ki, süi-qəsdçilərdən gizlənməklə (!-R.M.) sarayının otuz doqquz yataq otaqlarından birində yatmış əl-Məmun səhər ayıldıqda gördüyü yuxunu yozmaq üçün yuxuyozanları çağırır. Hacib onları hökmdarın hüzuruna gətirdikdə əl-Məmun deyir ki, “Yuxuda yanımda ağ simalı bir şəxsin oturduğunu gördüm. Qəlbim ehtiram şirinliyi ilə dolub sanki atamın ağışundakı uşağa dönmüşdüm. Mən: “Sən kimsən?” soruşduqda o, “Mən Aristoteləm” dedi. Üzünə baxıb yenidən ondan soruşdum: “Ey müdrək! Səndən sual soruşmağıma icazə verirsənmi?” O dedi: “Soruş”. Mən ondan: “Xeyir nədir?”- deyə soruşdum. “O –müdrək dedi- aqlın belə hesab etdiyidir”. Mən “Daha nə?” – deyə soruşdum. O cavab verdi ki, “Tanrının bərqərar etdiyi qanunun xeyir hesab etdiyi”. “Daha nə?”-mən soruşdum. O cavab verdi ki, “Qara camaata (xalqa, kütləyə - R.M.) xoş gələnlər”. Mən yenə də “Daha

¹⁵Buradan da göründüyü kimi, əslində ərəb dilində “falsafa” (fəlsəfə) sözü olmayıb. Bu söz yunan ekvivalentinin kalkalanaraq ərəb dilindəki ifadəsi kimi meydana çıxmışdır. Amma unudulmamalıdır ki, bütövlükdə müsəlmanlar, o cümlədən də ərəblər Quranda “ilm”, yəni “İlahi elm” və “hikmə”, yəni “İlahi hikmət” anlayışları ilə tanış olduqlarından heç də təsadüfi olmayaraq Antik dövrə aid fəlsəfi-elmi biliklərdən də bunu gözləyib hətta tərcümə mərkəzlərini belə “Beytül-hikmə” və ya “Darul-hikmə” adlandırmışlar. Halbuki, bunun belə olmadığını aşkarladıqda (məsələn, Əbu Hamid Qəzalinin təhafütündə olduğu kimi) filosofların idrak təliminə sonralar mistiklik əlavə edib Avropa terminləri baxımından teosofiya **və ya** müsəlmanların istədikləri hikmət ortalığa çıxmış oldu.

nə?” [soruşduqda] o ayrılaraq “Bundan başqa daha başqasını axtarmamaq .”- dedi.” Bu yuxunun yozulmasını istəmiş əl-Məmunun hüzurundakı yuxu-yozanlar xəlifənin yunan müdrikiyinə sevgisindən xəbərdar olduqlarından asanlıqla yaşca kiçiyindən böyüyünə qədər (?!-R.M.) “Tələsmədən, bər-bə-zəkli şəkildə qədim elmləri tərifləmişlər”. Hətta aralarındakı ən yaşlı sonda çıxış edərək demişdir ki, “Allah qullarını fərasətləndirib onlara xeyrə birba-şa yolu göstərir. Yunan kitablarında böyük müdriklik vardır. [Buna görə də] Onları əldə etmək və islamın şəninə görə onlardan faydalanıb oxumaq la-zımdır.” [yenə orada, s.10].

Guya bunun təsdiqi kimi A.A.İqnatenko qeyd edir ki, “Tarixi mənbə-lərə görə, 830-cu ildə Bizansı məğlub etmiş əl-Məmun təzminatın pullarla yaxud ləl-cəvahiratla deyil, filosofların kitabları ilə ödənilməsinə tələb et-mişdir” [yenə orada, s.14]. Yaxud da, o vaxtkı “Hər bir tərəfə yalnız kitab-lar, kitablar, kitablar . əldə etmək məqsədi ilə adamlar göndərilirdi” [yenə orda, s.14]. Bağdad şəhərində əl-Məmunun göstərişi ilə (832-ci il) açılmış “Hikmət evi” isə buna qədər mövcud olmuş tərcüməçilik işini daha da sür-ətləndirib yeni bir səviyyəyə yüksəltmişdi. Belə ki, A.A.İqnatenkoya görə, “Hikmət evi”nin alınmasında xristianlar həlledici rol oynamışlar. Onlar “Onun (“Beytül-hikmə”nin – R.M.) ilk başcısı xristian Əbu Zəkəriyyə Yu-hənnə İbn Məsəveyh (777-858) .onu əvəzləmiş Hüneyn ibn İshaq (təqr. 809-873) .Curcus (Georgi) Baxt-Eşua (Baxtışo), İshaq ibn Hüneyn, Kosta ibn Luka (təqr. 820-912), Sabit ibn Qürrə, Nastas əl-Misri, Əbd əl-Masih ibn Abdulla ibn Naim əl-Himsi” və digərləri idilər [yenə orda, s.29]. Nəti-cədə bildirilir ki, “Tarixçilərə görə, müxtəlif dövrlərdə Hikmət evində müx-təlif dillərdə təxminən dörd yüz min kitab olmuşdur” [yenə orda, s.29]. Hət-ta A.A.İqnatenkonun fikrincə, ilk ortalığa çıxmış fəlsəfi məktəb də “xristi-an-islami” olub, özünün fəvqəldini səciyyəsi ilə seçilmişdir. Tədqiqatçıya görə, “Axı fəlsəfə bu iki dinin başqa cür nəzəri forması olmayıb (halbuki, bu cür cəhdlər də edilirdi) dini olanlardan müstəqil, azad şəkildə həqiqət ax-tarışı idi” [yenə orada, s.29]. Buradan da o belə bir nəticə çıxardır ki, “Bəl-kə də buna görə, xristianlar və müsəlmanlar bir-biriylə sülh içində yaşayı-rdılar” [yenə orda, s.29] (!-R.M.). Bu baxımdan tədqiqatçı bir çox xristianla-rın müsəlmanlara, müsəlmanların isə xristianlara müəllimlik etdikləri ilə əlaqədar misallar gətirmişdir [yenə orada, s.29-32].

“Sülh və çiçəklənmə” yarımbaşlığında A.A.İqnatenko yuxarıda adla-

rı çəkilməmiş şəxslərin fəaliyyəti mənasında qeyd edir ki, sözügedən dövrdə “Əgər mənəvi mədəniyyətin əlverişli inkişafı və çiçəklənməsinə ictimai şərait olmasaydı, traktatlar ölü, sönmüş və heç kəsə lazım olmayan anlaşılmaz işarəli vərəqlərə dönərdilər” [yənə orada, s.32]. Bu mənada yazıçı N.V.Qoqola istinadən A.A.İqnatenko yazır ki, “ . Qoqol geniş [spekterli] boyalarla .xəlifə əl-Məmunə xüsusi həsr edilmiş esse[sin]də onun fəaliyyəti, dövrü, xəlifə kimi birbaşa həyata keçirdiyi islahatlardan bəhs” etmişdir [yənə orada, s.32]. Öz növbəsində, tanınmış yazıçının essəsinə aydınlıq gətirərək tədqiqatçı bildirir ki, 813-cü ildə hakimiyyətə gəlmiş əl-Məmun Abbasilərin 7-ci xəlifəsi olub, bu sülalə də 750-ci ildən Əməvi sülaləsini əvəz edirdi. Hətta Abbasilərin hakimiyyətinin ilk illərindəki dövrün müasir tarixçilər tərəfindən “inqilab” hesab edildiyini vurğulayan tədqiqatçı yazır ki, “ “Abbasi inqilabı” əvvəlcə hərəkatın (Əməvilərə qarşı – R.M.) bütün iştirakçılarını razı sala bilirdi” [yənə orada, s.33]. Hətta ikinci Abbasi xəlifəsi əl-Mənsurun dönəmində hakimiyyət qeyri-ərəb olanlarla da təmsil edilməkdəydi. Üstəlik, “Əməvilərdən fərqli olaraq Abbasilər qəsbkarlıq siyasəti həyata keçirmirdilər” [yənə orada, s.33]. Əməvi iqtisadiyyatı dönəmində tənəzzül uğramış ərazilərdə “Demək olar ki, Abbasilər hakimiyyətə gələn kimi, təbələlərin-əkinçilərin gücünü Yaxın Şərq süni becərmə şəraitində zəruri olanların bərpasına və kamilləşdirilməsinə yönəltdilər” [yənə orada, s.34]. Guya Xilafətdə məhsuldarlığın artmasına və qul əməyinin əhəmiyyətli dərəcədə azaldılmasına gətirib çıxartmış bu addımlar özünü vergi siyasətində də göstərmişdir. Belə ki, elə “Xəlifə əl-Məmunun hakimiyyəti dövründə məhsulun üçdə ikisindən çox olmayan vergi tətbiq edilməyə başla”mışdı [yənə orada, s.35]. Sənətkarlıq, dənizçilik, o cümlədən də ticarət inkişaf edirdi. Qədim Ktesifon (Mədain– R.M.) şəhərinin yaxınlığında inşa edilmiş Bağdad şəhərində bəzi məlumatlara görə, iki milyona qədər insan yaşayırdı. Müqayisə üçün A.A.İqnatenko bildirir ki, “ .Paris kimi şəhərin əhalisi yalnız XIV əsrdə 300 min nəfərə çatmışdı” [yənə orada, s.36]. “Sülh/əmin-amanlıq şəhəri” (Mədinətus-Salam) adlandırılmış Bağdad şəhərində hakimiyyətə gəlmiş əl-Məmunu yenə də yazıçı N.V.Qoqolun essəsi ilə təsvir etməyə çalışmış A.A.İqnatenko yazır ki, “O Qoqolun təsvirində “adı tarixə insan nəslinə xeyirxahlıq edən və siyasi dövləti rifah dövlətinə çevirmək istəmiş elmlərin səxavətli hamisidir” [yənə orada, s.36]. Buradan da tədqiqatçı belə bir nəticə çıxarır ki, “Antik mədəniyyətin nailiyyətlərini əldə etmək cəhdləri xəlifənin (əl-Məmunun – R.M.) elm qarşısında təzim etməsinin

nəticəsi” olmuşdur [yenə orada, s.36].

Tarixi həqiqətlərə yenidən baxış

Əslində tarixi reallığı olduğu kimi bilib, N.V.Qoqoldan və ona istinad etmiş şərqşünaslardan fərqli olaraq fikrimizcə, daha etibarlı və əsaslı mənbələrə diqqət edilməsi olduqca vacibdir. Bu baxımdan sözügedən dövrün təfərrüatlarını anlamaq üçün S.M.Prozorovadan oxuyuruq ki, “Köhnə (Əməvi- R.M.) dağıntıları üzərində yeni dövlətin, sosial-siyasi sistemin qurulması ilə əlaqədar təbii tarixi çətinliklər, bitməyən tayfalararası mübarizələr, zəhmətkeş kütlənin vergi yükünün əhəmiyyətli dərəcədə azaldılması ilə bağlı ümidlərinin puça çıxması, fəth edilmiş xalqların keçmiş əsilzadələrinin ərəblərin hakimiyyətə gəlməsi ilə razı olmadıqları – bütün bunlar VIII əsrin sonuna yaxın xilafətdə təlatüm və kaosun artmasına gətirib çıxartmışdı” [Прозоров С.М. Введение. Ал-Хасан ибн Муса ан-Наубахти. Шитские секты. М., 1973, s.27-28]. Getdikcə mürəkkəbləşən vəziyyətdə tədqiqatçı vurğulayır ki, “Əməvilərin devrilməsi və hakimiyyətin peyğəmbər ailəsinə qaytarılması təbliğati fəallaşdırdı” [yenə orada, s.28]. Bu zaman yuxarıda A.A.İqnatenkonun qeyd etdiyi kimi əməvilərə qarşı mübarizədə abbasilərə deyil, əksinə ələvilərə kömək edib özləri də şiə olmuş abbasoğulları idi. Amma “Şiələrin və məvalilərin (qeyri-ərəb xalqların – R.M.) köməyi ilə hakimiyyət başına gələn Abbasi xəlifələri də [hakimiyyətləri dövründə] “xalqların əsəbiyyəsi”-ni (müsəlmanlar arasında etnik mənsubiyyətə görə ayrı-seçkiliyi – R.M.), lakin bu dəfə əks qaydada təşviq etməyə başladılar” [Paşazadə Ş.A. İslamda ümmət və şüubilik. Bakı, İrşad İslam araşdırmaları mərkəzi, Bilik, 1992, s.76]. Belə ki, xüsusən də, yerlərdə ərəb ağalığına qarşı narazı zadəganların əməvilərə qarşı çıxışları nəticə verdikdən sonra “onlar abbasilərə xidmət etməyə başladılar” [Гамидов И. Ибн Кутайба Динавари (жизнь и труды по шуубизму, «адабу» и критике поэзии). Баку, ЭЛМ, 1998, s.20]. Abbasilərin isə məqsədyönlü şəkildə ərəbpərəst ünsürləri hakimiyyətdən uzaqlaşdırmaları isə məvalilərdə “əsilzadələrin öz mövqelərini möhkəmlətməyə və şüubilik ideologiyasıyla mübarizələrini genişləndirməyə şərait yaratmış oldu” [yenə orada, s.20]. Bununla belə, “Şüubilik hərəkatında kasıb təbəqə, hakimiyyətin dəyişməsi ilə həyatlarının yaxşılaşmadığına” əmin oldular. Halbuki, təzadı da olsa, “Müsəlman cəmiyyəti çiçəklənmə dövrünü keçirirdi. Bu var-dövlət yığımı dövrü idi. İnsanlar arasındakı münasibətlərdə var-dövlət əsas meyar sayılırdı. Mal-dövlət yal-

nız özünütəsdiq vasitəsi, insanın cəmiyyətdəki məqamının, onun əhatə dairəsinin və himayəsində olanların durumunun göstəricisi idi.” [Məmmədov A. İslamda əsas sosial-fəlsəfi anlayışlar. Bakı, Nafta-Press, 2001, s.151]. Bu və digər səbəblərdən, “VIII-IX əsrlərdə mütərəqqi şüubi baxışların İranda, Məvəranəhərdə və Azərbaycanı xalq çıxışlarına təsir etdiyindən, bu çıxışlar təkcə ərəb qəsbkarlarına qarşı deyil, bununla yanaşı yerli hakimlərə qarşı da yönəlmişdi” [Гамидов И. Ибн Кутайба Динавари (жизнь и труды по шуубизму, «адабу» и критике поэзии). Баку, ЭЛМ, 1998, s.22]. Bu çıxış və qiyamların başlıca səbəblərindən biri də “xilafətin dövlət aparatını hərəkətə gətirən, hökmdarların və saray əyanlarının dəbdəbəli həyatlarının, o cümlədən, xarici ekspansiyaların maliyyə mənbəyi olan vergi və ödəmələr idi” [Хатами С.М. Традиция и мысль во власти авторитаризма/Пер. с перс. Х.Вахриза. М., Изд-во Моск. Ун-та, 2001, s.21]. Bütövlükdə S.M.Prozorovanın vurğuladığı kimi, “Abbasilər siyasi hakimiyyətlərini qoruyub saxlamaq üçün ələvilərin iddialarını aradan qaldırmalı və ictimai rəyin gözündə xilafətə haqlarının qanuniliyini əsaslandırılmalı idilər” [Прозоров С.М. Введение. Ал-Хасан ибн Муса ан-Наубахти. Шиитские секты. М., 1973, s. 35]. Belə ki, digər ləritək tədqiqatçı da iddia edir ki, “Ələvilər [hakimiyyətə olan] iddialarından imtina etməyib abbasilərin potensial rəqibləri və hakimiyyətə real namizədlər olaraq qalırdılar” [Прозоров С.М. Введение. Ал-Хасан ибн Муса ан-Наубахти. Шиитские секты. М., 1973, s.35]. Mənbələrə istinad etmiş S.M.Prozorova da Abbasi xəlifələrin, o cümlədən də xəlifə Harun ər-Rəşidin hakimiyyəti dövründə çoxlu sayda Əli tərəfdarlarını qətlə yetirdiyini bildirir. Amma oğlu Məmundan bəhs edərkən onun guya mötədil şiəliklə sünniliyi barışdırmaq istədiyindən dövrün aparıcı istiqamətlərinin (burada zeydilik və mütəzililik qeyd edilmişdir – R.M.) təsiri altında tədqiqatçı yazır ki, “Bu xəlifənin hakimiyyəti dövründə müxtəlif dini, fəlsəfi və siyasi mövzularda tez-tez (özünün də iştirak etdiyi) disputlar baş verirdi/təşkil edilirdi” [yenə orada, s.43]. Üstəlik əl-Məmunun bununla kifayətlənməyib Əli nəslindən olan 8-ci imam Əli b.Musa Rızanı vəliəhd təyin etməsi S.M.Prozorovaya görə bir sıra şiə əhklərini rəsmiləşdirməyə imkan verdiyi kimi, guya elə “Mütəzililiyin rəsmi dövlət təlimi elan edilməsi [də] şiələrin başlıca tezislərindən biri olan Quranın xalq edildiyi haqqında əhkamın qəbul edilməsi (?- R.M.) ilə sıx bağlı olmuşdur” [yenə orda, s.44]. Halbuki, ölkədəki siyasi vəziyyətin qarı-

şıqlığı fonunda “Məmunu daima narahat edən .böyük problem isə imam Rzanın (ə) varlığı” olmuşdur [Məhəmməd Cavad Muini Əhməd Turabi. Tövhid və imamət carçısı İmam Rza (ə). Bakı, 2011, s.25]. Belə ki, “.o (Məmun – R.M.), imamın (ə) siyasi, ictimai və dini mövqeyindən baş vermiş o biri qiyamlara nisbətən daha artıq nigarançılıq çəkir və onu öz hakimiyyəti üçün daha ciddi təhlükə hesab edirdi” [yənə orada, s.25]. Odur ki, Məmunun Musa-i Rzanı özünə vəliəhd elan etməsi və onu sarayına məcburən gətirdikdən sonra təşkil etdiyi elmi disput məclisləri heç də onun görkəmli Misir tədqiqatçısı Əhməd Əminin qeyd etdiyi kimi, kitab, fəlsəfə, elm aşığı olması deyil, “O (Məmun – R.M.), bu işləri İmamı təhqir etmək, onun şəxsiyyətini alçatmaq, cəmiyyətin bu kimi işlərlə başını qatmaqla siyasi işlərini istədiyi kimi yönəltmək məqsədi ilə görürdü” [yənə orada, s.20]. Nəticədə bu proseslərin səbəbindən ortalığa çıxmış və elmi olaraq Şərq peripatetizmi və ya ərəbdilli fəlsəfə adlandırılı biləcək filosofların baxışlarının meydana gəldiyini də qeyd etmək mümkündür.

Əbdülbaqi Gölpınarlıya görə xəlifə Məmun

Yuxarıda qeyd edilmişləri tərəfsiz və ən başlıcası etibarlı mənbələr üzrə işıqlandırmaqdan ötrü fikrimizcə, Azərbaycan əsilli Türkiyə tədqiqatçısı Ə.Gölpınarlının (1900-1982) “Tarix boyunca İslam məzhəbləri və şiəlik” əsəri və xüsusən də bu əsərin bir bölməsi olub ayrıca kitab şəklində nəşr edilmiş “On iki imam” (tam adı: “On dörd məsum: Hz. Peyğəmbər (s.s.), Hz. Fatimə (ə.s.) və On iki imam (ə.s.)”) monoqrafiyasına diqqət edilməsi olduqca vacibdir. Belə ki, Ə.Gölpınarlının sözügedən əsərindən oxuyuruq ki, 23 il hökmdarlıq etmiş Abbasi xəlifəsi Harun ər-Rəşidin “[Hakimiyyət] Dövrü İslam tarixinin elm, fənn/bilik, sənət[karlıq] və ədəbiyyat baxımından ən üstün zaman olmaqla bərabər zülm, qəhər (acı çəkmək – R.M.), səfahət (dəlilik, ağılsızlıq – R.M.) və səfalət (yoxsulluq – R.M.) baxımından da ən qaranlıq zamandı”[Abdülbaqi Gölpınarlı. Tarih boyunca İslam məzhəbləri və Şiəlik. Der Yayınları, İstanbul, 1987, s.456]. Tədqiqatçı qeyd edir ki, onun vəfatından sonra iki oğlundan “Rəvayətə görə Məmun Əminlə savaşıqda ona üstün olacağı təqdirdə xəlifəliyi Əbu Talib (ə.s.) (Əli – R.M.) nəslindən [olan] ən üstün biri[si]nə verməyi qərara almışdı”[yənə orda, s.457]. Ə.Gölpınarlı Şeyx Səduqun sözügedən əsərində bu rəvayəti qəbul etdiyini və vəzir Fəzl ibni Səhlin imamın əleyhdarı olduğundan vəliəhd təklifinin ondan irəli gəlmədiyini dəstəkləmişdir. Daha da dəqiqləşdirmə işi

aparmış tədqiqatçı bildirir ki, “Əbül-Fərəclə Şeyx Müfid Həsən ibni Səhlin xilafətin sahibinə və haqlı olana verilməsini tələq etdiyini, Məmunun da Əminə üstün gələrməyə [hakimiyyəti] Əbu Talib (ə.s.) nəslinin ən üstününə verməyi əhd etdim: yer üzündə İmam Rızadan (ə.s.) daha üstün birini bilmirəm dediyini bildirirlər” [yənə orada, s.457]. Bu isə artıq Abbasi xilafətində dərin hakimiyyət böhranını əks etdirdiyi kimi, yuxarıda da vurğuladığımız başlıca müxalif qüvvə qarşısında iqtidarın siyasi qurtuluş axtarışlarında olduğundan xəbər verməkdədir. Üstəlik bunun təsdiqi kimi əl-Yafei Abdulla bin Əsədin də “Miratül-cinan, Muəssisətül-ələmi” əsərində “Məmunun İmam Rızanı (ə.s.) vəliəhd və xəlifə tanımaq üçün [yanına] çağırıldığını, Mərvdə kiçik-böyük bütün Abbasoğullarını toplayıb Əbu Talib (ə.s.) oğullarının ən üstününün İmam Rıza (ə.s.) olduğunu bildirdiyini, xilafətin də ancaq ona layiq olduğunu söylədiyini qeyd” etmişdir ki, “Təbəri Tarixində də hadisə bu cür izah edilməkdədir” [yənə orada, s.457]. Ə.Gölpınarlı daha təfərrüatı ilə qeyd edir ki, “Məmun İmam Rızaya (ə.s.) bir məktub göndərərək xilafəti ona verəcəyini bildir[miş]di. [Amma] İmam (ə.s.) bir-çox səbəblər gətirərək bu təklifi qəbul etmə[mış]dilər” [yənə orada, s.457]. Bundan sonra Məmun “Mədinə valisi Rəca bin Əbi Dəhhaqə İmam Rızanı (ə.s.) ona layiq bir şəkildə Küfə və Qum yolu ilə deyil, Bəsrə və Əhvaz yoluyla Mərvə göndərməsini [başqa] bir məktubla əmr et[mış]di” [yənə orada, s.458]. İmamın getmək məcburiyyətində qaldığını yazan Ə.Gölpınarlı, Əli ibni Musa Rızanın Mədinədən Məkkəyə gəlib burada həcc ziyarəti etdiyini və ailə üzvləri ilə vidalaşarkən “Ağlayın: səslərinizi duymaq istəyirəm. Çünki getdikdən sonra bir daha [geri] dönməyəcəyəm” buyurduğunu bildirir [yənə orada, s.458].

Beləliklə də, Ə.Gölpınarlı bir daha dövrə aydınlıq gətirərək yazır ki, Məmun xəlifəliyi Əli ibn Musa Rızaya vermək istəsə də imam bunu nəinki qəbul etmir, hətta xalqa da bildirilməsini istəmir. Amma Məmun onun vəliəhdliyi qəbul etməsinə israr edib heç bir üzürlü səbəb qəbul etməyəcəyini bildirdikdə “İmam (ə.s.) bu məcburiyyətdə məmləkət işlərinə qarışmamaq, heç bir formada [hər hansı] bir iş dair əmr verməmək, heç bir şəxsi vəzifəyə təyin etməmək və vəzifədən çıxartmamaq şərtiylə vəli-əhdliyi qəbul et[mış]dilər” [yənə orada, s.460]. Tədqiqatçı ramazan ayının 10-cu günü Əli ibni Musa Rızaya beyət edildiyini, adına pul kəsdirildiyini və xütbələr oxunduğunu qeyd edir. Ə.Gölpınarlı o dövrdə şilərin yaşıl rəngi özlərinə rəmz seçmədiklərini, bunun daha sonralar baş verdiyini vurğulayaraq yazır

ki, “Məmunun yaşıl rəngi qəbul etməsi qara [rəngi ortadan] qaldırmaq üçün [siyasi] bir addımdan başqa bir şey deyildi” [yenə orada, s.462].

İmam Əli ibni Musa Rzanın sağlığında onun Məmunun vəliəhdliyini necə qəbul etdiyini və bunun “İmamət şanına yaraşdırmamış”lara cavab olaraq Ə.Gölpınarlıdan oxuyuruq ki, “İmam (ə.s.): “Peyğəmbər böyükdür yoxsa vəsi?” sualını soruşmuş, o adam “Peyğəmbər”-deyəndə [imam] yenedən “Möminmi böyükdür yoxsa müşrik?” soruşmuş və “Əlbəttə mömin” cavabını eşidən kimi buyurmuşdur ki: “Misir əzizi müşrik idi, Yusif (ə.s.) peyğəmbərdir. Belə olduğu halda [Yusif peyğəmbər ondan] “Məni xəzinələrə [xəzinədar] təyin et”-deyə ondan vəzifə istədi. Mənsə (İmam Rza- R.M.) vəsiyəm. Belə ki, mən [Məmundan hakimiyyət] istəmədim. O məcbur etdi, [mən] qəbul etməyə məcbur oldum” [yenə orada, s.463]. Başqa bir şəxs isə deyir ki “Ey Rəsulullahın oğlu [!] bu vəliəhdliyi necə qəbul etdin [sualına] İmam (ə.s.) “Atam Əbu Talib oğlu Əli (ə.s.) Şuraya daxil olmağı (söhbət ikinci rəşidi xəlifə Ömər öldükdən sonra yeni xəlifə seçməyə təyin edilmiş Şuradan/toplantıdan gedir – R.M.) necə qəbul etmişdisə [mən də o cür]” [deyə] buyurmuşdur” [yenə orada, s.463].

Tədqiqatçı Məmunun İmam Rızanı özünə vəliəhd təyin etdikdən sonra o və oğlu Məhəmməd Təqiylə qızlarını evləndirdiyini qeyd edir. 816-cı ilin ramazan ayında İmam Rızaya vəliəhd kimi beyət edildikdə Ə.Gölpınarlı vurğulayır ki, Bağdadlıların bir qismi bunu tanısa da, digər qismi Məmunu xəlifə kimi tanımayıb yerinə əmisi Mehдинin oğlu İbrahimi xəlifə qəbul edib ona beyət etdilər. Məmunun bu hadisələr haqqında lazımi qədər xəbərdar olmadığını, yaxın ətrafının da bunları ondan gizlətdiyini yazan Ə.Gölpınarlı bildirir ki, “İmam (ə.s.) eşitdiklərini Məmunu bildirdi: “Xalq” dedi, “Sənin hərəkətlərin: mənə vəliəhd etməni bəyənəməyir. Bağdadda savaşa başladı, mənə də öyüd vermək vacib oldu. Yaxınların: Həsənlə Fəzldən məmnun deyillər” [yenə orada, s.464-465]. Daha sonra tədqiqatçı Xilafət sərhədlərindəki qələbələrini ilə sevinən Məmunu Musa Rızanın İraqa getməyi tövsiyyə etdiyini bildirir. Məmun da yanındakı Abbasi əyanlarından dəstək görmədikdə, Ə.Gölpınarlıya görə, “İmam Rızanın (ə.s.) sözlərinə uyub Bağdada getməyi qərarlaşdırdı” [yenə orada, s.466]. Beləliklə də, Məmun, vəliəhd Musa Rıza və vəzir Fəzl ibn Səhl İraqa yollandılar. Amma “Bir qədər məsafə qət edildikdən sonra Fəzl bir hamamda üç nəfər tərəfindən öldürüldü” [yenə orada, s.466]. Ə.Gölpınarlı qeyd edir ki, Sərəxs şəhərində baş

vermiş bu hadisə zamanı maraqlısı odur ki, qatillər həbs edilib Məmunun hüzuruna gətirildikdə onlar bunu onun əmriylə etdiklərini söyləyərkən xəlifə onları da öldürdüür.

Tus şəhərinə “yeddi qonaqlıq” məsafə qalmış Əli bin Musa Rıza xəstələnir və getdikcə də xəstəliyi şiddətlənir. Məmunun da xəstələndiyini yaxud özünü xəstələnmiş göstərmək istədiyini qeyd edən tədqiqatçı onun “hər gün iki dəfə gəlib İmama (ə.s.) baş çəkdiyini” vurğulayır [yenə orda, s.466]. Hadisələrə aydınlıq gətirən Ə.Gölpınarlıdan oxuyuruq ki, “Rəvayətə/deyilənlərə görə İmam Rıza (ə.s.) da, Məmun da yedikləri yeməkdən xəstələnmişdilər: Məmun sağalmış, İmam (ə.s.) zəhərli yeməyin təsiriylə yaxşılaşmayıb vəfat etmişdi” [yenə orada, s.466].

Ə.Gölpınarlı Məhəmməd Baqir əl-Məclisinin, Məhəmməd bin Əli bin əl-Hüseyn bin Babivey Qumi Səduqun, Məhəmməd bin Nəman əl-Mufidin Əli bin Musa Rızanın Məmun tərəfindən zəhərləndirildiyini iddia etdiklərini, habelə “İbn Həcər[in] “Təhzibut-təhzib” də, Hakimin “Tarixu Nişapur”undan nəqlən [Əli bin Musa Rızanın] Sənəbadda vəfat etdiklərini yazır və nar suyu ilə zəhərləndiklərini söylə”diyini vurğulayır [yenə orda, s.466-467]. O, həmçinin “Dairətül-məarifil-islamiyyətiş-şiiyyə” əsərində və alim Cavad Fazlın çox dəyərləndirdiyi “Məsümini çardehgane” (“On dörd məsum/günahsız”) adlı əsərdə də bu faktın öz təsdiqini tapmadığını bildirir. Hətta özünün də bu barədə qəti bir fikir söyləməyəyini yazan tədqiqatçıdan oxuyuruq ki, “Ancaq Məmunun Ələvilərin (burada söhbət Əli tərəfdarlarından, daha doğrusu imami şialərdən gedir – R.M.) qiyamlarını qabaqlamaq üçün və sonradan [bunun] bir çarəsini düşünməkbaxımından İmam Rızaya (ə.s.) Xilafəti vermək istəməsi yada düşə bilər.” [yenə orada, s.467]. Xüsusən də bu məqama diqqət çəkmiş Ə.Gölpınarlı yazır ki, “Əlbəttə, Məmun abbasoğulları tərəfdarlarının bu işlərdən xoşhal olmayacaqlarını bildirdi, [və onun bunu] bildiyi halda bu işə girişməsi bəlkə [də] bir tərəfdən inancının təsiriylədisə, fəqət bir yandan da bu iş Ələvi qiyamlarını yatızdırmaq, İranda əksəriyyəti təşkil edən Şialiyi məmnun etmək istəyiylə ola bilərdi” [yenə orada, s.467]. Üstəlik tədqiqatçıya görə, Məmunun Harun ər-Rəşidin ailəsində tərbiyyələnməmiş bir hökmdar olması da ona “İmama (ə.s.) xəstələndikdə gündə iki dəfə baş çəkməsi, özünün də xəstələnməsi, [Əli bin Musa Rıza] vəfat edərkən çox üzülüb yemədiyi, içmədiyi, “Kaş ki, sənin yerində mən olsaydım [!]” deməsi, həqiqətə həmlə/aid edilə biləcəyi kimi,

riyaya da/hiyləgərliyə də həmlə edilə bilər” [yenə orada, s.468]. Həmçinin Ə.Gölpınarlı vurğulayır ki, Məmunun Əli bin Musa Rızanın “..vəfatını bir gün, bir gecə bildirməməsi, sonra bütün Əbu Talib oğullarını toplayıb İmamın (ə.s.) mübarək nəşini onlara göstərməsi, [bədənin] heç bir yerində sıxma-boğma/yara-para olmadığını isbat etməyə başlaması, yəni atasının İmam Musai-Kazıma (ə.s.) (Əli bin Musa Rızanın atası – R.M.) etdiyini etməsi, cənazənin yuyulmasına qatılması, özünü ondan umulan bir şeydən təmizə çıxartmaq istədiyini” nümayiş etdirməkdədir [yenə orada, s.468]. Yaxud da Ə.Gölpınarlı yazır ki, əgər “Məmun həqiqətən inancına bağlı bir adam idisə, şübhə yox ki, bu işi edənləri tapdırar [və onları] cəzalandırardı. Halbuki, İmam Rıza (ə.s.) vəfat edib dəfn edildikdən sonra bütün işlər təbii axarına girmiş, İmamın (ə.s.) vəliəhdliyi də, şəhadəti də [onun, Məmunun tərəfindən] unudulub getmişdi” [yenə orada, s.468-469].

Sonda, Məhəmməd Baqir əl-Məclisinin müəllif olduğunu güman etdiyimiz “Biharül-Ənvar” əsərinin hicri 1385-ci il Tehran nəşrindəki XLIX cildinə istinad edərək Ə.Gölpınarlı yazır ki, “Hesab edirik ki, ayrıca Həsən b.Cəhm, Hərsəmə b. Ayəndən, .[Əli bin Musa Rızanın] Əbüs-Said Əbdüs-Səlam b.Salehdən və digər səhabələrindən [onun] Məmun tərəfindən zəhərli nar və [ya] üzümlə zəhərlənərək şəhid edildiyinə dair [bizə] gəlib çatmış xəbərlər, özünün (Məmunun – R.M.) bu xüsusu açıqlamaları, nəhayət Məmunun İmam Rızanı (ə.s.) zəhərlədiyini etiraf etməsi və bu günahı iki nəfərin üstünə atması həqiqəti açıqlamağa kifayət edir” [yenə orada, s.469].

Nəticələr

Göründüyü kimi, bir çox məsələlərdə olduğu tək Orta əsrlər müsəlman Şərqi tarixi faktlarına münasibətdə də obyektiv və həqiqi informasiyalar əldə edilməsi heç də asan deyildir. Belə ki, bu sahədə təşəbbüsü ələ almış dairələr artıq çoxdan özlərinin formalaşdırdıqları stereotip və stiqmalarını yaşadıb təbliğ etməkdədirlər. Artıq diqqət çəkdiyimiz mövzu ilə əlaqədar əvvəla N.V.Qoqolun formalaşdırdığı qənaətlərin məqsədli, qərəzli və əsassız olduğu tək, təfərrüatlara diqqət çəkib detalları açıqlamış Ə.Gölpınarlının və digər tədqiqatçıların yazılarında olduqca fundamental məqamlarla qarşılaşmış oluruq. Amma yenə də N.V.Qoqolun baxışlarını əsaslı tədqiq etmiş P.V.Alekseyevdən fərqli olaraq heç də mahiyyətinə varmadan peşəkar şərqşünas A.A.İqnatenkonun, o cümlədən də S.M.Prozorovanın bir çox yanlış qənaətlər ortalığa atmaları yenidən əsl həqiqətlərin anlaşılmaz

qalmasına gətirib çıxartmışdır. Odur ki, mövcud durumu dəyişdirmək üçün nəinki rus, eləcə də dünya şərqşünaslığında doğru-düzgün qənaətlər formalaşdırmaq baxımından bütövlükdə müsəlman Şərqlinin Orta əsrlər dönməsinə obyektiv yanaşılması, bunun nəticəsində doğru baxış və dəyərlərin inkişaf etdirilməsi olduqca vacib və zəruridir.

Tam əminliklə deyə bilərik ki, məqalədə istinad etdiyimiz mənbələr hətta bədii-epik olduqda belə müəyyən bir tədqiqata və ya tədqiqatçılıq ənənələrinə əsaslanmışdır. Amma bu tədqiqatlar eyni bir tarixi və ya bu zaman baş vermiş hadisə iştirakçılarını təsvir və tədqiq etmələrinə baxmayaraq ortalığa qoyulmuş fərqli yanaşmalar buradakı həqiqətlərin olduğu kimi anlaşılmasına heç də imkan vermir. Odur ki, biz, təqdim edilən məqalədə istənilən bir mədəniyyətin öz daxilindən, peşəkarcasına və heç bir qərəz güdmədən araşdırılmasını vacib hesab edirik. Xüsusən də məqalə boyu nümayiş etdirdiyimiz kimi, Qərb tədqiqatçılığı ənənələrindən başlayaraq Şərqə doğru gəlib həqiqətin elə müsəlman Şərfində olduğunu, amma burada da fərqli səbəblər ucbatından müxtəlif təəssüratlar formalaşdırıldığına şahidi ola bilərik. Buna görə də fikrimizcə, işıqlandırmaya çalışdığımız bu konkret misedə Türkiyə tədqiqatçısı Ə.Gölpınarlının araşdırmaları olduqca əsaslı və sanballı, o cümlədən də hermenevtik bir tədqiqat hesab edilə bilər. Amma düşünmək baxımından və ən başlıcası doğrunu yanlışdan seçmək üçün digər tədqiqatlardakı müsbət məqamların da gözərdi edilməsi heç də doğru olmazdı. Bütövlükdə isə, mövzunun tədqiq nəticələri kimi aşağıdakı qənaətlərimizi qeyd edə bilərik:

- Orta əsr mənbələrinə istinad etmiş A.A.İqnatenkunun 7-ci Abbasi xəlifəsi əl-Məmunu xarakterizə edərkən nə özünün, nə də istinad etdiyi N.V.Qoqolun təsvirləri tam həqiqəti ifadə etmir. Bütün bunlar P.V.Alekseyevin aydınlaşdırdığı kimi N.V.Qoqoldan öncəki Avropa baxış və dəyərlərindən qaynaqlanıb bədii obrazlar kimi yazıçı təxəyyülünün məhsuludur;

- Hakimiyyət tərəfindən dəstəklənib elitar məşğuliyyət növü kimi hələ Əməvi sülaləsi dönəmlərindən istifadə edilmiş fəlsəfi biliklərin dini baxışlara açıq şəkildə meydan oxuduğu növbəti dövrək Abbasi hakimiyyəti vurğulanıb, 7-ci Abbasi xəlifəsi Məmunun fəaliyyəti də elə bu prizmadan anlaşılmalıdır;

- Ərəblərin, bütövlükdə müsəlman xalqlarının bir şərqli kimi gerilikçi olmaları, “fanatik entuziazmı”, xüsusən də şiəliyin mövhumi səciyyə daşması ilə əlaqədar N.V.Qoqolun baxışları təkcə dünyəvi olanlarla kifayətlə-

nib dini olanların mahiyyətinə lazımi qədər diqqət edilmədiyindən ortalığa çıxmış və özündə müstəmləkəçiliyin, imperializmin və dinə eyforik baxışların daşıyıcılarıdır;

- Bütövlükdə tarixin elmi, fəlsəfi tədqiqatı heç də güclünün və ya hakimiyətdə olanın ədalətli, tərəqqipərvər olduğuna deyil, iqtidarda olub-olmadığından asılı olmayaraq haqlının olduğu kimi ədalətə riayət edərəkən güclülüyü, fəaliyyətinin obyektiv, hermenevtik şəkildə təqdim edilməsi prinsipinə əsaslanmalıdır.

Ədəbiyyat:

1. Алексеев П. В. Образ халифа в исторической характеристике "Ал-Мамун" Н. В. Гоголя / П. В. Алексеев // Имагология и компаративистика. 2014. № 2. С. 122-135. URL: <http://vital.lib.tsu.ru/vital/access/manager/Repository/vtls:000503630>
2. http://az.lib.ru/g/gogolx_n_w/text_1834_08_arabeski.shtml
3. А.А.Игнатенко. В поисках счастья. Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья. Москва, «Мысль», 1989, 264 с.
4. Прозоров С.М. Введение. Ал-Хасан ибн Муса ан-Наубахти. Шиитские секты. М., 1973, 256 с.
5. Rəşadə Ş.A. İslamda ümmət və şüubilik. Bakı, İrşad İslam araşdırmaları mərkəzi, Bilik, 1992, 127 s.
6. Гамидов И. Ибн Кутайба Динавари (жизнь и труды по шуубизму, «адабу» и критике поэзии). Баку, ЭЛМ, 1998, 144 с.
7. Məmmədov A. İslamda əsas sosial-fəlsəfi anlayışlar. Bakı, Nafta-Press, 2001, 180 s.
8. Хатами С.М. Традиция и мысль во власти авторитаризма/Пер. с перс. Х.Вахриза. М., Изд-во Моск. Ун-та, 2001, 288 с.
9. Məhəmməd Cavad Muini Əhməd Turabi. Tövhid və imamət carçısı İmam Rza (ə). Bakı, 2011, 143 s.
10. Abdülbakıy Gölpınarlı. Tarih boyunca İslam mezhepleri ve Şulik. Der Yayınları, İstanbul, 1987, 733 s.
11. Abdülbakıy Gölpınarlı. Ondört Masum Hz.Peygamber (s.m) Hz. Fatıma (a.m) ve Oniki İmam (a.m). Der Yayınevi, İstanbul, 1979, 256 s.

References:

1. Alekseyev P. V. Obraz khalifa v istoricheskoy kharakteristike "Al-Mamun" N. V. Gogolya / P. V. Alekseyev // Imagologiya i komparativistika. 2014. № 2. S. 122-135. URL: <http://vital.lib.tsu.ru/vital/access/manager/Repository/vtls:000503630>
2. http://az.lib.ru/g/gogolx_n_w/text_1834_08_arabeski.shtml
3. A.A.Ignatenko. V poiskakh schastia. Obshchestvenno-politicheskiye vozzreniya arabo-islamskikh filosofov srednevekovia. Moskva. «Mysl». 1989. 264 s.
4. Prozorov S.M. Vvedeniye. Al-Khasan ibn Musa an-Naubakhti. Shiitskiye sekty. M 1973. 256 s.
5. Pashazade Sh.A. Islamda ummet ve shyuubilik. Baki. Irshad Islam arashdirmlari merkezi. Bilik. 1992. 127 s.
6. Gamidov I. Ibn Kutayba Dinavari (zhizn i trudy po shuubizmu. «adabu» i kritike poezii). Baku. Elm. 1998. 144 s.
7. Mammedov A. Islamda asas sosial-felsefi anlamlar. Baki. Nafta-Press. 2001. 180 s.
8. Khatami S.M. Traditsiya i mysl vo vlasti avtoritarizma/Per. s pers. Kh.Vakhriza. M Izd-vo Mosk. Un-ta. 2001. 288 s.
9. Mahammad Cavad Muini Ahmed Turabi. Tovhid ve imamat carchesi Imam Rza (a). Baki. 2011. 143 s.
10. Abdulbakiy Golpinarli. Tarih boyunca islam mezhepleri ve Shiilik. Der Yayinlari. Istanbul. 1987. 733 s.
11. Abdulbakiy Golpinarli. Ondort Masum Hz.Peygamber (s.m) Hz. Fatima (a.m) ve Oniki imam (a.m). Der Yaynevi. Istanbul. 1979. 256 s.

Ağasəlim Şamil oğlu Həsənov
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu,
a.e.i. , f. f. d. , dosent
Ünvan: AZ 1073, Azərbaycan, Bakı, H.Cavid pr-ti 115
Tel: +994505182298
Email: aghasihasanli@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3391-6843>

QLOBALLAŞMA ŞƏRAİTİNDƏ SOSIAL-MƏDƏNİ DƏYƏRLƏRİN TRANSFORMASIYASI

Xülasə

Məqalənin məqsədi - qloballaşma şəraitində sosial-mədəni dəyərlərin transformasiyası problemini araşdırmaqdan ibarətdir. Məqalədə sosial-mədəni dəyərlərin zamanca və məkanca dəyişkən olması vurğulanır və özəlliklə qloballaşma şəraitində dəyərlər transformasiyasının nəticəsi olaraq yeni sosiomədəni məkanın formalaşması qeyd olunur. Eyni zamanda məqalədə müasir sosiomədəni məkanın formalaşması ilə biliklərin ötürülməsində əvəzsiz imkanların açıldığı, ictimai inkişafın yeni perspektivlərinin görsəndiyi vurğulanır. Araşdırma nəticəsində şəxsiyyətin formalaşmasının sosial-mədəni dəyərlər sistemindən birbaşa asılı olması qeyd olunur. Daha sonra qeyd olunur ki, müasir dünya bir çox aspektlərdə öz humanist əsaslarını itirir. Belə ki, müasir insanın fəaliyyətində daha çox nüfuz, sərvət, mülkiyyət, hakimiyyət əldə etmək kimi istiqamətlər dominantlıq təşkil edir. Təəssüf ki, belə bir düşüncə qlobal əhəmiyyət daşıyan mənəvi dəyərləri üstələyir və bəşəriyyəti arzuolunmaz həddə gətirib çıxarır.

Tədqiqatın məqsədinə uyğun olaraq aşağıdakı *vəzifələr* müəyyənləşdirilmişdir: Qloballaşma prosesinin sosial-mədəni dəyərlərə təsirini araşdırmaq; Sosial-mədəni dəyərlərin xüsusiyyətlərini araşdırmaq; Dəyərlərin transformasiyasının nəticəsini və yeni sosiomədəni məkanın özəlliklərini müəyyənləşdirmək.

Tədqiqat metodları və metodologiyası. Tədqiqat struktur-funksional və müqayisəli təhlil metodlarına əsaslanaraq aparılmışdır.

Problemin araşdırılma dərəcəsi. mövzuya dair bir sıra xarici və yerli

tədqiqatçıların əsərləri nəzərdən keçirilmiş və onlardan bəzilərinə istinadlar edilmişdir. Qlobalaşmanın sosial-mədəni dəyərlərə təsirini E.V. İlenkov, P.A.Balyuta, Y.M. Lotman, A.Leypxart, S.V.Lurye, N.A.Kozloves, D.Hume, J.Bentam və digər alimlər araşdırmışlar. Mövzu ilə ilgili Azərbaycan ailmlərinin də fərqli baxıları vardır, məsələn , Ə.Abasov, Ə.Abbasov, S.Xəlilov, R.Əzimova, K.Əzimov, Z.Hacıyev, R.Həsənov, İ.Məmmədzadə, A.Mustafayev, İ.Rüstəmov, Y.Rüstəmov, R.Aslanova və digərləri bu mövzunu tədqiq etmişlər.

*Elmi yenilik.*Məqalədəqloballaşma şəraitində sosial-mədəni dəyərlərin transformasiyasının nəticələri araşdırılmış və yeni sosiomədəni məkanın özəllikləri açıqlanmışdır. Qeyd olunur ki, qloballaşma prosesi fərdin sosial-mədəni dəyərləri mənimsəməsi üçün yeni tendensiyalar formalaşdırır. Qlobal sosiomədəni proseslər nəticəsində dəyərlərin transformasiyası baş verir və bu da yeni sosiomədəni məkanın formalaşmasını şərtləndirir.

*Nəticələr.*Bu araşdırma çərçivəsində qloballaşma prosesinin sosial-mədəni dəyərlərə təsiri və onun doğurduğu nəticələri təhlil etməyə çalışdıq. Belə bir qənaətə gəldik ki, dəyərlər insanların öz davranışlarının məqsəd və normaları barəsində ümumiləşdirilmiş bir təsəvvürüdür. Öz dövrünün sosial-mədəni dəyərlərini mənimsəmiş insanların yaşadığı mühitə uyğun olan konkret davranış nümunələri və münasibətlər tipi formalaşır. Buradan belə nəticə hasil olur ki, sosial-mədəni dəyərlər fərd-cəmiyyət münasibətlərində, fərdin sosiallaşmasında, fərdin cəmiyyətə inteqrasiya olmasında mühüm rol oynayır. Həmçinin, qloballaşma şəraitində dəyərlərin özünün də qlobal təsirlərdən kənar qalmadığı və dəyərlər transformasiyasının qaçılmazlığı aydın olur. Müasir sosiomədəni məkan fərdin davranışlarının, onun fəaliyyət istiqamətlərinin və maraqlarının formalaşmasına çox güclü təsir edir. Həmçinin, yeni sosiomədəni məkan fərdlərarası əlaqələrin yaranmasında və biliklərin sürətli ötürülməsində böyük imkanlar vardır.

Açar sözlər: qloballaşma, sosial, mədəni, dəyərlər, transformasiya.

Агаселим Шамиль оглу Гасанов

д.ф.по филос., доцент, в.н.с.

отдела социальная философия и
экологические проблемы ИФС НАНА

Адрес: AZ1073, Азербайджан, Баку, просп. Г. Джавида, 31.

Тел: +994505182298

E-mail: aghasihasanli@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3391-6843>

ТРАНСФОРМАЦИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Резюме

Цель статьи. Цель статьи состоит в изучении проблемы трансформации социокультурных ценностей в условиях глобализации. В статье подчеркивается, что социокультурные ценности изменчивы во времени и пространстве, и отмечается формирование нового социокультурного пространства, в частности как результат трансформации ценностей в условиях глобализации. Вместе с тем в статье подчеркивается, что формирование современного социокультурного пространства открывает неоценимые возможности для передачи знаний и усматриваются новые перспективы общественного развития. В заключении исследования отмечается, что формирование личности напрямую зависит от системы социокультурных ценностей. Далее отмечается, что современный мир во многих отношениях утрачивает свои гуманистические основы. Так, в деятельности современного человека доминируют такие направления, как наличие престижа, богатства, собственности, получение власти. К сожалению, такое мышление перевешивает имеющие глобальное значение моральные ценности и приводит человечество к нежелательной черте.

В соответствии с целью исследования были установлены следующие *задачи*: изучение влияния процесса глобализации на социокультурные ценности; изучить специфику социокультурных ценностей; выявление особенностей нового социокультурного

пространства, сформированного в результате трансформации ценностей.

Методы и методология исследования. Исследование проводилось на основе структурно-функционального и сравнительного методов анализа.

Степень исследования проблемы. Были рассмотрены работы ряда зарубежных и отечественных исследователей по данной тематике и на некоторые из них были даны ссылки. Влияние глобализации на социокультурные ценности исследовалось такими учеными, как Э.В. Ильенков, П.А. Балюта, Ю.М. Лотман, А. Лейпхарт, С.В. Лурье, Н.А. Козловец, Д. Хьюм, Дж. Бенгам, в том числе исследованы азербайджанскими учеными А. Абасовым, А. Аббасовым, С. Халиловым, Р. Азимовой, К. Азимовым, З. Гаджиевым, Р. Гасановым, И. Мамедзаде, А. Мустафаевым, И. Рустамовым, Ю. Рустамовым, Р. Аслановой и выдвинуты различные мнения.

Научная новизна. Раскрываются особенности нового социокультурного пространства, сформированного в результате трансформации социокультурных ценностей в условиях глобализации. Отмечается, что процесс глобализации формирует новые тенденции в усвоении индивидом социокультурных ценностей. В результате глобальных социокультурных процессов происходит трансформация ценностей, и это обуславливает формирование нового социокультурного пространства.

Выводы. В рамках данного исследования была сделана попытка проанализировать влияние процесса глобализации на социокультурные ценности и порожденные этим последствия. Было получено заключение о том, что ценности являются обобщенным представлением о цели и нормах человеческого поведения. Конкретные модели поведения и типы отношения формируются в соответствии со средой, в которой люди усвоили социокультурные ценности своего времени. Отсюда следует такой вывод, что социокультурные ценности играют важную роль в отношениях между индивидом и обществом, в социализации индивида, в интеграции индивида в общество. Также очевидно, что в условиях глобализации сами ценности не остаются в стороне от глобального влияния и выяв-

ляется необходимость трансформации ценностей. Современное социокультурное пространство оказывает очень сильное влияние на формирование поведения индивида, направления его деятельности и интересов. Также новое социокультурное пространство создает широкий спектр возможностей для установления межличностных отношений и быстрой передачи знаний.

Ключевые слова: глобализация, социальные, культурные ценности, трансформация.

UDC - 316

Aghasalim Hasanov

Institute of Philosophy and Sociology of ANAS,
leading researcher, PhD in philosophy, associate professor
Address: H.Javid ave.115, Baku, Azerbaijan, AZ 1073
Tel: +994505182298
Email: aghasihasanli@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3391-6843>

TRANSFORMATION OF SOCIO-CULTURAL VALUES IN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION

Abstract

The purpose of the article is to study the problem of transformation of socio-cultural values in the context of globalization. The article emphasizes the nature of the variability of socio-cultural values in terms of time and space. In particular, it is noted that the formation of a new socio-cultural space as a result of the transformation of values in the context of globalization. At the same time, the article noted that the new socio-cultural space creates the invaluable opportunities for the transfer of knowledge and new prospects for social development. In the article notes that, the formation of personality is directly dependent on the system of socio-cultural values. It is further noted that the modern world is losing its humanist foundations in many respects. Unfortunately, such thinking outweighs the moral values of global significance and leads to humanity to an undesirable level.

According to the purpose of the study, some *tasks* were identified:

The study of the influence of globalization on socio-cultural values; Research the characteristics of socio-cultural values; Identify the outcome of the transformation of values and the characteristics of the new socio-cultural space.

*Research methods and methodology.*The research was conducted with structural-functional and comparative analysis methods.

The degree of research of the problem. The scientific works of some foreign and local researchers on the subject have been reviewed and some of them have been references.

The influence of globalization on socio-cultural values has been investigated by E.V. Ilenkov, P.A.Balyuta, Y.M. Lotman, A. Leiphart, S.V. Lurie, N.A. Kozloves, D. Hume, J. Bentham and other scientists. There are various opinions on the subject by Azerbaijani researchers, for instance A. Abasov, A. Abbasov, S. Khalilov, R. Azimova, K. Azimov, Z. Hacıyev, R. Hasanov, I. Mammadzade, A. Mustafayev, I. Rustamov, Y. Rustamov, R. Aslanova and others have been researched this problem.

*Scientific novelty.*In the article, the characteristics of a new socio-cultural space formed as a result of the transformation of socio-cultural values in the context of globalization have been revealed. It is noted that the process of globalization forms new trends for the assimilation of socio-cultural values of the individual. As a result of global socio-cultural processes, there is a transformation of values, which leads to the formation of a new socio-cultural space.

*Conclusions.*In this investigation, we tried to analyze the influence of globalization on socio-cultural values and its consequences. We have come to the conclusion that values are a generalized idea of people about the purpose and norms of their behavior. People who have mastered the socio-cultural values of the time and environment, form specific patterns of behavior and attitudes in accordance with it. It is considered that socio-cultural values play an important role in individual-society relations, in the socialization of the individual, in the integration of the individual into society. It is also clear that values are not excluded from global influences, and that the transformation of values is inevitable in the context of globalization. Modern socio-cultural space has a very strong influence on the formation of an individual's behavior, his activities and interests. Also, the

new socio-cultural space creates more opportunities for the establishment of interpersonal relationships and the rapid transfer of knowledge.

Keywords: globalization, social, cultural values, transformation

Giriş

Qloballaşma prosesi fərdin sosial-mədəni dəyərləri mənimsəməsində və onun cəmiyyətə inteqrasiya olmasında yeni tendensiyalar formalaşdırır. Belə ki, çağdaş dünya bir-biri ilə qarşılıqlı surətdə bağlı olan sosial-mədəni bir məkana çevrilib. Sosial-mədəni məkanda şəxsiyyətin formalaşması, fəaliyyəti və aktivliyi, dəyərləri mənimsəməsi yeni təzahürləri ilə fərqlənir. Daim dəyişməkdə olan sosial-mədəni dəyərlər fərdin sosiallaşmasına, mə-nəvi inkişafına təkan verir. Bu dəyərlər əsasında insanın davranışlarını ni-zamlayan sosial normalar formalaşır. Bu sosial normalar zaman və məkən baxımından dəyişkən olması ilə, həmçinin, insanlar üzərində həm məcburi təsiretmə, həm də könüllü qəbuletmə cəhətlərinin olması ilə səciyyəlidir. Bir sözlə, fərdin sosial-mədəni fəaliyyəti məhz dəyərləri mənimsəməklə müəyyənləşir.

Dəyərlər fərd-cəmiyyət münasibətlərində

Şəxsiyyətə dəyərlər baxımından yanaşma çox qədimlərdən başlayaraq özünü göstərmişdir. Belə ki, hələ qədim Şərq fəlsəfəsində, xüsusilə də Hind və Çin fəlsəfi təlimlərində bu problem irəli sürülmüş və ona fərqli cavablar verilmişdir.

Şəxsiyyətin dəyərlər mövqeyindən mənalandırılması Sofist Protaqorun insanı hər şeyin ölçüsü kimi qiymətləndirməsində, Demokritin insani xeyirxahlıqlar haqqında ideya və müddəalarında, Sokratın praktiki fəlsəfəsində də ifadə olunmuşdur. Dəyərlərə differensial mövqedən yanaşmaq cəhdləri Aristotelin yaradıcılığında özünü göstərmişdir. O bir tərəfdən, öz-öznlüyündə kifayət edən dəyərlərdən (insan, xoşbəxtlik, ədalət və s.) danışır, digər tərəfdən isə göstərirdi ki, dəyərlərin əksəriyyəti nisbi xarakter daşıyır, çünki uşaqlara, qadınlara, kişilərə, o cümlədən xeyirxah insanlara müxtəlif əşyalar eyni dəyərlilik təsiri bağışlamır [Ильенков Э.В. Диалектическая логика, М.: Мысль, 1998, с.179].

Dəyərlər insanların öz davranışlarının məqsəd və normaları barəsində ümumiləşdirilmiş bir təsəvvürdür. Dəyərlər ayrılıqda götürülmüş bir etnosun və bütünlükdə bəşəriyyətin tarixi təcrübəsini və mədəniyyətinin mənə-

sını özündə təcəssüm etdirir, fərdlərin və sosial qrupların davranışını hər insanın şüurunda mövcud olan oriyentirlərlə əlaqələndirir. Məhz bu oriyentirlər əsasında insanların ölkədə baş verən siyasi, iqtisadi və hüquqi transformasiyalara nisbətdə konkret davranış və ümumi sosiomədəni münasibətlər tipi formalaşır. Dəyərlər fərd-cəmiyyət münasibətlərində mühüm rol oynayır və modernləşmənin qlobal bir proses olduğunu nəzərə alsaq, onda dəyərlərin də göstərilən təsirlərdən kənar qalmadığı məlum olur.

Sosial-mədəni dəyərlər istənilən mədəni sistem çərçivəsində təzahür edə bilər. Bu amilin iki ziddiyyətli qütbü mövcuddur. Bir tərəfdə mədəni mirasa neqativ münasibət mühiti yaranır, digər tərəfdə isə mənəvi böhranın qarşısını ala biləcək yeni dəyərlər formalaşır [Балюта П.А. Дизайн в культурном пространстве: автореф. дис. ... канд. филос. наук: спец. 09.00.13 – философская антропология, философия культуры. Омск, 2016, с.20].

Müasir cəmiyyətdə mənəvi-etik paradıqmaların dəyişilməsi və ya əvəzlənməsi, dəyərlərin fərdi və ictimai səviyyədə yenidən dərk edilməsi müşahidə olunmaqdadır. Həqiqətən bu gün dəyərlərin yenidən nəzərdən keçirilməsi və yeni dəyərlər sisteminin formalaşması göstərir ki, müasir dünya keçid dövrünü yaşamaqdadır. Hazırda bir çox regional, mill dəyərlər qlobal proseslərin birtərəfli təsirinə məruz qalırlar və bu da adekvat şəkildə milli mədəniyyətlərdə yeni inkişaf meyillərinin yaranmasına səbəb olur.

Qloballaşma prosesinin təsiri ilə mədəniyyətdə müxtəlif istiqamətli proseslər və dəyişikliklər müşahidə olunmaqdadır.

Hazırda sosiomədəni dəyişikliklərin dinamikası bir sıra müxtəlif istiqamətli və bir-birini inkar edən proseslərlə - qlobal mədəniyyətin (kütləvi, şəbəkə) formalaşması və onu inkar edən proseslərlə - təcrid olunma, qədim dini və mədəni ənənələrin bərpa olunmasına cəhdlər; müxtəlif mədəniyyətlərin qarşılıqlı təsir prosesləri (hibridləşmə) - təsvir olunur [Əzimova R. İnsan potensialı insan kapitalının fundamental əsası kimi. Həyat sosiologiyası. Sosioloji və sosial psixoloji problemlər (III buraxılış). Bakı, «Təknur», 2014, s.8-9].

Müasir şəraitdə dil, mədəni ənənələr, normalar, rituallar və adətlərin transformasiyası mədəniyyətlərin qarşılıqlı əlaqəsinin obyektiv nəticəsi kimi qiymətləndirilə bilər. Bu cür dəyişikliklər milli mədəniyyət sistemlərinə təsir etsə də onun dağılmasına səbəb olmur. Hazırda Qərblə Şərq arasında mədəni-sivilizasion fərqlər mövcud olmaqda davam edir və bu fərqlər çox

aydın şəkildə nəzərə çarpır. Bunlara baxmayaraq, mədəni-sivilizasion birliklər daxilində transformasiyalar bu gün də davam etməkdədir.

Hibridləşməyə yönəlmiş meyillər dialoqa hazır olmağı və perspektivdə Qərblə Şərqi sintezini nəzərdə tutan bir mədəniyyət modelinin formalaşmasını nəzərdə tutur. Bəzi tədqiqatçıların fikrincə hibridləşmə fərqli mədəniyyətlər arasında qarşılıqlı dialoq üçün daha pozitiv mühit yaradır. Çoxlu sayda sinkretik mədəniyyət formalarının yaranmasına təkan verən hibridləşmə yad mədəniyyətin öyrənilməsi və dəyişilməsi yolunda başlanğıc mərhələ kimi qiymətləndirilə bilər. Məsələn, tədqiqatçı Y.M.Lotmanın fikrincə, yeni mənaların mənimsənilməsi, semantik sahənin zənginləşməsi prosesi, qəbul edilən mədəniyyət tərəfindən özünün sistemyaradıcı keyfiyyətlərinin itirilməsinə gətirib çıxarmır [Лотман Ю. М. Семносфера. - Искусство-СПБ, 2010,с.272].Mədəni hibridləşmə prosesinin neqativ tərəfi milli mədəniyyətin qarşılıqlı təsir nəticəsində aradan çıxması ehtimalı ilə bağlıdır. Lakin , qloballaşma şəraitində milli mədəniyyətlərin tamamı ilə məhv olması halı hələ ki müşahidə olunmur.

Kütləvi mədəniyyətin təşəkkül tapması cəmiyyətdə sosiallaşma proseslərinin məzmununu qlobal xarakterli fenomenlərlə zənginləşməsini şərtləndirdi. Mədəniyyətin kütləvi formaları müasir cəmiyyətlərin əksəriyyətində həyata vəsiqə almış, mədəni innovasiyalann yaranması və yayılması prosesinin ayrılmaz tərkib hissəsi olmuşdur. Qlobal mədəni prosesin stereotip xarakter daşması, təzahür və təbii formalarının cəlbədiciliyi, dinamik intensivliyi bəşəriyyətin mədəni yaradıcılıq nümunələrinin geniş yayılmasına şərait yaradır. Məsələ burasındadır ki, bu imkanı - həm həqiqi mədəniyyət nümunələrinə, həm də bu dəyərləndirmədən çox uzaq olan proses və istiqamətlər də əldə edir. Həm müsbət, həm də mənfi təzahürlər eyni miqyas və həcmdə yayıla bilər [Aslanova R. Yeni mədəniyyət məkanına inteqrasiya. Bakı, Nurlan, 2007,s.42].

Qloballaşma prosesinin milli-mənəvi dəyərlərə də təsiri danılmazdır. Belə şəraitdə ümumbəşəri dəyərləri əxz etməklə yanaşı özünün tarixi-mədəni keçmişindən gələn milli-mənəvi dəyərləri, ənənələri qorumaq da vacib məsələdir. Lakin çağdaş şəraitdə özünəməxsusluğu saxlamaq naminə qapalı cəmiyyət olaraq qalmaq ümumi inkişafın ləngiməsi və dünyadan təcrid olunma ilə nəticələnə bilər.

Qloballaşma şəraitində dünya birliyinə inteqrasiyanı sürətləndirmək

üçün demokratikləşmə, hüquqi dövlət və vətəndaş cəmiyyəti quruculuğu prosesinin kerçəkləşdirilməsi inkişaf etməkdə olan ölkələr üçün vacib amillərdir. Hər bir ölkənin tarixən qazandığı və yaratdığı milli ənənələri, spesifik xüsusiyyətləri yeniləşmə ilə sıx uzlaşma şəraitində inkişaf etməlidir. Milli özünəməxsusluğu qorumaq dünyadan təcrid olmaq anlamına gəlməməlidir, həmçinin, dünyaya açıq olmaq inkişafın əsas şərtlərindən biridir.

Beləliklə, qloballaşma şəraitində cəmiyyət həyatında baş verən keyfiyyət və kəmiyyət dəyişikliklərinin fərdlərə təsiri şübhəsizdir. Lakin, fərdlər yeni dəyərləri ya qəbul edir, ya rədd edir, ya da ki öz şəxsi maraqlarından çıxış edərək ona uyğunlaşırlar. Əmtəə-bazar münasibətlərinin hökmranlıq etdiyi bir şəraitdə insan həyatının mənasını müəyyənləşdirən dəyərlər deqredasiyaya məruz qalır.

Müasir cəmiyyətdə insan həyatının mənasını formalaşdıran dəyərlərin deqredasiyası ciddi problemə çevrilir və onun həllinə nail olmaq heç də asan deyildir. Bu cür neqativ təsirlərə məruz qalan insanlar narkomaniya, cinayətkarlıq və s. kimi deviant davranışlara meyl edirlər.

Sosial mühitin bazar münasibətlərinin təsiri altında dəyişilməsi dəyərlər siteminə öz mənfi təsirini göstərir. Bu mənəvi aşınmalar fərdlərin davranışlarında təzahür edir. Belə ki, mənəvi aşınmaya məruz qalan ayrı-ayrı fərdlərin öz məqsədlərinə çatmaq üçün qeyri-qanuni və ya qeyri-əxlaqi davranışları artmağa başlayır. Bu cür ziddiyyətli sosial mühitdə şəxsiyyət davamlı olaraq uyğun davranış formalarının axtarışında olur.

Fərdin və ya sosial qrupun fəaliyyətinin formalaşmasının əsasını onların sadıq qaldığı dəyərlər sistemi təşkil edir. Lakin hər bir fəaliyyətin əsasında universal olan dəyərlər əsas götürülməlidir. Məsələn, təbiətin su, torpaq, hava və günəş enerjisi kimi mühüm baza dəyərləri hər bir insan üçün əsasdır. Deməli, universal dəyərlər ümumbəşəri əhəmiyyət daşıyır və buna görə də hər bir fərdi, ictimai davranış və fəaliyyətlərdə nəzərə alınmalıdır.

Müasir dünya bir çox aspektlərdə öz humanist əsaslarını itirir. Belə ki, müasir insanın fəaliyyəti daha çox nüfuz, pul, mülkiyyət, hakimiyyət əldə etmək kimi istiqamətləri əhatə edir. Təəssüf ki, belə bir düşüncə global əhəmiyyət daşıyan digər problemləri üstələyir və bəşəriyyəti təhlükəli həddə gətirib çıxarır.

Yeni sosiomədəni məkanda dəyər amili

Müasir insanın dünyagörüşü istehsal və faydalı iş əmsalından daha

çox istehlak strategiyasına istiqamətlənmişdir. Əvvəlki dövrlərlə müqayisədə indi bu istehlak kultu müasir insanın həyat tərzini ciddi şəkildə dəyişmişdir. Müsiri cəmiyyətdə istehlak fenomeni təkcə onun funksional sərhədləri ilə məhdudlaşmır, həmçinin, insanın həyat tərzini, dəyərlərə olan münasibətini dəyişdirir. Belə bir məqamı da qeyd etmək yerinə düşərdi ki, daha çox istehlakçı olan cəmiyyətlərdə rəqabət təkcə istehsalçılar arasında deyil, həmçinin, istehlakçıların da arasında baş verir. İstehlak prosesində şəxsiyyət başqalarından geri qalmamağa, həmçinin kütlə daxilində “əriməməyə” çalışır.

Yeni sosiomədəni məkan müasir insan qarşısında bir sıra tələblər qoyur. Beynəlxalq münasibətlərin genişlənməsi, mədəniyyətlər arasındakı dialoqun intensiv xarakteri şəxsiyyətdən xarici dil bilməsini, kommunikativ və mədəni əlaqələrə hazır olmasını tələb edir. Çünki, sosiomədəni məkanın inkişafı yeni ideyaların və innovasiyaların yaradılması ilə sıx bağlıdır. Öz dövrünün elmi-texniki yeniliklərini, dəyərlərini mənimsəməyən fərd tədricən sosial-mədəni mühitin fəal aktoruna çevrilir.

Hazırda Azərbaycanın qloballaşma layihəsinin əsasını ölkə iqtisadiyyatının qlobal iqtisadiyyata, Avropa və Avroatlantik siyasi və mədəni məkanına tədricən inteqrasiya olunması və həyatın bir çox sahələrinin qərb standartlarına uyğun vəziyyətə gətirilməsi təşkil edir. Liberalizm və demokratiya prinsiplərinin reallaşdırılması bu gün Azərbaycan üçün həm daxili, gəm də xarici təlabatlardan doğur. Liberal siyasət daxili bazarın transmilli kapital üçün açıq elan edilməsini, dövlət sektorunun özəlləşdirilməsini tələb edir. Lakin burada təbii və dövlət ehtiyatlarının rəşional istifadəsi vacibdir, çünki onların tükənməsi ölkədə iqtisadi və sosial-siyasi sabitliyi poza bilər. Postsovet dövrünü yaşayan əksər ölkələr kimi Azərbaycanda uğurlu modernləşmə prosesinin aparılması alternativsiz yoldur.

Azərbaycanda modernləşmə islahatlarından bəhs edərkən ənənəvi milli, dini dəyərlərlə müasir dünyəvi baxışların radikal ziddiyətdə olmadığını qeyd edə bilərik. Amerika politoloqu Arend Leyphartın sözləri ilə desək, postsovet Azərbaycanı bu gün iki qütb – modernləşmə və ənənəçilik arasında qalmış “çoxtərkibli cəmiyyəti”, fraqmentə olunmuş sosisumu xatırladır [Лейпхарт, 1992, с.8].

İslam dəyərləri cəmiyyətdə üfüqi münasibətlərin qaydaya salınması, sovet ideologiyasından qalma avtoritarizmi aradan qaldırmaq, gənc nəslə əsl

vətənpərvərlik ruhunda tərbiyə etmək, ölkədə yaşayan bütün xalqları birləşdirə bilmək, dini dözümlülük və konfessiyalararası razılıq yaratmaq üçün kifayət qədər potensiala malikdir. Eyni zamanda mövcud şəraitdə müsəlmanların ənənəvi şüurun qalıqlarını aradan qaldırması, siyasi və iqtisadi həyatda bərabər əsasda iştirak etmək imkanı əldə etmək məsələsi mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Mədəni-sivilizasiya kontekstində azərbaycanlılar özlərini müsəlman kompleksinə əsaslanan islam sivilizasiyasının bir hissəsi hesab edirlər. Azərbaycanın müstəqillik əldə etdiyi vaxtdan “islam dirçəlişi” prosesinə cəlb olunmasına baxmayaraq, burada həmin proses milli-dövlətçilik vəzifələrinə və dövlət quruculuğu prosesinə tabedir. Bu cür simbioz bütün ziddiyətliklərinə baxmayaraq ciddi problemlər yaratmır. Kütləvi konfessional-mədəni fundamentalizmin Azərbaycan üçün arzuolunmaz oriyentir olmasına baxmayaraq, dövlətin siyasətinin düzgün aparılmadığı təqdirdə hadisələrin gərgin ssenari ilə inkişafını heç də istisna etmək olmaz.

Bu gün Azərbaycan tolerantlığı, multikulturalizmi dəstəkləyən ölkə kimi çıxış edir. Lakin mədəniyyət və şüur bütün insan potensialının aktivləşdirilməsinə və inkişafına, maddi və mənəvi rifaha yönəldiyi halda xalqa nailiyyət qazandıra bilər. Bu prosesdə mühüm rol şəxsi şüurun daşıyıcıları oynamalıdırlar və S. Luryenin qeyd etdiyi kimi, onlar cəmiyyətin digər üzvlərinin dəyərlər istiqamətinə təsir etmək imkanına malik olmalıdırlar [Лурье С.В. Метаморфозы традиционного сознания (Опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применения к анализу исторического и этнографического материала). СПб. 1994, с.74]. Onlar milli identikliyin transformasiyasının nəticələrini düzgün qiymətləndirməli və azərbaycanlılar üçün hansı ənənəvi dəyərlərin aparıcı rol oynamasını və onlardan hansının liberal mədəniyyətlə effektiv çulğalaşması üçün vacib olduğunu müəyyənləşdirməlidirlər. Bu işdə ziyahların vəzifəsi daha çox aktual olan sosial, iqtisadi və digər problemlərin həllinə kömək edən prinsip və dəyərlərin seçilib öyrənilməsindən ibarətdir. Dəyərlərin yenidən süzgəcdən keçirilməsi yalnız dəyərlərin və maraqların toqquşması və sonrakı perspektivlərin müəyyən edilməsi yolu ilə mümkündür.

Müasir Azərbaycanda modernləşmə ilə əlaqədar islahatların əsası kimi vətəndaşların əksər hissəsinin siyasi həyatda, işgüzar münasibətlərdə, təhsil və d. sahələrdə Qərb standartlarını qəbul etmək istəyini hesab etmək

olar. Bu da Qərb ölkələrində liberal azadlıqların, vətəndaş cəmiyyətinin, hüquqi dövlətin inkişaf səviyyəsi ilə bağlıdır. Azərbaycanı modernləşmə islahatlarının uğurlu həyata keçirilməsi üçün siyasi, iqtisadi və s. sahələrdə azadlıqların genişlənməsinə çalışmaq lazımdır.

Beləliklə, qloballaşma şəraitində keçid dövrünü yaşayan ölkələrin uğurlu modernləşmə həyata keçirməsi lideral-demokratik islahatların aparılmasından kifayət qədər asılıdır. Lakin bu prosesdə təkcə dövlət deyil, cəmiyyət də fəal olmalıdır. Çünki, islahatların effektivliyi cəmiyyətin özünün fəallığından və potensialından asılıdır. Bununla belə, dövlət institutları da az əhəmiyyət kəsb etmir, çünki güclü sosial-iqtisadi bazaya malik olan dövlət cəmiyyətin bütün sahələrində yarana bilən problemləri aradan qaldıra biləcək iqtidarındadır. Ona görə də siyasi və sosial-iqtisadi islahatlar sosisumun dəyişilməsi və vətəndaş cəmiyyəti təşkilatlarının siyasi çəkisinin artırılması ilə paralel aparılmalıdır.

Sonda onu da qeyd etmək ki, modernləşmə bir Qərbi Avropa layihəsi olub, dünya ölkələrini Qərb modelinə uyğunlaşmağa çağırır. Son dövrdə avropasentrist modernləşmə nəzəriyyəsi bir sıra tədqiqatçılar tərəfindən tənqid atəşinə tutulur və bunun əvəzinə polisentrizm ideyası irəli sürülür. Bu fikir onunla əsaslandırılır ki, dünya inkişafının yeni global meyilləri şəraitində (məsələn, oriyentalizm, avroasiyalıq və s.) hər bir sivilizasiya öz unikalığı və tarixi təcrübəsi ilə fərqlənir və ona məxsus olan xalqların özündəki yolu ilə inkişaf etməlidir [Козловец Н.А. Европоцентризм как идеологический феномен и общественно-политическая практика. «Евразийство и мир», 2018/1, с.35-48]. Polisentrizm ideyasının Azərbaycan üçün əhəmiyyəti böyük ola bilər. Maarifçilik, ADR və SSRİ-nin süqutundan sonrakı milli oyanış şəraitində irəli sürülən ideyalar Azərbaycan xalqını öz unikallığını qoruyub saxlamağa və öz tarixi təcrübəsindən bəhrələnmək inkişaf etməsini təmin edir.

Nəticələr

Bu araşdırma çərçivəsində qloballaşma prosesinin sosial-mədəni dəyərlərə təsirinin doğurduğu nəticələri təhlil etməyə çalışdıq. Nəticə olaraq belə bir qənaətə gəldik ki, dəyərlər insanların öz davranışlarının məqsəd və normaları barəsində ümumiləşdirilmiş bir təsəvvürüdür. Dəyərlər ayrılıqda götürülmüş bir etnosun və bütünlükdə bəşəriyyətin tarixi təcrübəsini və mə-

dəniyyətinin mənasını özündə təcəssüm etdirir. Öz dövrünün sosial-mədəni dəyərlərini mənimsəmiş insanların yaşadığı mühitə uyğun olan konkret davranış nümunələri və münasibətlər tipi formalaşır. Buradan belə nəticə hasil olur ki, sosial-mədəni dəyərlər fərd-cəmiyyət münasibətlərində, fərdin sosi-allaşmasında, fərdin cəmiyyətə inteqrasiya olmasında mühüm rol oynayır. Həmçinin, qloballaşma şəraitində dəyərlərin özünün də qlobal təsirlərdən kənar qalmadığı və dəyərlər transformasiyasının zəruriliyi məlum olur.

Beləliklə, qloballaşma prosesi dünyaya yenidən baxmağı, dəyərləri yenidən nəzərdən keçirməyi zəruri edir. Qlobal proseslərin nəticəsi olaraq dəyərlərin transformasiyası baş verir və bu da yeni sosiomədəni məkanın formalaşmasını şərtləndirir. Müasir sosiomədəni məkan fərdin davranışlarının, onun fəaliyyət istiqamətlərinin və maraqlarının formalaşmasına çox güclü təsir edir. Həmçinin, yeni sosiomədəni məkan fərdlərarası əlaqələrin yaranmasında və biliklərin sürətlə ötürülməsində geniş imkanlar açır. Digər tərəfdən isə müqayisəli təhlilə əsaslanaraq belə bir nəticəyə gəlinmişdir ki, müasir dünya bir çox aspektlərdə öz humanist əsaslarını itirirməkdədir. Belə ki, müasir insanın fəaliyyətində daha çox nüfuz, sərvət, mülkiyyət, hakimiyyət əldə etmək kimi istiqamətlər dominantlıq təşkil edir. Mənəvi dəyərlərin deqredasiyasına yol açan belə bir düşüncə isə bəşəriyyət üçün arzuolunmaz durum yaratmaqdadır.

Qaynaqlar:

1. Ильенков Э.В. Диалектическая логика, М.: Мысль, 1998.
2. Балюта П.А. Дизайн в культурном пространстве: автореф. дис....канд. филос. наук: спец. 09.00.13 – философская антропология, философия культуры. Омск, 2016.
3. Əzimova R. İnsan potensialı insan kapitalının fundamental əsası kimi. Nəyat sosiologiyası. Sosioloji və sosial psixoloji problemlər (III buraxılış). Bakı, «Təknur», 2014.
4. Лотман Ю. М. Семиосфера. - Искусство-СПБ, 2010.
5. Aslanova R. Yeni mədəniyyət məkanına inteqrasiya. Bakı, Nurlan, 2007.
6. Лейпхарт А. Многосоставные общества и демократические режимы. Полис. 1992, № 1.
7. Лурье С.В. Метаморфозы традиционного сознания (Опыт разра-

ботки теоретических основ этнопсихологии и их применения к анализу исторического и этнографического материала). СПб. 1994.

8. Козловец Н.А. Европоцентризм как идеологический феномен и общественно-политическая практика. «Евразийство и мир», 2018/1.

References:

1. İlyenkov E.V. Dialekticheskayalogika. M.: Mysl. 1998.
2. Balyuta P.A. Dizayn v kulturnom prostranstve: avtoref. dis....kand. filos. nauk: spets. 09.00.13 – filosofskaya antropologiya. filosofiya kultury. Omsk. 2016.
3. Ezimova R. İnsan potensialı insan kapitalının fundamental əsası kimi. Həyat sosiologiyası. Sosioloji və sosial psixoloji problemlər (III buraxılış). Bakı, «Təknur», 2014.
4. Lotman Y. M. Semiosfera. - Iskusstvo-SPB. 2010.
5. Aslanova R. Yeni mədəniyyət məkanına inteqrasiya . Bakı, Nurlan, 2007.
6. Leypkhart A. Mnogosostavnyye obshchestva i demokraticheskiye rezhimy. Polis. 1992. № 1.
7. Lurye S.V. Metamorfozy traditsionnogo soznaniya (Opyt razrabotki teoreticheskikh osnov etnopsikhologii i ikh primeneniya k analizu istoricheskogo i etnograficheskogo materiala). SPb. 1994.
8. Kozlovets N.A. Evropotsentrizm kak ideologicheskij fenomen i obshchestvenno-politicheskaya praktika. «Evraziystvo i mir». 2018/1.

Həcər İmanqulu qızı Abdallı
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu, a.e.i.,
f.f.d., dosent
Ünvan: Azərbaycan, Bakı, H.Cavid 31
Tel: +994556360568
e-mail: aqsin37@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1305-6184>

MÜASİR AİLƏLƏRDƏ DƏYƏRLƏRİN QORUNMASININ ZƏRURİLİYİ

Xülasə

Məqsəd və vəzifələr. Məqalədə Azərbaycan ailəsində mənəvi dəyərlərin qorunması məsələsi tədqiq edilir. bildirilir ki, ailənin sağlam və möhkəm olması üçün dəyərlər qorunub saxlanmalı, və nəsildən-nəslə ötürülməlidir. eyni zamanda məqalədə qeyd olunur ki, müasir dövrdə baş verən qlobal proseslər, informasiya-kommunikasiya texnologiyaları ailələrin davamlı olmasına təsir göstərir. Yad elementlərin mədəniyyətə daxil olması nəticəsində bəzi neqativ hadisələr baş verir. Bunun baş verməməsi üçün milli dəyərlər hifz olunmalı, ailəyə təsir edən kənar dəyərlər ətraflı öyrənilməlidir. Belə ki, xalqın milli-mənəvi dəyərlərinə uyğun gəlməyən yeni dəyərlər kənarlaşdırılmalıdır. Məqalədə erkən nigah, boşanmaların sayının atması problemi, milli mentalitetimizə zidd olan məişət zorakılığı məsələlərinə münasibət bildirilir. Bildirilir ki, müasir dövrdə Azərbaycanda ailələrin davamlı olması, burada mənəvi dəyərlərin qorunması sahəsində dövlət səviyyəsində zəruri tədbirlər həyata keçirilir, qeyri-hökumət təşkilatları da bu istiqamətdə mühüm işlər görürlər. Məqalədə əsas məqsəd yeni şəraitdə ailə münasibətlərinə təsir edən amilləri araşdırmaqdan ibarətdir.

Metodologiya. Araşdırma zamanı sistem yanaşma və müqayisəli təhlil metodundan istifadə edilmişdir.

Problemin işlənmə dərəcəsi. Azərbaycanda ailə və ailə münasibətlərinin tədqiqinin bəzi məsələləri bir sıra tədqiqatçıların əsərlərində öz əksini tapmışdır: R.Babayeva, M.Atakişiyeva, H.Quliyev, Ə.Əhmədov, Q.Qeybulayev, A.Sadıqov, A.Əlizadə, Ş.Salehov, G.Seyidova, M.Cəbrayılova,

A.Trofimova, Q.Qədirzadə, N.Quliyeva, M. Paşayeva və başqaları. Bununla yanaşı, bir sıra şair və mütəfəkkirlərin əsərlərini etnoqrafik baxımdan tədqiq edən müəlliflərin də tədqiqatlarında ailə məişəti məsələləri qismən də olsa yer almışdır. Buna misal olaraq Nizami Gəncəvinin, Yusif Vəzir Çəmənəminlinin, Cəlil Məmmədquluzadənin, C.Cabbarlının, Həsən bəy Zərdabının yaradıcılığını və s. etnoqrafik baxımdan tədqiq edərkən təsvir olunan ailə məsələlərinə müraciət etmələrini göstərmək olar. Bununla bərabər şifahi xalq yaradıcılığı nümunələri də, həmçinin etnoqrafik tədqiqat obyektinə çevrilmiş və məhz burada orta əsrlərin ailə məsələlərinə müəyyən qədər yer verilmişdir. Qeyd edək ki, tədqiqatçı-alim Q.Qeybullayevin «Azərbaycanlılarda ailə və nikah» əsərinin (I və II cildə) orta əsr şairlərinin əsərlərinə müəyyən dərəcədə toxunulmuş, şifahi xalq yaradıcılığı nümunələrindən də lazımınca istifadə edilmişdir.

Elmi yenilik. Ailə münasibətlərinə mənfi təsir edən yeni səbəblərin üzə çıxarılması, onların aradan qaldırılması yollarının göstərilməsini məqalənin elmi yeniliyi kimi qəbul etmək olar.

Nəticə və təkliflər. Ailələri qorumaq üçün tarixən varislik əsasında bizə verilmiş dəyərlərə sadıq qalaraq, ailə dəyərlərimizi gələcək nəsillərə ötürməliyik.

Açar sözlər: ailə, cəmiyyət, dəyər, mənəvi dəyərlər, ailə münasibətləri, din, hüquq

Хаджар Иманкулу гызы Абдаллы

вед.н.с. ИФС НАНА

д.ф.по филос., доцент

Адрес: Баку, Азербайджан, пр.Г.Джавида 31

Tel: +994556360568

e-mail: aqsin37@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1305-6184>

НЕОБХОДИМОСТЬ ЗАЩИТЫ ЦЕННОСТЕЙ В СОВРЕМЕННЫХ СЕМЬЯХ

Резюме

Цель и задачи. В статье исследуется защита нравственных ценностей в азербайджанской семье. Говорят, для того, чтобы семья была здоровой и крепкой, необходимо сохранять ценности и передавать их из поколения в поколение. В статье отмечается, что глобальные процессы, происходящие в наше время, информационно-коммуникационные технологии влияют на устойчивость семей. В результате внедрения в культуру посторонних элементов происходят некоторые негативные события. Чтобы этого не произошло, необходимо защищать национальные ценности и детально изучать внешние ценности, влияющие на семью. Новые ценности, не соответствующие национальным и нравственным ценностям людей, должны быть удалены. В статье обсуждается проблема ранних браков, проблема увеличения количества разводов и домашнего насилия, что противоречит нашему национальному менталитету. Отмечается, что в наше время на государственном уровне принимаются необходимые меры для обеспечения устойчивости семей в Азербайджане, защиты нравственных ценностей. Неправительственные организации проводят важную работу в этом направлении. Основная цель данной статьи - изучить факторы, влияющие на семейные отношения в новой среде.

Методология. В исследовании использован системный подход и метод сравнительного анализа.

Научная новизна. Раскрытие новых причин, негативно влияю-

щих на семейные отношения, и способов их устранения является научной новизной статьи.

Степень исследования проблемы. Некоторые вопросы изучения семьи и семейных отношений в Азербайджане отражены в трудах ряда исследователей: Р. Бабаевой, М. Атакишиева, Х. Гулиева, А. Ахмадова, Г. Гейбуллаева, А. Садыгова, А. Ализаде, Ш. Салехова, Г. Сеидова, М. Джабраилова, А. Трофимова, Г. Гадирзаде, Н. Гулиева, М. Пашаева и других. При этом в исследованиях авторов, изучавших творчество ряда поэтов и мыслителей с этнографической точки зрения, хотя бы частично включены вопросы семейной жизни. Например, этнографическое исследование произведений Низами Гянджеви, Юсифа Вазира Чаманзаминли, Джалила Мамедгулузаде, Дж. Джаббарлы, Гасан бека Зардаби и других, может быть использовано для понимания описанных семейных проблем. В то же время образцы устного народного творчества также стали объектом этнографических исследований, и именно здесь семейным вопросам средневековья было уделено определенное место. Следует отметить, что произведения средневековых поэтов в труде исследователя-ученого Г. Гейбуллаева «Семья и брак у азербайджанцев» (том I и II) были в определенной степени затронуты, а также использованы образцы устного народного творчества.

Выводы. Чтобы защитить семьи, мы должны передать наши семейные ценности будущим поколениям, оставаясь верными ценностям, которые нам были даны на основе исторического наследия.

Ключевые слова: семья, общество, ценности, моральные ценности, семейные отношения, религия, право.

Hajar Abdally

PhD in philosophy, associate professor,
leading researcher, IPhS of ANAS

Address: H.Javid 31, Baku, Azerbaijan

Tel: +994556360568

e-mail: aqsin37@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1305-6184>

THE NECESSITY OF PROTECTING VALUES IN MODERN FAMILIES

Abstract

The purpose of the article. The article examines the protection of moral values in the Azerbaijani family. It is said that for a family to be healthy and strong, values must be preserved and passed down from generation to generation. At the same time, the article notes that the global processes taking place in modern times, information and communication technologies affect the sustainability of families. As a result of the introduction of foreign elements into the culture, some negative events occur. To prevent this, national values must be preserved, and external values that affect the family must be studied in detail. Thus, new values that do not correspond to the national and moral values of the people must be removed. The article discusses the issues of early marriage, the number of divorces, and domestic violence, which contradicts our national mentality. It is noted that in modern times, necessary measures are being taken at the state level to ensure the sustainability of families in Azerbaijan, the protection of moral values, and non-governmental organizations are doing important work in this direction. The main purpose of this article is to examine the factors that affect family relationships in the new environment.

Methodology. The system approach and comparative analysis method were used during the research.

The degree of research of the problem. Some issues of the study of family and family relations in Azerbaijan are reflected in the works of a number of researchers: R.Babayeva, M.Atakishiyeva, H.Guliyev,

A.Ahmadov, G.Geybullayev, A.Sadigov, A.Alizade, Sh.Salehov, G. Seyidova, M. Jabrailova, A. Trofimova, G. Gadirzade, N. Guliyeva, M. Pashayeva and others. At the same time, in the researches of the authors who studied the works of a number of poets and thinkers from the ethnographic point of view, the issues of family life were included, at least in part. For example, the works of Nizami Ganjavi, Yusif Vazir Chamanzaminli, Jalil Mammadguluzade, J. Jabbarli, Hasan bey Zardabi and others. ethnographic research can be used to refer to the family issues described. At the same time, examples of oral folk art have also become the object of ethnographic research, and it is here that the family issues of the Middle Ages have been given some space. It should be noted that the works of medieval poets in the work of researcher-scientist G. Geybullayev "Family and marriage in Azerbaijanis" (volumes I and II) were touched to some extent, and examples of oral folk art were used.

Scientific novelty. The discovery of new causes that negatively affect family relationships and ways to eliminate them is a scientific novelty of the article.

Conclusions. In order to protect our families, we must pass on our family values to future generations, remaining true to the values we have been given on the basis of historical inheritance.

Keywords: family, society, values, moral values, family relations, religion, law

Giriş

Ailə cəmiyyətdə ən əhəmiyyətli birlik sayılır və hamı tərəfindən bir sosial qrup kimi qəbul edilir. Ailə, üzvlərinin ortaq baxışlarına söykənən və onların bu zəmində fəaliyyətini gərəkli edən birlikdir. O, vahid qayə uğrunda birlikdə var olub çalışan üzvlərin, qohum-əqrəbaların cəmidir, onların yaşayış tərzində ən əhəmiyyətli bir yer tutan təməldir. Ailə daxilində hər kəsin aralarında qarşılıqlı olaraq bölüşdürülmüş özünəməxsus vəzifələri olmuşdur. Onlara hamı tərəfindən bərabər yanaşılması, məsuliyyətli davranma ailənin güclü vəziyyətə malik olmasını təmin etmiş olur.

Ənənəvi Azərbaycan cəmiyyətində ailə verbal surətdə həmişə böyük nüfuza malik olub, lakin qloballaşma, bazar iqtisadiyyatına xas münasibətlərin hegemonluğu şəraitində onun nüfuzu ciddi sarsıntıya məruz qalıb, bu

isə təəssüf doğurmaya bilməz, çünki ailədən, əvvəlki kimi, çox şey asılıdır.

Ailə ənənələrin, keçmiş nəsillərin təcrübəsinin qoruyucusu və ötürücüsüdür. Bir milləti meydana gətirən ünsürlər içərisində ailə birliyi və bütövlüyü önəmli yer tutur. Belə ki, milli mədəniyyətin təməli – milli dil, milli tarix şüuru, vətən sevgisinə və müasir mədəni dünyagörüşünün əsasları məhz ailədə formalaşır.

Qloballaşmanın ailə institutuna təsiri

Hər zaman bizim xalqımız üçün milli ailə dəyərlərimiz çox önəmli olub. Bu gün ölkəmizin inkişafı və müstəqilliyimizin möhkəmlənməsi, milli dəyərlərimizin tam bərqərar olması üçün ailə dəyərləri daim yüksək səviyyədə olmalıdır. Əgər ailə sağlamdırsa, ailə xoşbəxtdirsə yalnız bu halda cəmiyyətimizin inkişafından danışıla bilərik. Belə bir fikir var ki, sağlam ailə güclü dövlətin təməlidir. Biz hər birimiz bilir ki, zaman ailə dəyərlərinə, milli dəyərlərimizə öz təsirini göstərir. Bütün bu təsirlərə baxmayaraq bu gün əsas fundamental dəyərlərimizi qoruyub saxlamağı bacarmaq lazımdır. Təəssüflər olsun ki, indiki zamanda süni təsirlər Azərbaycan ailəsində müəyyən dərəcədə özünü göstərir [Sofiyeva A. Konfrans materialları. Bakı. 2011, s.14].

Ailədə qadın və kişinin rolları, vəzifələri, uşağın dünyaya gətirilməsi, bütün bu məsələlərdə təsirlər özünü göstərir. Bu gün elə bir zamanda yaşayırıq ki, dünyada elə bir sürətli inkişaf prosesləri baş verir ki, geri dönüşü olmayan problemlərə gətirib çıxarır və bunun üçün də bizim üzərimizə həm bir vətəndaş olaraq, həm də dövlət orqanları, qurumları olaraq bir vəzifə qoyur. Təəssüflər olsun ki, ailədə fundamental dəyərlərimizi saxlasaq da müəyyən problemlər digər ölkələrdə olduğu kimi Azərbaycan ailəsindən də yan keçməyib. Bunlardan bildiyimiz kimi erkən nigah problemi, milli mentalitetimizə zidd olan məişət zorakılığı, münasibətlərində anlaşılmaqlıq kimi müəyyən problemlər var. Ümumi götürəndə təəssüflər olsun ki, biz bu gün hətta inkişaf etmiş Qərbi ölkələrinin təcrübəsindən görürük ki, ailə institutu məhv olmaq üzrədir və bu bizim üçün belə demək mümkünsə bir dərs olmalıdır və biz malik olduğumuz milli mənəvi ailə dəyərlərimizi mənfi təsirlərdən qoruyub saxlamalıyıq. Burada kütləvi informasiya vasitələrinin böyük rolu vardır ki, kütləvi informasiya vasitələri ilə bizim fəaliyyətimizdə böyük iş tələb olunur. Çünki bilir ki, müəyyən mənfi təsirlər əsasən kütləvi in-

formasiya vasitələri ilə bizə sirayət edir. [“Ailə.Qadın.Uşaq” jurnalı. 2016, №18, s.113].

Cəmiyyətiizdə və gənclərin tərbiyəsində bu özünü göstərir. Bizim, ümumiyyətlə türk ailəsinin, Azərbaycan ailəsinin əsasını ailədaxili münasibətlərdə böyüklərə hörmət, mədəniyyət, qarşılıqlı hörmət, uşaqların milli-mənəvi ruhda, vətənpərvərlik ruhunda tərbiyə tərbiyə olunması təşkil edir. Önmüzdə duran ən önəmli məqsəd də bu dəyərlərin qorunub saxlanmasıdır.

Tədqiqatçı-alim Roida Rzayevanın fikrincə, “Müasir dövrdə ailə müəyyən transformasiyalar yaşayır, fərd və ailə münasibətləri dəyişir, bu münasibətlər yeni xassələr qazanır. Bu prizmadan dəyərləndirildikdə aşağıdakı müddəaların ardıcıl şəkildə inkişaf etdiyinə əsaslanan düşüncə məntiqinin mövcud olduğunu qeyd edə bilərik:

Ailə bir sistemdir; Şəxsi xüsusiyyətlərdən prinsipial şəkildə fərqlənən xüsusiyyətlərə malikdir;

Bu xüsusiyyətlər dərk olunmazdır və buna görə də ayrı-ayrı şəxslər üçün müəmmalıdır və yaxud anlaşılmazdır, müasir dünyanın tempi bu hadisəni dəstəkləyir;

Sistem və şəxsi prinsiplərin ziddiyyəti mövcuddur və bu bir çox ailə münaqişələrinin əsasını təşkil edir;

Sivilizasiyanın əsəri olan müasir meqapolis ilk növbədə şəxsiyyətin maraqlarına əsaslanır;

Sistem şəklinə olan ailə dəyərləri sivilizasiyanın inkişaf maraqları çərçivəsindən kənar qalırlar;

Ayrı-ayrı şəxslər üçün (ailəsiz) “zamanın nəbzini” tutmaq və onun (yeni müasir meqapolisin) tələblərinə cavab vermək daha asandır;

Şəxs meqapolisi seçir, ailəni isə “nəzərə almır”;

İki güclü olanın ittifaqı yaranır: meqapolis və şəxsiyyət, ailə isə - “üçüncüsü

gərəksizdir” vəziyyətinə düşür;

Və bu sivilizasiyanın müasir inkişafının nəticəsidirsə , onda o, yeni sivilizasiya kimidir?

Lakin ailə sistem olduğu üçün hər zaman anlaşılır olmayan sistem qanunlarına görə yaşayır. Müasir temp, sürətlə dəyişən dünya bizim gücümüzü öz şəxsi qayğılarımıza yönəldərək anlaşılmazlığı daha da artırır. Və ailə - sistem daha da anlaşılmaz olmağa başlayır, bu da o deməkdir ki, və

biraz da yad olmağa başlayır, hətta bəziləri üçün ağır yükə çevrilir. Belə bizim şəxsi, bizə müəyyən dərəcəyə qədər aydın olan prinsiplərimiz sistem prinsiplərilə dərk edilməyən müqisəyə girir.

Sistem və şəxsi prinsiplərin təzadı – bir çox ailə faciələrinin səbəbidir [Rzayeva R. Müasirlik, postmodern və ailə.“Ailə”.Konfrans materialları. Bakı, 2011,s.24-25].

Qloballaşma dövründə Avropada geniş yayılmaqda olan vətəndaş nigahı artıq Azərbaycanda da müəyyən qədər yayılmaqdadır. Qeyd edək ki, vətəndaş nigahı bizim adət-ənənələrimizə və mentalitetimizə uyğun deyil. Digər tərəfdən hüquqi cəhətdən də vətəndaş nigahı cəmiyyətdə davamlı olur. Vətəndaş nigahı zamanı tərəflər ayrıldıqda onların bir-birinə qarşı tələblərinin heç bir hüquqi əsası olmur. Bu hallara Avropada daha çox rast gəlinir. Təəssüf ki, belə hallar Azərbaycanda çoxalıb. Bunun səbəbi müxtəlifdir. Bəziləri bunu qloballaşma prosesinin bizə gətirdiyi bəla hesab edir. Bəzilərinin milli adət-ənənələrimizin məhv olması kimi qiymətləndirir. Artıq bir çox ölkələrdə klassik ailə institutları dağılmaqdadır. Qloballaşmanın ailə institutuna təsiri bizim ölkəmizdə də hiss olunmaqdadır.

Azərbaycan alimi Sakit Hüseynov “Davamlı insan inkişafında ailənin rolu” məqaləsində göstərir ki, adət-ənənəmizə xas olmayan hallar Azərbaycanda da artıq çoxalıb. Lakin səbəbini tam açıqlamamışdır. Yəni, vətəndaş nigahı ilə gənclərin yaşaması və yaxud nigahdan kənar uşağın dünyaya gəlməsi, hətta qızlarımızın əcnəbilərlə ailə qurması. Deyilən bu nöqsanların hamısının səbəbini gənclərlə bağlamaq olmaz. Sadaladıqlarımızın çoxunun günahı valideynlərdədir. Ona görə ki, gənclərlə çox zaman ata-ana razılığa gələ bilmir. Yəni qız oğlan bir-birini sevir, lakin bu cütlük onları qane eləmir və yaxud ailələr arasında razılıq alınmır. Gənclər də məcburən vətəndaş nigahı yolunu seçirlər. Bununla da nigahdan kənar uşaq dünyaya gəlir[Hüseynov S. Davamlı insan inkişafında ailənin rolu. Konfrans materialları. Bakı, 2011 s.57].

Qızlarımızın əcnəbilərlə ailə qurmasına gəldikdə isə, oğlanlar daha yaxşı yaşamaq üçün xarici ölkələrə üz tuturlar və orada da ailə qururlar. Bəs onda gənc qızlar nə etməli? Onlar da məcbur olaraq irqindən asılı olmayaraq ailə qururlar və yaxud Sakit Hüseynov dediyi kimi vətəndaş nigahı ilə yaşayıb uşaq dünyaya gətirirlər. Təki qocalanda tək qalmasınlar. Əlbəttə daha çox nümunə göstərmək olar. Gənclər üçün artıq burada mentalitet əsas

sayılmır.

Bütün dəyişmə prosesləri bütövlükdə Azərbaycan cəmiyyətinin mə-nəvi dəyərlərini özündə ehtiva edən bütün sahələrində, yeni tendensiyaların meydana gəlməsini şərtləndirdi. Sosial həyatda baş verən dəyişiklik ailə institutunun bir çox həyati funksiyalarında öz mənfi təzahürlərini biruzə verməyə başladı. Bu baxımdan sosial-mədəni müstəvidə ailə dəyərləri və ənənələrinin əhəmiyyətinin get-gedə azalması bu problemi aktuallaşdırır.

Ailə ənənəvi dəyərlərin ötürücüsü və qoruyucusu kimi dedikdə, ailə institutu dünyanın hər yerində cəmiyyət əsas təsisatlarından biri kimi insani dəyərlərin, nəsillərin tarixi varisliyinin qoruyucusu və inkişaf meyarı, əbədi dəyəri sayılmışdır. Bəşəriyyət ailəni tarixən hər bir cəmiyyətin əsasını təşkil edən, insanların ən ali, ülvəi və saf duyğularını, nəcib niyyətlərini özündə tə-cəssüm etdirən müqəddəs ittifaq kimi dəyərləndirib [Süleymanov Ə. Azər-baycan ailəsində müasirliyin və ənənəvilərin toqquşması. Konfrans materi-alları. Bakı, 2011, s.21].

Fərd ailədə sosiallaşır, bəşəriyyətə uğurla xidmət etmək üçün zəruri olan keyfiyyətləri əldə edir, təbii fərdiyyətçiliyi aradan qaldırır “başqaları üçün” yaşamağı öyrənir.

Hər bir ailə kiçik dövlətə bənzəyir. Onun da öz adət-ənənəsi, yaşam tərzi, mühiti var. Bu kiçik dövlət içtimai həyatın mədəni və mənəvi səviy-yesinin yüksəlməsinə, inkişafına böyük təsir göstərir. Məhz ona görə də sağlam ailə cəmiyyətinin təməli hesab olunur. Bu baxımdan ailə şəxsiyyəti və cəmiyyəti formalaşdıran mühüm sosial institutdur.

Ailənin cəmiyyətin və dövlətin tərəqqisində oynadığı rolu, mütəfəkkirlər, sosioloqlar da təsdiqləyirlər. Onlar insanın şəxsiyyət kimi yetişmə-sində, sosiallaşmasında xalqın milli-mənəvi keyfiyyətlərinin gələcək nəsillərə ötürülməsində ailəni altqurum hesab edirlər. Amerika sosioloqu Par-sonsun fikrincə, ailə cəmiyyətə qarşı durmur, əksinə, solumun stabilliyini təmin edən altsistemdir: “Ailə digər sosial altsistemlər və strukturlarla mü-nasibətlər qurmaq üçün dəqiq, eyni zamanda, şəxslərə sabitliyin dinami-kasının və integrativ tendensiyaların qorunması istiqamətində təsirli əlaqə-lər yaradır” [Süleymanov Ə. Azərbaycan ailəsində müasirliyin və ənənəvilə-yin toqquşması. Konfrans materialları. Bakı, 2011, s.26].

Fransız sosioloq E.Dürkheyim isə funksionalizmin “atası” kimi ailə həyatında hər bir fərdin roluna diqqət çəkərək, ailəyə aid edilən həmrəylik

və birlik mexanizmlərinin axtarılmasına, qadın və kişinin roluna, birbaşa təsir göstərmişdir[Süleymanlı M. Mədəniyyətdə müasirləşmə probleminə tarixi bir baxış. <http://www.azadtribun.Net> .x 19208. html2008].

Tariximizdə ailə münasibətləri

Xalqımızın tarixi keçmişinin öyrənilməsi məsələsi hələ də öz aktuallığını qoruyub saxlayır. Ailə probleminin hərtərəfli tədqiqi üçün onun yarandığı vaxtdan bu günədək keçdiyi yola nəzər salsaq görürük ki, orta əsrlərdə ailə məişətinin öyrənilməsi bizə onun inkişaf dinamikasını izləmək imkanı verir. Orta əsrlərin ailə məişətinin elmi baxımdan təhlil olunmasının çox böyük əhəmiyyəti vardır.

Orta əsrlərin Azərbaycan ailəsinin vəziyyəti və onun məişət tərzinin ayrıca tədqiqat obyektini kimi etnoqrafik ədəbiyyatda öz həllini indiyədək tapmaması məlumdur. Bunun da bir sıra obyektiv səbəbləri vardır. Belə ki, bəzi mənbələrdə ara-sıra verilən ötəri məlumatlar, şair və mütəfəkkirlərin əsərlərindəki müəyyən təsvirlər nəzərə alınmazsa, bilavasitə bu mövzuya həsr olunmuş ayrıca yazılı mənbə yox dərəcəsinədir. Bəzi tarixi mənbələrdə ara-sıra verilən ötəri məlumatlar isə bir o qədər də qənaətbəxş sayıla bilməz. Mənbələrin verdiyi məlumatların az olmasına baxmayaraq, onlar orta əsrlərdə mövcud olan nikah növlərinin mövcudluğunu və kəbinin əksərən bərabər sosial zümrələr arasında tətbiq olunduğunu təsdiq etməyə imkan verir[Xəlilov N. Ailə tərbiyəsinin bəzi məsələləri. Bakı, 1985, s.83].

Orta əsrlərdə müxtəlif xalqların həyat tərzini haqqında bu dövrdə Azərbaycanda olmuş səyyah, tacir və diplomatlar bir sıra mühüm məlumatlar vermişdir.

Feodal münasibətləri Qərb ölkələrinə nisbətən Şərqdə daha erkən formalaşmağa başlamışdı. Orta əsrlər dövrü Azərbaycan tarixində həm mühüm siyasi, iqtisadi, həm də mədəni hadisələrin baş verməsi ilə müşayiət olunur.

Bütövlükdə orta əsrlər dövründə Azərbaycan yadellilərin çox-saylı hücumlarına məruz qalırdı. Edilən bu hücumlar xalqın mədəniyyətinə ziyan vursa da, onu müəyyən qədər ləngitsə də, tamamilə yox edə bilməmişdir. Onlar xalqın dinini nə dilini, nə adət və ənənələrini, nə də əsrlərlə davam edən mədəniyyətini unudura bilməmişlər. Əksinə, sasanilər və ərəblər zamanı köç edən tayfalar özləri yerli əhali içərisində əriyərək təbii assimilyasiyaya uğramışlar. Yerli əhəlinin məişət və həyat tərzini onların da yaşamına

öz güclü təsirini göstərmişdir. Lakin Azərbaycan ərazisinə orta əsrlərin müxtəlif zamanlarında köçürülərək məskunlaşan bir sıra azsaylı xalqlar özlərinə sığınacaq seçdikləri bölgələrdə kompakt şəraitdə yaşayaraq öz dillərini indiyədək qoruyub saxlaya bilmişlər. Burada xüsusən islam amili mühüm rol oynamışdır. Bu dini qəbul edən xalqların vahid məişət tərzinin çoxdan bəri formalaşması bütün ölkə daxilində onların eyni adət və ənənələrə riayət etməsinə gətirib çıxarmışdı.

İnsanların müxtəlif həyatı əhəmiyyət kəsb edən tələbatlarının ödənilməsinin səviyyəsi, təminat dərəcəsi onların güzəranını əks etdirən aynadır. Bu güzəran bütün dövrlərdə maddi və mənəvi göstəricilərin ölçü meyarının real vəziyyəti ilə bağlıdır. Maddi nemətlərin bolluğu, yaşayış şəraiti, təhsil və mədəniyyətin səviyyəsi və s. məsələlərdən asılıdır. Xalqın güzəranı ilk növbədə cəmiyyətin iqtisadi əsaslarının vəziyyətilə müəyyənləşir. Bu isə təbii və siyasi amillərlə də sıx surətdə əlaqəlidir. Təbiətdə olabiləcək fəlakətlər, orta əsrlərdə müharibələr, ailənin sabit gəlir qaynaqları və s. kimi bütün bu deyilənlər xalqın həyat səviyyəsinin göstəriciləridir. İnkişaf qanunauyğunluqlarına və həyat səviyyəsinə görə müəyyən davranışlar formalaşır. Cəmiyyətin həyat təzi onun müxtəlif dövrlərə uyğun şəkildə sürdürdüyü həyat fəaliyyətinin kompleks təzahürüdür.

Orta əsrlərdə ailə münasibətlərində müəyyən xüsusiyyətlər vardır ki, bu da, hökmdarların və digər yüksək məqam sahiblərinin çox arvad alması, kənz saxlaması, hərəmin mövcudluğu sırf orta əsr gerçəkliyidir. Orta əsr müəllifi Əbu Cəfər Mühəmməd ibn Cərir ət-Təbəri «Tarix ər-rüsul val-mülük» əsərində Babəkin uşaqları və arvadlarının əsir alındığı barədə məlumat vermişdir. Kənzlərin hədiyyə olaraq verilməsi halları orta əsr müəllifləri tərəfindən qeyd edilmişdir.

Orta əsrləri öyrənməklə bu dövrdə ərazisinə olunan təcavüzlərin Azərbaycanda yaşayan xalqların siyasi və iqtisadi həyat tərzilə yanaşı, mədəniyyətinə təsirinin izlərini də görmək mümkündür. Orta əsr şairləri öz əsərlərində hansı dövrü təsvir etdiklərindən asılı olmayaraq zəmanələrinin ailə və ailə məişəti məsələlərini, gündəlik həyatda yaşadıklarını əks etdirmişlər [Qeybullayev Q. Azərbaycanda ailə və nikah (XIX əsr və XX əsrin əvvəlləri). Bakı, Elm, 1994, s.24].

Ailənin nə zaman yarandığını dəqiq söyləmək mümkün deyildir. Onun yaranmağa başladığı zaman neolit və eneolit dövrü təxmin edilir. Bə-

şər tarixinin inkişaf səviyyəsində özünü göstərən iqtisadi, siyasi və mədəni sahədəki mühüm dəyişikliklər ailə məişətinə də sirayət etmişdir. Əsas istehsal sahələrində kişi peşələrinin üstünlüyü (unutmamalıdır ki, bu mərhələdə yığıcılıq da artıq öz əhəmiyyətini itirmişdi), ev təsərrüfatının özündə belə müəyyən bölgünün əmələ gəlməsi tədricən qadınların fəaliyyətini tamamilə ev işlərinə tabe etmişdi. Bu isə, qadınların ictimai mövqeyinə həlledici təsir göstərərək hətta onun alınıb-satılmasına gətirib çıxarmışdı. Ona bir işçi qüvvəsi kimi baxılmağa başlanmışdı. Qızı ərə verərkən onun ailəsi müəyyən işçi qüvvəsini itirmiş olurdu və buna görə də həmin itkinin əvəzinin ödənilməsini tələb edirdi» [Qeybullayev Q. Azərbaycanca ailə və nikah (XIX əsr və XX əsrin əvvəlləri). Bakı, Elm, 1994, s.16].

Patriarxal münasibətlərin formalaşması ibtidai cəmiyyətin gələcəyini müəyyənləşdirməyə təkan vermişdir, ibtidai icma quruluşu dağılmağa başlamışdı.

Orta əsrlərdə ailələrin tərkibi müxtəlif olurdu. Hər halda bir sıra orta əsr şairlərinin əsərlərinə istinad edərək məhz o dövrdə də əsasən monoqam ailə formasının üstünlük təşkil etdiyini söyləmək olar. Bununla da ailələrin əsasən kiçik tərkibdə olduğunu qeyd etmək olar. Etnoqrafik müşahidələrlə də patriarxal ailələrin XX əsrin 30-cu illərində də mövcudluğu təsdiq olunmuşdur. Lakin patriarxal ailələr haqqında məlumatla orta əsr müəlliflərinin əsərlərində rast gəlmək demək olar ki, mümkün deyildir. Bu o demək deyildir ki, orta əsrlərdə patriarxal ailələr mövcud olmamışdır, əksinə əgər XIX-XX əsrin əvvəllərində də bu cür ailələr qalır şəkildə mövcud idisə, deməli, orta əsrlərdə də onların var olması şübhəsizdir. Həm də bunu Azərbaycan ərazisində mövcud olmuş bir sıra tikililər, o cümlədən qaradamlı tipli evlərin varlığı bir daha təsdiq edir. Sula Benetin məlumatlarında Qafqaz ailələrində möhkəm bağlılığın üstünlüyündən bəhs edilir, böyük ailələrin keçmişdə olduğu kimi mehribanlıq şəraitində yaşamaları, qarşılıqlı kömək və iqtisadi cəhətdən yardımlaşma və birgə fəaliyyət əsasında qurulduğu qeyd edilir. Bundan əlavə müəllif göstərir ki, qafqazlıların gücü, qüdrəti nəslə və kökə bağlılıqlarındadır» [Qeybullayev Q. Azərbaycanca ailə və nikah (XIX əsr və XX əsrin əvvəlləri). Bakı, Elm, 1994, s.18].

Nizami Gəncəvi yaradıcılığında rast gəldiyimiz «külfət» sözünü patriarxal ailə formasına aid edə bilərik. «Leyli və Məcnun» əsərində Nizami ovcunun diliylə «bir ev külfətim var» deyir, xalqımızın ailə həyatını işıqlan-

dırması baxımından öz yeri vardır. Orta əsrlərdə ailənin vəziyyətini, ailənin yarandığı ibtidai cəmiyyət haqqında müəyyən məlumat vermək olar. İbtidai insanlar arasında ailə anlayışı barədə danışmaq olmaz, çünki onlar sürü halında yaşayırdılar və nizamsız əlaqələr saxlayırdılar.

Baxofen «Ana hüququ» əsərində göstərir ki, « .əvvəllərdə insanlar qeyri-məhdud cinsi əlaqə (promiskuitet) şəraitində yaşayırmış ki, bu cür münasibətlər şəraitində atanı düzgün müəyyən etmək qeyri-mümkün idi. Buna görə də qohumluq və mənşəyi yalnız qadın xətti üzrə - ana hüququ üzrə müəyyən etmək mümkün idi. Beləliklə, Baxofenə görə bir vaxt var imiş ki, ictimai quruluşda qadınlara gənc nəslin yeganə və qəti məlum valideyni olmaq etibarını ilə yüksək dərəcədə hörmət və ıxlas göstərilirdi. Buna görə də qadınlar tam hökmrənlik roluna malik olmuşdular. Ailə cəmiyyətin özəyini təşkil etdiyinə görə, cəmiyyətdə baş verən bütün sosial-iqtisadi və mədəni proseslər onun strukturuna , həm də fəaliyyətinə təsir edir. İnkişaf etmiş Qərb ölkələrində bu gün müasir ailələrdə doğumun azalması, boşanmaların artması, ailəsiz uşaqların sayının durmadan artması demək olar ki, böhran vəziyyəti yaşayır. Lakin Qərb ölkələri ilə müqayisədə demək olar ki, Azərbaycanca yaşlı nəsil Azərbaycan xalqının adət-ənənələrinə, tarixinə, mədəniyyətinə, əxlaqına xas olan nadir, əvəzsiz, yəni belə demək mümkünsə, yox olmaq həddində olan milli-mənəvi dəyərləri qoruyub saxlamaqdadır.

Azərbaycan xalqının mənəvi mədəniyyətinin əsas tərkib hissəsi kimi dini-mənəvi dəyərlərin tədqiqi Azərbaycan alimlərinin mühüm vəzifəsidir. İslam dini və oradakı yüksək əxlaqi keyfiyyətlərin və dəyərlərin Azərbaycan mədəniyyətində yeri, rolu, nəsil-dən-nəslə ötürülməsi, Azərbaycan dövlətçilik ənənələrinin formalaşmasına təsiri və s. problemlərin tədqiqi bu gün xüsusi aktualıq kəsb edir

Əslində İslam qadının haqq və hüquqlarını müəyyən edərək, ona əməl edilməsinin zəruriliyini birmənalı şəkildə cəmiyyətin qarşısına çıxartdı. Hətta, İslam kişi və qadın hüquqlarının bərabərliyi bölgüsünü apararkən, qadınları yerinə yetirilməsi ağır zəhmət tələb edən yük və vəzifələrin icrasından azad tutdu. Tədqiqatçı-alim H.Hüseynov qeyd edir: “ .İslama görə, vacib əhəmiyyət kəsb edən şey, kişi və qadının eyni hüquqlara malik olması yox, hər birinə gücü çatdığı, öhdəsindən gələ biləcəyi qədər vəzifə verilməsidir. Yəni İslamda hüquqların verilməsi vəzifə bölgüsünə əsasən aparılır. Əgər qadın və kişinin hüquqları bərabər olsa, gərək onların üzərinə düşən

vəzifə də məsuliyyətlər də bərabər ola. Bu da cinslərin fiziki-psixoloji xarakterinə görə qeyri-mümkündür” [Hüseynov S. Davamlı insan inkişafında ailənin rolu. Konfrans materialları. Bakı, 2011, s.19].

Hər bir müsəlmanın həyatının əsas sevinci onun səmimi, qayğıkeş və mömin xanımıdır. O, ailə ocağını qoruyur, ərinin və uşaqlarının qayğısını çəkir. Belə xanımla ailə qurmuş müsəlman kişisi ən çətin anlarda öz ailəsi ilə təsəlli tapır. İslamda qadının özünə ər seçmək hüququ var. Heç kim onu xoşlamadığı insana ərə getməyə məcbur edə bilməz. Lakin bu heç də, o demək deyil ki, müsəlman qız zəngin həyat təcrübəsi olan valideynlərinə qulaq asmamalıdır. Mömin müsəlmanın özünə həyat yoldaşı seçərkən əsas diqqət yetirdiyi xüsusiyyət onun mənəvi dünyasının zənginliyi və dinin qoyduğu tələblərə münasibətidir. Əgər seçim düzgün və düşünülmüş edilərsə və əsas etibarlı ilə bu prinsipə əsaslanarsa, qurulmuş ailə möhkəm və xoşbəxt olacaq. Cütlüyün borcu isə dünyaya uşaq gətirmək və onları İslamın əsas prinsipləri olan Allaha itaətkarlıq ruhunda və mənəviyyəti tərbiyəsidir.

Uşaqlar da öz növbəsində valideynlərinə qulaq asmalı və onlara ehtiram və hörmətlə yanaşmalıdırlar. Xüsusilə, valideyn qocaldıqda övladlardan onlara daha böyük qayğı və diqqətlə yanaşması tələb olunur. Bu zaman anaya xüsusi diqqət yetirilir.

İslamda boşanmaya icazə verilsə də, boşanma Allah qarşısında yaxşı olmayan əməl kimi qiymətləndirilir. Quranda nigahın müqəddəsliyi xüsusi qeyd olunmuşdur. İslam ər-arvadın bir-birinə dözümlü yanaşmasına çağırış edir.

Ümummillə lider Heydər Əliyev 1998-ci ildə keçirilən “Müasirlik və dini-mənəvi dəyərlər” Beynəlxalq konfransındakı çıxışında demişdir: “Müasir dünyada dini-mənəvi dəyərlərdən səmərəli şəkildə istifadə olunması hər bir ölkə üçün, hər bir xalq üçün, hər bir din üçün çox əhəmiyyətlidir.

İslami dəyərlər, onun millətimizə faydası dərindən, professional şəkildə, obyektiv rəqərdən öyrənilməlidir. Bəziləri bu dəyərləri düzgün qiymətləndirmir, onlara subyektiv baxış bucağından baxır, düzgün təhlillər apara bilmir. Bir daha Ulu Öndər sözünə davam edərək demişdir: “Əgər keçmiş çar Rusiyası imperiyası ərazisində, sonra Sovetlər İttifaqı ərazisində İslam mədəniyyəti haqqında araşdırmalara nəzər salsaq, çox dəyərli əsərlərlə yanaşı eyni zamanda subyektiv fikirlər də hökm sürür. Məndə belə təsəvvür var ki, Avropa ölkələrində, o cümlədən, Rusiyada keçmişdə də, indi də

bəzi tədqiqatçılar islam mədəniyyətinə, islam dininə subyektiv hissiyyatlar nöqtəyi-nəzərindən baxırlar. Ümumiyyətlə, Azərbaycan dövləti tərəfindən mədəniyyətlərarası dialoqun təşviqi məqsədilə həm beynəlxalq, həm də milli səviyyədə həyata keçirilən tədbirlər ölkəmizin beynəlxalq arenda nüfuzunu artırmaqla yanaşı, xalqımızın milli həmrəyliyi daha da möhkəmləndirir və Azərbaycanı dünya mədəniyyətlərini qovuşduran məkan kimi beynəlxalq aləmə təqdim edir”[Əliyev H. Əliyev H. Dinimiz xalqımızın milli-mənəvi sərəvətidir. Bakı, 1997, s.6].

Müasir qloballaşma dövründə milli-mənəvi dəyərlərin qorunması məsələsinə Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyev ciddi diqqət yetirilməsini irəli sürür. Azərbaycanın beynəlxalq aləmə inteqrasiyasının mühüm əhəmiyyət kəsb etdiyini qeyd edən dövlət başçısı qloballaşma prosesində milli və dini dəyərlərimizin yad təsirlərdən qorunmasının da indiki şəraitdə vacib məsələ olduğunu önə çəkərək demişdir ki, Azərbaycan müasir, müasirləşən, dünya birliyinə sürətlə qoşulan ölkədir. Baxmayaraq ki, bizim dini, milli ənənələrimiz çox güclüdür. Azərbaycan dünyəvi dövlətdir. Təbii ki, qloballaşma adı altında öz milli dəyərlərimizi unutmayaq. Biz milli dəyərlərimizə sadıq olmalıyıq. Hər bir ölkə, hər bir xalq üçün onun milli dəyərləri hər şeydən üstün olmalıdır”.

Nəticə

Ümumiyyətlə qeyd edilməlidir ki, milli-mənəvi dəyərlərimizdən yararlanmaq, sivilizasiyalı cəmiyyətin qurulmasında böyük əzm nümayiş etdirmək və bu zaman milli stereotipləri yaddan çıxarmamaqdır.

Azərbaycan elə bir məmləkətdir ki, təbiət gözəlliyi, səxavəti, bolluğu bu torpaqdan əskik etməyib. Bu zənginlik təkcə təbiətin özündə deyil, eyni zamanda insanların yaşam tərzində də özünü göstərir. Xüsusən ailə məişəti məsələlərində bu daha qabarıq şəkildə özünü büruzə verir. Belə ki, oxşar mahiyyət daşıyan ailə adətləri ilə yanaşı, müxtəlif bölgələrimizdə ailə məişəti ilə bağlı icrası bir qədər fərqli olan adət və ənənələrin mövcudluğu böyük maraq doğurur. Əsrlərdən bəri süzülüb gələn və əhali tərəfindən həvəslə icra olunan, onların məişətinin bir parçası kimi uzun müddət hiyf olunaraq qorunub saxlanan o qədər mütərəqqi mahiyyət daşıyan adət və ənənələrimiz vardır ki . Zaman-zaman unutmuşuq, bəzən isə adi bir hal kimi qəbul etdiyimizdən fərqinə varmamışıq, biganə yanaşaraq arxa çıxmamışıq dini-

mənəvi sərvətlərimizə. Lakin unutmamalıyıq ki, keçmişimizə xor baxa bilmərik, çünki o tariximizin bir parçasıdır. Bir də yaddan çıxarmamalıyıq ki, xalqın tarixi təkcə onun hadisələrlə dolu inkişaf mərhələlərində deyil, həmçinin bu günümüzdə gəlib çatan adət və ənənələrində də yaşayır. Bu məmləkətdə uzun əsrlər boyu müxtəlif dilə və dinə mənsub olan əhali qaynayıb-qarışmış və bərabər şərtlər əsasında həyatlarını sürdürmüşlər.

Tarixən ailə xalqımızın yüksək mənəvi dəyərlərinin qoruyucusu kimi mühüm rol oynamışdır. Eyni zamanda Azərbaycan ailəsi özünəməxsusluğu, yüksək mənəvi dəyərlərlə bağlılığı ilə seçilmişdir. Ölkəmizdə ailəyə yüksək qiymət verildiyi kimi, Azərbaycan xalqı da yeni qurulan ailəyə müqəddəs bir hadisə kimi baxmış, onun ülviliyini qorumuş və təməlinin möhkəm olmasına çalışmışdır. Bütün dünyada olduğu kimi Azərbaycanda da qloballaşma, kommunikasiya vasitələrinin sürətlə inkişafı, istehlak cəmiyyəti, fərdiyyətçilik və milli-mənəvi dəyərlərin aşınması ailəyə təsir göstərir, problemləri həll etmə mexanizması vəzifəsini yerinə yetirməsi vacib olan ailənin özünün problem yaradan bir qurum halına gəlməsinə səbəb olur. Ailədə boşanma, vətəndaş nığahları və nığahdan kənar doğumların artması kimi mənfi tendensiyaların artması bu prosesin birbaşa təzahürü kimi ortaya çıxır.

Qədimdə baş verənləri bu günümüzlə müqayisəli şəkildə təhlil edərkən bir sıra məsələlər lazımınca dəyərləndirildikdə, onların bəzilərinin keçmişdən bizə miras qaldığını və nələrin isə tarix səhnəsindən silinib getdiyini daha yaxşı müəyyənləşdirə bilərik. Bu baxımdan da ailə məsələlərinin araşdırılması elmi cəhətdən olduqca zəruri bir problemdir.

Ədəbiyyat

1. Əliyev H. Dinimiz xalqımızın milli-mənəvi sərvətidir. Bakı, 1997
2. “Ailə.Qadın.Uşaq” jurnalı. 2016, №18
3. Sofiyeva A. Ailə. Konfrans materialları. Bakı. 2011
4. Rzayeva R. Müasirlik, postmodern və ailə. “Ailə”. Konfrans materialları. Bakı, 2011
5. Hüseynov S. Davamlı insan inkişafında ailənin rolu. Konfrans materialları. Bakı, 2011
6. Süleymanov Ə. Azərbaycan ailəsində müasirliyin və ənənəvilərin toqquşması. Konfrans materialları. Bakı, 2011

7. Vəlibəyov R. Ailə sağlam cəmiyyətin və güclü dövlətin təməlidir. [http: www. yeniazərbaycan.com.sosial.14001](http://www.yeniazərbaycan.com.sosial.14001)
8. Süleymanlı M. Mədəniyyətdə müasirləşmə probleminə tarixi bir baxış. [http: www.azadtribun. Net .x 19208. html2008](http://www.azadtribun. Net .x 19208. html2008)
9. Qeybullayev Q. Azərbaycanca ailə və nikah (XIX əsr və XX əsrin əvvəlləri). Bakı, Elm, 1994
10. Xəlilov N. Ailə tərbiyəsinin bəzi məsələləri. Bakı, 1985
11. Hüseynov H. Qərb-Şərq münasibətləri xristian və islam təfəkkürü baxımından. Bakı, Təknur,2005

References

1. Eliyev H. Dinimiz xalqımızın milli-menevi servetidir. Bakı, 1997
2. “Aile.Qadin.Usaq” jurnalı. 2016, №18
3. Sofiyeva A. Aile. Konfrans materialları. Bakı. 2011
4. Rzayeva R. Muasirlik, postmodern və ailə. “Aile”. Konfrans materialları. Bakı, 2011
5. Hüseynov S. Davamlı insan inkişafında ailənin rolu. Konfrans materialları. Bakı, 2011
6. Suleymanov Ə. Azərbaycan ailəsində muasirliyin veeneneviliyin toqquşması. Konfrans materialları. Bakı, 2011
7. Velibeyov R. Aile saglam cemiyyetin ve guclu dovlətin temelidir. [http: www. yeniazərbaycan.com.sosial.14001](http://www.yeniazərbaycan.com.sosial.14001)
8. Suleymanli M. Medeniyyetde muasirleşme problemine tarixi bir baxış. [http: www.azadtribun. Net .x 19208. html2008](http://www.azadtribun. Net .x 19208. html2008)
9. Qeybullayev Q. Azerbaycanda aile ve nikah (XIX esr ve XX əsrin evvelleri). Bakı, Elm, 1994
10. Xelilov N. Aile terbiyesinin bezi meseleleri. Bakı, 1985
11. Huseynov H. Qerb-Şerq munasibetleri xristian ve islam tefekkuru baximindan. Bakı, Teknur,2005

Mahrux Abbas

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu
e. i., f.f.d.

Ünvan: AZ1073, Azərbaycan Respublikası, Bakı, H.Cavid pr-ti 115

Tel: +994503381428

e-mail: mahru.abbas@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4024-3088>

TÜRK MİFLƏRİNDƏ “GÖZƏLLİK” ANLAYIŞI

Xülasə

Bəzən “türk mifologiyası” anlayışı sual doğurur. Səbəb də budur ki, o, qədim yunan mifologiyası kimi tək mif əsasında formalaşmayıb. Türk mifologiyası deyincə, ilk öncə Oğuz xan, Ərgənəkən, Manas dastanları, Sayan-Altay əfsanələri, Kitabı Dədə Qorqud dastanları ağla gəlir. Üstəlik, bu dastanların biri digərindən xeyli fərqlənən müxtəlif variantları var. Amma onları birləşdirən ümumi xətt çox aydındır.

Türk miflərində *gözəllik* anlayışını araşdırmaqda *məqsəd* türk rəsonallığının konturlarını cızmaqdır.

Metodologiya. Məqalədə fenomenoloji yanaşma və müqayisəli təhlil metodlarından istifadə olunub.

Problemin işlənmə dərəcəsi. Türk miflərinin ilk araşdırmaçıları Avropa şərqşünaslığının rus məktəbi nümayəndələridir- İ.Biçurin, B.Radlov, V.Verbitski, A.Anoxin. Sonradan bu tədqiqatlara türk araşdırmaçıları- Mirzə Kazım bəy, R.Əfəndiyev, S.Mümtaz, M.H.Təhmasib, Fuat Köprülü, Abdulkadir İnan, Mirəli Seyidov, Azad Nəbiyev, Bahaəddin Ögel və b. qoşulurlar. “Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları”(1983), “Qızıl döyüşçünün taleyi” (1984), “Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən” “Qam-şaman və onun qaynaqlarına ümumi baxış” (1994) əsərlərinin müəllifi Mirəli Seyidov bu sahədə elmi əsərlərlə yanaşı, böyük ölçüdə dastan, əfsanə, nağıl və günümüzədək gəlmiş monumental tarixi abidələr- qalalar və heykəltaraşlıq nümunələri estetikasına əsaslanıb. O, tez-tez Mahmud Kaşğarının “Divanü Lüğət-it Türk”, Yusuf Balasaqunlunun “Qutdadqu-bilik” əsərlərinə, eləcə də Kitabı Dədə Qorqud, Ural Batır, Koroğlu, Manas, noqay dasta-

nı Çora Batura müraciət edir. Mirəli Seyidovun yaradıcılığında bütün türk dünyasının- qazax, türkmən, qırğız, başqırd, yakut, xakas, noqay, eləcə də qədim türk tayfalarının mədəni irsi araşdırılır. Azərbaycanda mifin fəlsəfi problemləri ilə A.Şükürov, R.Bədəlov, N.Mehdi məşğul olmuşlar.

Elmi yenilik tədqiqatın predmeti ilə bağlıdır. Türk miflərində gözəllik anlayışı ilk dəfə araşdırma obyektinə çevrilib.

Nəticə. Mif, mədəniyyət universalisi kimi cəmiyyətdə önəmli və unikal rol oynayır. Onun yaratdığı məna sahəsi xalqların və soslumların dəyər və mənalarına məsuldur. Mif, bizə gərəkən obraz və motivasiyanı təmin edərək ictimai şüura xidmət edir. Bu yolla o, mövcudluğun norma, qayda və çərçivələrini müəyyənləşdirir. Şəxsiyyətin sosiallaşması, cəmiyyətin dəyər və mənaları üzə çıxararaq, keçmişə münasibətdə gələcək obrazı formalaşdırması, fəaliyyətə motivasiya formasında özünüütəşkil mif sayəsində mümkün olur. Mif, cəmiyyətin məna yaradan mexanizmi kimi onun hansı məna matrisasında yaşayacağını təyin edir. Nəticədə, o, mürəkkəb və iyerarxik quruluşlu kod-struktura çevrilir və millətin daimi sosial, milli və mədəni identifikasiyası onun araçılığı ilə baş tutur. Qeyd edək ki, türk miflərində *gözəllik* anlayışı ontoloji statusludur.

Açar sözlər: türk mifi, mifdə gözəllik anlayışı, “ağ mifologiya”, L.Strossun struktur antropologiyası, J.Derridanın dekonstruksiyası, qədim yunan fəlsəfəsində gözəllik anlayışı

Махрух Аббас

Институт Философии и Социологии НАНА

н.с., д.ф.по филос.

Адрес: Баку, Азербайджан, пр. Г. Джавида 115, AZ1073

Тел: (+99450)3381428

mahru.abbas@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4024-3088>

ПОНЯТИЕ КРАСОТЫ В ТЮРКСКИХ МИФАХ

Резюме

Тюркская мифология отличается от других, скажем, более изученной древнегреческой мифологии. К тюркской мифологии относятся в первую очередь, дастан-эпосы Огуз хан, Эргенекон, Манас, Саяно-Алтайские легенды, Китаби Деде-Горгут. Причем, имеются различные варианты этих дастанов. Хотя в этих источниках немало различий, все-таки общая линия прослеживается.

Целью изучения понятия «красоты» в тюркских мифах является поиск контуров тюркской рациональности.

Методология. В исследовании используются методы феноменологического подхода и сравнительный анализ.

Степень научной разработанности. Первые попытки исследования тюркской мифологии были предприняты русской школой европейского востоковедения: И. Бичурин, Г.Потанин, В.Радлов, В. Вербицкий, А.Анохин. Позднее к данным исследователям присоединяются и предшественники тюрков- Мирза Кязим бек, Р.Эфендиев, С.Мумтаз, М.Х.Тахмасиб, Фуат Копрюлю, Абдулкадир Инан, Мирали Сейидов, Азад Набиев, Бахаэддин Огэль. Автор монографий «Источники азербайджанского мифического мышления» (1983), «Судьба золотого воина» (1984), «Размышляя над истоками азербайджанского народа» (1989), «Гам-шаман и общий обзор его истоков» (1994) Мирали Сейидов при создании работ по мифологии, помимо трудов многих ученых, в значительней мере опирался на дастаны, легенды, сказки, и эстетику дошедших до наших дней монументальных исторических па-

мятников- крепостей, скульптур. Он часто обращался к таким книгам, как «Словарь тюркских наречий» Махмуда Кашгари, «Благодатное знание» Юсуфа Баласагуни, Китаби Деде Горгуд, Урал Батыр, Манас, Кероглы, ногайский эпос Чора Батыр. В творчестве Мирали Сеидова рассматривается культурное наследие всего тюркского мира- казахов, туркмен, киргизов, башкир, якутов, хакасов, новайцев, а также тюркских племен древности. В Азербайджане философскими проблемами мифа занимались А.Шюкюров, Р.Бадалов, Н. Мехти.

Научная новизна статьи связана с предметом исследования. Понятие красоты в тюркских мифах впервые становится объектом изучения.

Выводы. Миф, как культурная универсалия, играет в обществе важную и уникальную роль. Он формирует смысловое поле культуры, которое отвечает за ценности и смыслы разных народов и социумов. Мифы служат общественному сознанию, предлагая нужные нам образы и формируя желаемые мотивации. С их помощью устанавливаются рамки, правила и нормы существования. Благодаря мифам происходит социализация личности и духовная самоорганизация общества через выявление и утверждение тех смыслов и ценностей, которыми люди соотносят себя с прошлым, формируя образ будущего для мотивации на новые свершения. Миф, выступая смыслопорождающим механизмом для социума, определяет, в рамках какой смысловой матрицы общество будет жить. Как следствие, миф разворачивается в сложную и иерархически выстроенную кодирующую структуру, посредством которой постоянно осуществляется социальная, национальная, культурная идентификация нации. Следует отметить, что само понятие красоты в мифах, в частности в тюркских мифах, имеет онтологический статус.

Ключевые слова: тюркский миф, понятие красоты в мифах, «белая мифология», структурная антропология Л.Стросса, деконструкция Ж.Дерриды, понятие красоты в древнегреческой философии

Mahrukh Abbas

Institute of Philosophy and Sociology of ANAS

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>

A BEAUTY CONCEPT IN TURKIC MYTHS

Abstract

Turkic mythology differs from ancient Greek, so that it was not formed on the single myth. It includes, first of all, the Oghuz Khan, Ergenekon, Manas epic, the Sayan-Altai legends, Kitabi Dede Gorgud, and there are various versions of these epics. Although there are no few differences in these sources, nevertheless, the general line is observed.

The purpose of studying the concept of beauty in Turkic myths is to find the outline of Turkic rationality.

Methodology. Fenomenological approach and comparative analysis methods are used in the research.

The degree of research of the problem. The first researches of Turkic mythology were the Russian school of European oriental studies - I. Bichurin, G.Potanin, V.Radloff, V.Verbitsky, A. Anohin. Later, the Turks themselves switch to these studies - Mirza Kazim bek, R.Efendiyev, S.Mumtaz, M.Tahmasib, Fuat Koprulu, Abdulkadir Inan, Mirali Seidov, Azad Nabiyeu, Bahaeddin Ogel. Author of monographs "Sources of Azerbaijani mythical thinking" (1983), "The fate of the golden warrior" (1984), "Reflecting on the origins of the Azerbaijani people" (1989), "Gam-shaman and general overview of its origins" (1994), Mirali Seidov, creating works on mythology, relied on epics, legends, fairy tales in addition to the works of many scientists. He often referred to such books as "The words of the Turkic dialects" by Mahmoud Kashgary, "The blessed knowledge" by Yousuf Balasagunly and "Kitabi Dede Gorgud", Ural Batur, Koroglu, Nogay epics Chora Batur. In the works of Seyidov, the cultural heritage of

the entire Turkic world – the Kazakhs, Turkmens, Kirghiz, Bashikirs, Yakuts, Khakass, Novays as well as Turkic tribes of ancient time – is considered. In Azerbaijan, A. Shukurov, R. Badalov, N. Mehdi dealt with the philosophical problems of myth.

Scientific novelty of the article is associated with the subject of research. A beauty concept in Turkic myths first becomes an object of study.

Conclusions. Myth, as cultural universal, plays an important and unique role in society. It forms the semantic field of culture, which is responsible for the values and meanings of peoples and societies. Myth serves our consciousness, offering the images we need and forming the desired motivation. With their help, it sets the framework and rules, normalizes and ritualizes life. With the help of myth, a person's socialization and spiritual self-organization of society occurs through the identification and affirmation of such meaning and values, with which people will live, relating themselves to the past and forming such an image of the future that will motivate them to new achievements. Myth, acting as a meaning-generating mechanism for society, determines what society will live within the framework of the semantic matrix. As a result, the myth's realized in time as a complex hierarchy of structures encoding a person, through which permanent social, national and cultural identification occurs. Concept of beauty in Turkic myths has ontological status.

Keywords: Turkic myth, a concept of beauty in myth, “white mythology”, structural anthropology of L. Stross, deconstruction of J. Derrida, a concept of beauty in ancient Greek philosophy

Giriş

Son 10-15 ilin materialının təhlili göstərir ki, mifə yanaşma, onun insan tarixində rolunu qiymətləndirmədə önəmli paradıqma dəyişməsi baş verib. Bu, hər şeydən əvvəl müasir elmi tədqiqatlarda fənlərarası yanaşmanın aktuallaşması ilə bağlıdır. Məsələn, son illərin arxeoloji araşdırmaları başqa sahələrdə də problemin qoyuluşu, həlli metodologiyası və eləcə də alınan nəticələrin yeni rəkursdan təhlilini tələb edir. Göbəkli Təpə (Türkiyə, cənub-şərqi Anadolu)- [David Lewis-Williams and David Pearce, “An Accidental revolution? Early Neolithic religion and economic change”, *Minerva*, July/August, 2006, pp 29-31; Шмидт К. Они строили первые храмы: Та-

инственное святилище охотников каменного века: Археологические открытия в ГебеклиТепе=Sie bauten die ersten Tempel: das Das ratselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger: Die archaologische Entdeckung am Göbekli Tepе/ КлаусШмидт; Пер. снем. А.С. Пашенко- СПб.: Алетейя, 2011.- 320 с.] və Neval-Çoridə [H. Hauptmann, Frühneolithische Steingebäude in Südwestasien. In: Karl W. Beinhauer et al., Studien zur Megalithik: Forschungsstand und ethnoarchaologische Perspektiven/The megalithic phenomenon: recent research and ethnoarchaeological approaches) Mannheim: Beier& Beran, 1999. Beiträge zur ur- und Frühgeschichte Mitteleuropas 21] (şərqi Türkiyə, Fırat çayı üzərində yaşayış məntəqəsi) baş tutan arxeoloji araşdırmalar Yaxın Şərq və bütövlükdə Avrasiyada erkən neolit dövrü ilə bağlı təsəvvürlərdə inqilabi yeniliklərə səbəb olub. Yan Assman (alman mənşəli misirşünas, din və mədəniyyət tarixçisi) və Robert Nilli Bella (müqayisəli dini inanclar sosiologiyası mütəxəssisi, amerikan araşdırmaçı) kimi nüfuzlu din araşdırmaçıları din tarixində paradixmal dəyişmələrdən söz açırlar- tayfa dinindən arxaik dinə keçid. Bu, allahlar iyerarxiyasının meydana çıxması, insan topluluğu və allahlar arasında sıx əlaqənin yaranmasından xəbər verir. Gilqameş (yazıya alınmış ilk epos, Şumer mifi) haqqında epos bu yeni əlaqənin təzahürüdür- insanların şahı allah səviyyəsinə qaldırılır.

Mifin yozumunda paradixma dəyişməsi

Mif qəhrəmanlar, allahlar, mifoloji personajlar haqda hekayətlərdir. Nağıldan fərqli olaraq onlar gerçəkdə baş verən hadisələri nəql edirmiş kimi görünürlər. Mifologiya elm sahəsi olub mifləri öyrənir. Onu dünyanı ilk dərk etmə forması hesab etmək olar. Günümüzdə gəlib çatana kimi mif müxtəlif yozum və terminoloji yüklənmələrə məruz qalıb. Bütün bunlar insanın bilmədiklərini izah və öz həyat strukturunu nizamlamaq ehtiyacından doğub. Elə vaxt olub ki, mif arzuolunan, yol göstərəndir. Bəzən də ona qarşı cəbhə alınıb. Xüsusən, məntiq və elm onu rəqib kimi görüb, mifi yetərsiz, sehrli və sadələşdirilmiş düşüncə hesab ediblər. Mifin çoxlu təyinatı var ki, bu da onun çoxsəviyyəli xarakterindən irəli gəlir. Antropologiya (B. Malinovski, F. Boas), sosiologiya (E. Dürkheim, L. Levi-Bryül), dinşünaslıq (R. Bultman, M. Eliadi), fəlsəfə (S. Langer, A.F. Losev) öz yozumlarını təklif ediblər. Mifin yozumunda önəmli *paradixma dəyişməsi* **K. Levi-Strossun** antropologiyada intensiv yeni metodoloji prinsiplər arayışı ilə nə-

zərə çarpır. *Fənlərarası yanaşma* bu axtarışların mərkəzində durur. Levi-Stross bir tərəfdən, F.de Sossürün struktur linqvistikasına, R.Yakobsonun fonoloji analizinə, digər tərəfdən, K.Marks və Z.Freydə müraciət edir. Levi-Strossla *mif* dünya haqda *elmi biliyin arxaik forması* olmaqdan çıxır. Üstəlik, Levi-Stross sosiologiyada *mifə kollektiv təsəvvürlərin ifadə forması* kimi yanaşmağa da qarşıdır. Bu araşdırmalar hansısa total, ümumi rasionallıq forması arayışı hesab oluna bilər. Müasir avropalının elmi bu rasionallıq formalarından sadəcə biridir. Onun fikrincə, hətta “ . neolit dövrü insanı da uzunmüddətli elmi ənənənin varisi hesab oluna bilər” [Леви-Стросс К. Неприрученная мысль// Леви_Стросс К. Первобытное мышление/ пер А.Б. Островского. М.1994, с.125]. Bütövlükdə cəmiyyət “strukturun strukturu” kimi qarşımıza çıxır. Bu strukturların vacib keyfiyyəti “universal lokallaşma”dır. Bu, o deməkdir ki, bu strukturlar hər yerdə və hər zaman görünə bilər. Mifdə ciddi linqvistik strukturlar- *semant, morfe, fenomla* yanaşı, mifin tədqiqi zamanı *mifem* və elmi idrak tarixinin araşdırılması zamanı *epistemlərdən* istifadə olunur. Strukturun universal lokallaşması həm də tədqiqatçının hər hansı keyfiyyət spesifikasiyasından qəti şəkildə imtina etməsi anlamına gəlir. Yəni, “strukturun strukturu” kimi nəzərdən keçirilən ənənvi cəmiyyət müasir cəmiyyətdən fərqlənir. “Mifik təfəkkürün məntiqi pozitiv təfəkkürün əsaslandığı məntiq qədər axtarışdadır və əslində çox da fərqlənmirlər. Çünki bu fərqlər intellektual əməliyyatlardan çox, bu əməliyyatların aparıldığı şeylərin təbiətinə aiddir. Texnoloqlar çoxdan aşkar ediblər ki, dəmir balta daş baltadan ona görə yaxşı deyil ki, daha yaxşı hazırlanıb. Hər ikisi yaxşı hazırlanıb” [Леви-Стросс К. Структура мифов// Вопросы философии.1970, №7,с.164]. Qeyd edək ki, stuktur antropologiyada miflərin tədqiqat metodologiyası avropasentrizmin tənqidi ilə də bağlıdır. Bu metodologiya tədqiqat nəticələri ilə həm avropalının, həm də primitiv cəmiyyət nümayəndəsi şüurunu eyni ölçüdə zənginləşdirmənin mümkünlüyünə inanır.

Mifologiyanın öyrənilməsini avropasentrizmin tənqidi ilə əlaqələndirən tədqiqat strategiyasının məntiqi nəticəsi **J.Derridanın** dekonstruksiya nəzəriyyəsi və praktikası hesab oluna bilər. Dekonstruksiya obyekt olaraq Qərbi Avropa sivilizasiyasının təfəkkür üsulu seçilir- nitqin yazı üzərində, təfəkkürün nitq üzərində üstünlüyünün səssiz qəbulunun ifadəsi olan loqosentrizm. Dekonstruksiyanın ümumi məqsədi bu qarşıqoyma və iyerarxiya-

nı, eləcə də burdan irəli gələn - can və bədən, insan və heyvan, forma və materiya, həqiqət və yalan kimi digər qarşıqoymaları daşımaqdadır. Bu şəkildə nitqə qarşı qoyulan yazı bir arxi-yazı- işarələrin ilkin oyununa çevrilir. Artıq fonemi- birbaşa ötürən işarələri yox, boşluqları, üstündən xətt çəkmələri, qrafik formaları da nəzərə almaq lazım gəlir. Derrida nitqin yazı üzərində üstünlüyünü avropasentrizmin bütün ideologiyasının kvintessensiyası (əsas mahiyyəti), “ağ mifologiya”nın məhək daşı hesab edir. “Ağ mifologiya”dan qurtulmaq üçün onun əsasında duran qarşıqoymaları dağıdıb yenedən qurmaq lazımdır.

Derrida dekonstruktiv analizin məntiqini bəzən *paleonomiya məntiqi* adlandırır. Yeni məzmunu köhnə anlayışlara onların ilkin məzmunundan bəzi çıxarmalar, təxirəsalınmalar və əvəzində yeni mənaları peyvənd-aşı (graft) etməklə gətirmək olar. “*İkili seans*” əsərində Derrida aşını mətnin dekonstruktiv analizinin ümumi modeli kimi nəzərdən keçirir. Bu model təhlil olunan mətnə peyvənd yolu ilə alternativ diskursun yeridilməsi əməliyyatını da əhatə edir ki, bu da öz növbəsində ilkin mətnin özünəməxsus şəkildə zənginləşməsinə gətirib çıxarır (duble seans). Dekonstruksiyanın ümumi mənasına uyğun olaraq “aşı nəzəriyyəsi” Derridada grafit (aşı) və graph (qrafem, yazı vahidi) sözlərinin eyni cür səslənməsi və eləcə də mənsəcə yunan sözü graphion (yazı üçün alət, çubuq-tərz deməkdir)-dan əmələ gəlmələrinə əsaslanır. Paleonomiya məntiqinin tətbiq olunduğu ən parlaq Derrida mətni “Glas” (fransızcadan tərcümədə- dəfn zəngi səsi) hesab olunur. Bu əsərdə mətn hər səhifədə 3-lü sütun şəklində təqdim olunur. Birinci sütunda oxucu Hegelin ailə haqda təliminin təhlili, ikinci sütunda bu konsepsiya ilə bağlı şərhlər və Jan Jenenin ailə fəlsəfinə öz yozumu, üçüncü sütunda isə Derridanın özünün Hegel və Jene konsepsiyalarına, Jene yozumuna şərh və müzakirə olunan məsələlərə öz yozumu ilə qarşılaşır.

Tənqidçinin tənqid etdiyi diskursun əsas strukturlarını sanki yenedən doğurması və sonradan bunları öz direktivinə əlavə etməsi çərçivəsində həyata keçirilən analiz növü çoxdan məlumdur və əslində hər bir yozumun tərkib hissəsidir. Ancaq dekonstruksiya adı interpretasiya fəaliyyəti kimi başa düşülə bilməz. Əlbəttə, istənilən şərh zamanı mətnin kateqoriya və anlayışları transformasiyaya uğrayır. Amma dekonstruksiya bu transformasiya xüsusidir. “Dekonstruksiya bir anlayışdan digərinə keçiddə yox, onların konseptual nizamını daşımaq və bunu artikulyasiya formasında həyata

keçirməklə bağlıdır” [Signature evenement contexte// Derrida J. Marges de la philosophic . P., 1972]. Aşı bu ümumi strategiya perspektivində dekonstruksiya nəzəriyyəsi və praktikasının başlıca intensiyası kimi istifadə olunur-bütövlükdə Qərbi Avropa mədəniyyətinin, “ağ mifologiya”nın ənənəvi binar qarşıqoymalarını dağıtma cəhdi və ikincidərəcəli hesab olunana vurğu yapmaq formasında. Amma bu çevriliş başqa mübahisəsiz qarşıqoyma lideri ortaya çıxarmamalıdır. Çünki bu yeni mifologiya demək olardı. İdealda hər bir analiz olunan qarşıqoymada hansısa dayanıqsız tarazlıq, canlı tarazlıq, əksliklərin oyunu meydana çıxmalıdır. Əgər belə bir məqsədə çatmaq mümkün olsa, hər cür mifologiyadan distansiyani nəzərdə tutur. Dekonstruksiyanın bu məqsədi eyni zamanda bu tədqiqat strategiyasının *oyun* xarakterinə işarədir. Ciddi, oyun olmayan hər şey mifologiyanın öz hakimliyi altında qalır. Yazı dünyanın *oyunu*, eləcə də bu oyunun baş verdiyi *səhnə* kimi təyin olunur.

Fəlsəfə tarixində «gözəllik» anlayışının mənalandırılmasında paradigmal dəyişmə

Antik yunan fəlsəfəsində “gözəllik” anlayışı

Sokrat estetikasının özü gözəli çoxlu sayda gözəl predmetlərdən fərqləndirməsindədir. Bu sadə fikir Sokrata qədər səsləndirilməmişdi: *Gözəli* öz-özlüyündə fikir, əql, ideal olan, mənə dünyasında axtarmaq lazımdır. Sokrataqədərki filosoflar onu obyektiv mövcud stixiyalar, kosmosun struktur əsasları arasında axtarırdılar. Pifaqorçuların rəqəmi, gözəlliyin toplandığı mərkəzdir, amma o, real kosmik strukturdu, şeylər yaradır və əslində onlardan ayrılmazdır. Heraklitin loqosu, harmoniyanın başlanğıcıdır, amma o da bu cür anlaşılır. Sokrata qədər şey və onun mənası, A,F. Losevin deyincə, “kosmoloji-real və ideal olan” fərqləndirilmirdi. Bu fərqləndirmə Sokratla başlayır və bu mənada o Avropa estetikasının banisi sayılır. Losev “Antik estetika tarixi”nin ikinci cildində yazır: “Gözəl əşya və gözəl arasında fərqləndirmə- bu, o məsələdir ki, kosmoloji fəlsəfə iki əsr müddətində bunu bacarmamışdı. Hələ daha öncəki fikir cəhdlərini demirik. Bu . aksiom bundan sonra bütün estetik təlimlərin əsasında dayanacaq. Fəlsəfi şüur burada ilk dəfə şeyin mənasını şeyin özündən fərqləndirdi və mənanın özünəməxsus reallığı və obyektivliyini hiss etdi”(4)

Sokratın gözəllik anlayışını mənalandırması Platonun “Gippi Böyük” dialoqunda belə əks olunur: Gippi əvvəlcə gözəlin müxtəlif təzahürlərini sa-

dalayır və söhbətin öz-özlüyündə gözəldən getdiyini anlamır. Sokrat onun sadaladığı- qız, lira, madyan, dibçəyin çirkin yanları ola biləcəyini xatırladıqdan sonra o, sanki ayılır: “Sən elə gözəl arayırsan ki, o heç vaxt heç yerdə heç kimə çirkin görünməsin” [Платон. Гиппий Большой, 291 d]. Bu cür gözəl öz-özlüyündə gözəldi. Bu, gözəlin xalis ideyasıdır və biz onu sadəcə fikir sahəsində tapa bilərik. Bu ideya haqda biz aşağıdakıları deyə bilərik:

- O, şeylərlə tam ifadə olunmur, tükədilmir və təyin olunmur (eyni bir ideya bir çox gözəl şey üçün);

- Bu ideya xəyali deyil, o, şeylərin iç mənə məzmunu kimi realdır. Ammma bu reallıq şeylərin reallığına münasibətdə başqa reallıqdır .

Aristotel “Metafizika”da bu fərqləndirməni daha aydın ifadə edir: “Əgər bilik və ağıllı fikir nəsə bir predmetə sahib olarsa, “hissi” olandan kənarında sabit var olan başqa reallıqlar da mövcud olmalıdır və şeylər haqda dəyişkən bilik olmur”[Аристотель. Метафизика. XIII, 4, 1078b, 10-20]. Gözəl öz-özlüyündə, istənilən gözəl şeydən fərqli olaraq elə “başqa reallıq”dır ki, biz onu xalis mənə (ideal olan) sahəsində aramalıyıq. Bizim “gözəl” adlandırma biləcəyimiz hər şeyin ümumi mənasını bu prinsipi ifadə edir. Sokrataqədərki mütəfəkkirləri fərqləndirən əsas nöqtə budur.

Sokratın gözəl haqqında təlimiylə bağlı başqa bir məsələ də var. Biz gözəl haqda danışanda onu hər şeydən avtonom hesab edirik. Gözəlin faydayla əlaqəsi yoxdu, o, hər hansı “maraq”la bağlı deyil və xarici nəyəyə qulluq etmir. Gözəlin bu cür anlaşılması Kant zamanından bəri şüurumuzda möhkəmlənib. Sokratın gözəl anlayışı fərqlidir.

Platon dialoqlarında və Ksenofontun “Sokrat haqda xatirələr”ində (Platon və Ksenofont Sokratın iki tələbəsidir və Sokratın təlimi haqda mənbələrdir) Sokratın gözəllik və fayda, gözəl və rifah anlayışlarını son dərəcə yaxınlaşdırmasını müşahidə etmək olar. Ksenofontun “Sokrat haqda xatirələr”ində Aristipp və Sokrat arasında keçən söhbətdə belə bir fraqment var: “Sən elə düşünürsən, Sokrat cavab verdi, yaxşı- bir şeydi, gözəl- başqa? Məgər sən bilmirsənmi hər şey eyni bir şeyə münasibətdə həm gözəl, həm də xeyirlidi? Bax, məsələn, mənəvi keyfiyyətlərə münasibətdə deyə bilmərik ki, onlar bir şeyə münasibətdə yaxşı, başqa bir şeyə münasibətdə gözəldir; sonra dadmlar eyni bir şeyə münasibətdə həm gözəl, həm də yaxşı deyirlər; eyni zamanda eyni bir predmetə münasibətdə insan bədəni də gözəl

və xeyirli görünür; eyni şəkildə adamlar istifadə etdikləri hər şeyi onların faydalı olduqları predmetlərə münasibətdə gözəl və yaxşı hesab edirlər.

Aristipp soruşdu- peyin səbəti gözəl predmetdi? Zevsə and olsun ki, bəli- Sokrat cavab verdi, qızıl qalxan isə çirkindi, çünki birinci öz təyinatı etibarı ilə gözəl, ikinci axmaqca düzəldilib”.

Bu kimi mülahizələrə “Gippiy Böyük”də də rastlamaq mümkündür. Sokrat gözəl və faydalını (xeyirə xidmət edən) ayırmaq istəmir. Belə düşünmək olar ki, Sokratda gözəl və faydalı nəşə bir bütöv təşkil edir, o özü də utilitaristdir. A.F.Losev bu sualı belə cavablayır. Sokratda gözəllik birinci dəfə xarici, əşya reallığı ilə bu reallığın iç varlığı prinsipi ilə harmoniyada dərk edilir. Burda harmoniya için çöldə ifadəsidir, için dıxa yansımasıdır. Çöl (xaric, dıx)- gözəl əşyadır, iç- öz-özlüyündə gözəldir, ideya, məna kimi. Bu içdəki çöldəkini idarə edir; çöldəki içeridəkinin üzə çıxarılması, manifestasiyadır. Nəzərə alsaq ki, çöl içi tam və mükəmməl şəkildə ifadə etmir, içdəki çöldəkinə münasibətində necə anlaşıla bilər? Görünür, biz onu çöldəki üçün məqsəd olaraq adlandırmalıyıq. Hansısa gözəl əşyanın ideyası bu əşyanın immanent məqsədidir. Gözəl insan ideyası insan üçün daxili məqsəddir. Məqsəd sanki məna həddidir, bütün dəyişimlərin ən yüksək həddidir. İçdə bu iç və çölün harmoniyası məqsədyönlülük kimi qiymətləndirilir [losev].

Burdan belə nəticə çıxarmaq olar ki, Sokratda gözəllik məqsədyönlü, amma utilitar xarakterli deyil. Sokratın gözəl anlayışı müasir anlamdan fərqlidir. Əgər gözəlin seyri, şərti olaraq nəşə yaxşı, xeyirli olana aparmırsa, o, tamamilə gərəksizdir. Pifaqorçular üçün harmoniyanın seyri mənəvi yüksəliş və saflaşmanın şərtidir. Heraklitdə gözəl dünya Loqosuna (Həqiqət) qoşulma, Anaksaqorda Nus- dünya ağıl sferasına daxil olmanın şərtidir. Sokratda da gözəl xeyirdən, başqa sözlə, əxlaqdan ayrılmazdır. Buna görə də gözəl onunçun sadəcə kalos (gözəllik) yox, həm də aqatos (xeyir), kaloqaqatıyadır.

Platonun estetik görüşləri əsasən “Gippiy Böyük”, “Ziyafət” və “Qanunlar” dialoqlarında əksini tapır. İncəsənətin mahiyyəti haqda baxışları ilkin “İon”, “Dövlət” və qismən “Fedr” dialoqlarında ifadə olunur. Estetik yaşantılar isə “Fileb” dialoqunda ifadə olunub.

Bəs Platonla Sokratın ideyalar təlimində başlıca fərq nədədir? Belə təəssürat yaranır ki, Sokrata görə, bütün ümumi ideyalar təcrübədən hasil

ola bilər (Aristotel “Metafizika”da yazır ki, Sokrat mahiyyətlərə enmənin induktiv metodunu yaradıb). Sokrat bu ideyaları hipotetikləşdirmir, varlığın strukturunda onlara mürəssis yer ayırmır. Platon isə əmindir ki, ən ümumi ideyalar nəinki təcrübədən hasil olunmur, hətta təcrübənin əsası rolunu oynayır. Onlar maddi dünyadan asılı olmayaraq mövcuddur, önobraz kimi onu qabaqlayır, həqiqi, kamil varlıqdır. Maddi dünya sadəcə onları əks etdirir, qismən var olur; daha dəqiqi, ciddi mənada varlıq olmadan varlığa çevrilir. Bunu xüsusi vurğulamaq lazımdır: Platon ideyaları obyektiv və kamil varlıqdır.

Gözəl və ya gözəl ideyası Platonda məhz ideyadır. Ona yüksəlmə və ya sadəcə gözəl haqda “Ziyafət” dialoqunda söz açılır. Gözəllik, ən ali gözəllik necə başa düşülür? Sokrat Diotimanın sözlərini çatdıran nitqində deyir: «Sevgi yoluna çıxarılmış adam gözəli düzgün ardıcılıqla seyr edərsə, yolu başa çatdıran bu kəs təbiətə son dərəcə gözəl bir şey görəcək, Sokrat, bütün əvvəlki əməklər də bununçundu. Elə bir şey ki əvvəla, o, əbədidir, nə doğulub, nə öləcək, nə çoxalır, nə də azalır. İkincisi, nədə isə gözəl, nədə isə çirkin, nə vaxtsa nə iləsə müqayisədə gözəl, başqa vaxt, başqa yerdə başqa nə iləsə müqayisədə çirkin yox. Gözəl onun qarşısına bir sima, əl, və ya bədənin başqa üzvü, hansısa bilik və ya nitq şəklində, nədə isə – istər heyvan, torpaq, göy və ya başqa bir şey kimi yox, öz-özlüyündə, bir obraz kimi çıxacaq; gözəlin bütün başqa növləri bu obrazla bağlıdır, yaranıb məhv olurlar, o isə bundan nə artır, nə azdır, nə də bir təsir hiss edir» [Платон. Пир, 210e-211b].

Amma gözəl öz-özlüyündə saf ideyadır, özündə hissi nəşə gizləmir. Belə çıxır ki, ona ancaq predmetdən ayrı salınmış fikirlə çatmaq olar? Yox, gözəllik yaşanır və bu yaşantı hissi xarakterlidir. Digər tərəfdən, gözəllik kobud mənada hiss kimi yaşanmır. Hissi idrakın obyektinə ancaq dəyişkən, hərəkətli reallıqla bağlıdır, gözəllik isə dəyişməzdir, öz-özüylə eyniyyətdədir. Bizim gözəlliyi qavraya bilməmiş üçün görmə və eşitməyə nəşə başqa bir şey – ağıl (ağıllı, düz sıralanmış, strukturluq) sferası ilə bağlı olan bir şey qoşulmalıdır. Platonda gözəlliyə çatmaq üçün bu başlanğıc – Erot, Məhəbbətdir.

“Ziyafət” dialoqundan öyrənirik ki, Erot Poros və Peniyanın oğludur və özündə valideynlərinin xüsusiyyətlərini birləşdirir. “O, Poros və Peniyanın oğlu olduğu üçün məsələ belədir: hər şeydən əvvəl o hər zaman kasıbdır

və geniş yayılmış düşüncələrə rəğmən heç də gözəl və nəzakətli deyil, kobud və çirklidir, ayaqyalın və evsizdir; açıq səma altında torpaqda, küçədə, qapıda eşələnir və əsl anasının oğlu kimi kasıbçılıqdan qurtulmur. Amma digər tərəfdən, atası kimi gözəl və mükəmməl olana can atır. O, cəsur, qoçaq və güclüdür, bacarıqlı balıqçı, dayanmadan quyu qazandı. O, hər zaman düşünür, həyatı boyu fəlsəfəylə məşğuldur, bacarıqlı sehrbaz, cadugər və sofistdir” [Платон. Пир, 203b -204].

“Ziyafət” Platonun gözəllik haqda düşüncələrinin zirvəsidir. Gözəllik birbaşa sevgi ilə bağlıdır. Onun həm gözəllik, həm də sevgi anlayışı çox spesifikdir. Gözəllik onunçün sevgi və ya onun predmetinin əlavə və ya onu müşayiət edən xüsusiyyət deyil. Gözəllik sevginin mahiyyətini əks etdirir. Sevgi tək olana, Sokratın sevgi haqda nitqləri bunu deməyə əsas verir, sevgi deyil. Hərçənd Aristofan Platon miflərindən birində onu öz yarısını axtarmaqla əlaqələndirir. Platon sevgini düşüncəsiz, şüursuz meyl olaraq qəbul etmir. Sevgi- mükəmməl olana, öz-özünə və ya fərdi olanda üzə çıxana məhəbbətdir. Məhəbbətin nə gözəl bədənə, nə gözəl cana, nə də gözəl elmlərdən birinə diqqət kəsilməyə haqqı yoxdur. Dosta sadıqlığı qorumaq yaxşıdır, amma məhəbbət tək olanda öz həqiqi predmetini tapa bilməz və son həddə çatana qədər ona can atmağa davam etməlidir. Platon Sokratın “Ziyafət”dəki nitqində sürətlə sevgidən- xeyirə, xeyirdən də- ölümsüzlüyə, ölümsüzlükdən- gözəlliyə keçid edir. Platon üçün bu anlayışlar arasında əlaqə belədir: Sevgi sadəcə hansısa predmetə canatım deyil, hansısa xeyiri təmsil edən predmetə yönəlmədir. Və sadəcə xeyir yox, əbədi səadətə canatımdır. Sevgi həm də hər zaman ölümsüzlüyə canatımdır. Gözəllik o şərtdir ki, o olmadan sonsuz səadətə sahib olmaq olmaz. Ölümlü insan üçün ölümsüzlük yolu aşağı səviyyədə nəsil artımından tut, bədii yaradıcılıq, hərbi qəhrəmanlıq, yeni qanunvericilikdən tut, ən yüksək səviyyədə - fəlsəfi yaradıcılığa qədər uzanır. Platona görə, həm bədən, həm can gözəldə doğub törəmək istər. Çirkinin yanında nə bədən, nə can dünyaya nəsil gətirə bilməz və solar. Çirkinlik- doğuma və deməli, ölümsüzlüyə mane olur. Bu, təəccüblü deyil. Bütün antik ənənədə olduğu kimi Platona görə, çirkində varlığın əsas şərti olan nizam, harmoniya yoxdur. Çirkin daimi deyil və təsadüfidir. O, qaydadan kənara çıxmanın, forma defektinin, qanunauyğunluğun pozulmasının, deməli varlığın çatışmazlığının nəticəsidir. Çirkinlik tam var olmayan şeyin göstəricisidir.

Platon təlimində gözəlliyin əhəmiyyətini anlamaq üçün varlığın quruluşuna və idrakın təsirinə baxmaq lazımdır. Gözəllik Platon sisteminin sadə elementi yox, onu hərtərəfli əhatə edən təyinatdır. Platona görə, dünyadakı nizamın səbəbi əbədi və dəyişməz ilkobrazilardır. Maddi şeylər onların tam olmayan, yarımçıq obrazlarıdır. O ideal formalar sayəsində maddi aləm xaos yox, nizamlı kosmos kimi fəaliyyət göstərir. Onların sayəsində biz dünyanı anlaya, yəni, bənzər şeyləri tanıya və bənzərlikləri müşahidə edə bilərik. Platonun bilik konsepsiyası da bu xatırlamaya əsaslanır- biz saf, tutqun olmayan ideyaları artıq görmüşük, ona görə də onlara bənzəyən maddi şeyləri tanıya bilərik. Belə düşünmək olar ki, Platonun və bütün sokrat məktəbi düşüncələri idrakın ümumiləşdirmək xassəsindən, vahid cinsə gətirməkdən başlamalıydı. Bizim biliyimiz ümumi olandan asılıdır. Biz istənilən predmetdə ümumi olanı bilirik, predmetləri bir-birindən fərqləndirən, hələ heç bir təyinata gəlməyən fərdi olanı bilmirik. Əsl idrakın əsası mövcud olmayan bir şey ola bilməz. Əks halda idrak yalançı olar. Deməli, bu ümumi olan zəruri şəkildə bütün ayrıca şeylər üçün mövcud olmalıdır. Platon istənilən metafizik konsepsiyanın əsasını bu şəkildə qurur. Fiziki aləmin fiziki olmayan əsasları var. Bu əsas Avropa fikri üçün minilliklər boyu qalır və ancaq Yeni dövrdə tənqid olunur. Platona görə, bilik istənilən halda nizamın biliyidir və bu nizamın əsası varlığın özündədir. Əks halda fiziki dünya tam xaos olardı. Xaosun olmaması ideyaların varlığı sayəsindədir. Biz o səbəbə nizamı görürük, mənası olan varlıq ki, canımız ideyalar aləmi ilə bağlıdır. Nizam arama cəhdi bizim zəkamızın iç xüsusiyyətidir, o, nizamın mənbəyinə bağlıdır. Bəzən bu üst-üstə düşmə bizdə məmnuniyyət və heyrət doğurur, çünki biz şeylərdən bu üst-üstə düşməyi gözləmirik. Maddi bədənə həbs edilmiş canımız qarmaqarışlıq və kobud materiyada belə bir paya çətin ümid edə. Platon bu məmnuniyyəti gözəl anlayışı ilə uzlaşdırır. Şeylərdəki gözəllik ideyaları xatırlatmadır, ontoloji anlayışdır, əsl varlığın şahadətidir. Gözəllik ideyaya ən çox uyğunluqdur, onun ən yaxşı surətidir. İdeya şeylərin mahiyyətidirsə, gözəllik mahiyyətə ən çox uyğunluqdur, mükəmməllikdir. İdeyalar ideal formalar olaraq öz-özlüyündə ən gözəl olan, gözəllər gözəlidir. İdeyalar şeylərin əsl mahiyyəti kimi dünyanın həqiqətini təqdim edir. Onlar varlığın, dünyada nizamın əsasıdır. Xaotik materiyaya forma verən, xaosdan kosmos yaradan onlardır. Sözün yüksək mənasında xeyir- ideyalardır. Onlar varlığı təqdim edənlərdir. Deməli, şey öz ideyasına

uyğun olub gözəl olduğu dərəcədə həqiqətə və xeyirə yaxındır. Beləliklə, gözəllik həqiqət və xeyirin ayrılmaz atributlarıdır. Maddi şeylərdə müşahidə etdiyimiz gözəllik həqiqi idraka birbaşa yoldur. Həqiqi idrak da Xeyirə yoldur. Bu səbəbdən Platon gözələ sevgi ilə müdrikliyə sevgini yaxın görür. Gerçək idrak gözəl bədənlərə heyrətdən başlayır. Çünki onlar ən vacib ideyanı- gözəl olanı xatırladır. O, ortalama təbiətlidir. Fəlsəfi mühakimə yürütsək, bu ortalamanı hissi (“aşağı”) və əqli (“yüksək”) olanın dialektik birləşməsi kimi yoza bilirik. Gözəllik nə xalis zəka, nə də sırf hisslərlə əldə edilir. Erosla, sevgi ilə, harda ki hər ikisi vəhdətdədir, müyəssər olur.

Sevgi estetik yaşantıdır. Platona görə, dünyadakı gözəllik nə sırf hissi, nə də ideal təbiətlidir. O sanki “ortadadır” və bu səbəbdən göy və yer arasında əlaqə hesab oluna bilər.

Ali gözəlliyə yol sanki pillələrlə- gözəlin müxtəlif ifadə və manifestasiyaları ilə yüksəlir:

- gözəl bədənə sevgi,
- ümumiyyətlə cismlərdə gözələ sevgi,
- ideal gözəlliyə sevgi (xasiyyətlər),
- ideal olan haqda biliyə sevgi (gözəl təlimlər, o cümlədən, ən gözəl haqda təlim).

Göründüyü kimi yol bəllidir: şeylərin gözəlliyindən şeysiz gözəlliyə, yaranma dünyasından əbədi ideal varlığa. Platonda gözəllik sferasına estetik (sözün dar mənasında) dəyərli şeylərlə yanaşı, mənəviyyat dəyərləri (xasiyyət) və intellektual qəbildən dəyərlər (bilik) daxildir. Bu o deməkdir ki, Platon gözəli geniş anlamda rifah kimi başa düşür. O, bu iki anlayışı- gözəl və rifahı bir-birini əvəz edən, hətta sinonim anlayışlar kimi nəzərdə tutur və işlədir. Bu səbəbdən Platon üçün ali Gözəllik eyni zamanda ali Rifahdır, demək olar ki, ideyalar ideyası. “Ziyafət” dəki gözəli öymə formanın estetik gözəlliyi və predmetlərin xarici görünüşünün təriflənməsi deyil. Əslində bütün antik estetikada gözəllik eyni zamanda xeyir kimi yozulur. Gözəllik anlayışı müasir dövrdəki kimi tək estetik olan sferasına aid edilmir. O, ümumiyyətlə xeyir sahəsini də əhatə edirdi. Sokratda da, Aristoteldə də, Siseron, Plotində və başqalarında da bu belədir. Platon təlimində də eynən Sokrat təlimində olduğu kimi kaloqaqatiya termini var. Kaloqaqatiya elə gözəllik idealının həyata keçməsidir ki, o, insan üçün şübhəsiz xeyirdir. Yəni can və bədənin, geniş anlamda ideya və materiyanın eyniölçülüyündən

söhbət gedir. Platon dialoqlarında kaloqaqatiya anlayışının izahına çox yerdə rastlamaq mümkündür, amma “Timey”də bu izah daha göstərişlidir: “Xeyirxah hər şey, sözsüz, gözəldir, gözəl olan isə ölçüyə yad ola bilməz. Deməli, etiraf etməliyə ki, gözəl görünmək istəyən canlı varlıq da ölçülü, uyğun olmalıdır. Uyğunluğa gəlincə, biz burda xırdalılıqları hesaba qatırıq, ən vacib və əsas olanı nəzərdən qaçırıq. Nə vaxt ki söhbət sağlamlıq və xəstəlik, yaxşılıq və qüsurdan gedir, can və bədənin uyğunluğu və ya uyğunsuzluğu ən vacib olur. Amma biz bu haqda düşünmürük və başa düşmürük ki, bütün münasibətlərdə çox böyük və çox güclü ruh bir təkər kimi zəif və sısqə bədənin üstünə çökərsə, və ya tarazlıq əks istiqamətdə pozularsa, canlı varlıq bütövlükdə gözəl deyil, çünki ona ən önəmli olanda uyğunluq çatışmır; ancaq bu uyğunluq gözlənilməli halda o, görməyi bacaran hər kəs üçün o, ən gözəl və ən çöx fərəhləndirən mənəzərədir” [Платон. Тимей, 88с-е]. Gördüyümüz kimi uyğunluq deyində, sadəcə bədən hissələrinin uyğunluğu (simmetriya, fiziki proporsiya) yox, məhz can və bədənin uyğunluğu, harmonik vəhdəti nəzərdə tutulur. Deməli, gözəllik ayrıca predmetlərin gözəlliyi ilə eyniləşdirilə bilməz, amma gözəl hər şeydə nəşə ümumi bir şey var.

Yeni Dövr fəlsəfəsində estetikanın müstəqil sahə kimi meydana çıxması.

Baumgarten

Estetikanın fəlsəfədə müstəqil sahəyə çevrilməsi Aleksandr Qotlib Baumgartenin adıyla bağlıdır. Baumgarten 1735-ci ildə müdafiə etdiyi “Poeziyayla bağlı bəzi suallar üzərində fəlsəfi düşüncələr” mövzusunda dissertasiyasında estetika anlayışını fəlsəfi dövriyyəyə gətirir. Pol Qayer Stənford fəlsəfə ensiklopediyasında bu münasibətlə yazır: “Baumgartenin bu sahəyə yeni ad verməsi daha öncəki fəlsəfi baxışlar, məsələn, Leybnits və Volfun perfeksionist (mükəmməlçi) estetikalarından tam qırılmanı qeydə almır. Baumgarten səbəb anlayışına analoq təqdim etməklə Volf modelindən bir çıxış yolu göstərir ki, bu da əvvəl-axır Almaniyada estetika təcrübəsinin radikal şəkildə yenidən mənalandırılmasına yol açdı; Baumgarten həmçinin incəsənətin emosional təsirinə vurğu yaptı ki, bu da Volf modelinin çatışmazlığı idi ” [Paul Guyer, Baumgarten and Meier: Aesthetics as the Analogue of rational Cognition// 18th century German Aesthetics. First published Tue Jan 16, 2007; substantive revision Mon Jul 13, 2020. Stanford Encyclopedia of Philosophy]. Baumgarten fəlsəfəni “inanıcdan asılı olmaya-

raq dərk edilən şeylərin keyfiyyəti haqda elm” adlandırır. Metafizika və fizika onun bölgüsündə nəzəri fəlsəfə; etika, hüquq fəlsəfəsi, şübhə, ifadəetmə haqda təlimlər praktik fəlsəfə sahəsinə aiddir. Qnoseologiya metafizikadan əvvəl gəlir və estetika (hissi idrak) və məntiqə (rasional idrak haqda təlim) bölünür. Baumqarten estetikanı nəzəri və praktik hissələrə ayırır. Nəzəri hissə də öz növbəsində 1)evristika, 2)metodologiya, 3)semiotikanı əhatə edir. Baumqarten bu üçlüdən sadəcə evristikanı təsvir edir. Baumqartenin təyinatında estetika gözəllik, mükəmməllik, hissi idrakın kamilləşdirilməsi haqda elmdir. Gözəl, hissi və mükəmməl anlayışları bu təyinatda eyniləşdirilir. Estetik mükəmməlliyyənin üç əsas komponenti fikri məzmun, nizam və ifadədir. Baumqarten hissiyyəti çox geniş şərh edir- yaddaş, itiağıllıq, intuisiya, heyrət, təxəyyül, fantaziya bura aiddir. Baumqartendə “estetik həqiqət” “əqlin analogiyaları” sayəsində əldə edilir və “məntiqi həqiqətlərə” qarşı durur. Sonuncu aydın təsəvvürlərdə üzə çıxır. Baumqartenin alilik anlayışını daha sonra İ.Vinkelman və İ.Kant inkişaf etdirir. Baumqarten estetik “böyüklük” (magnitude) anlayışı çərçivəsində incəsənət və əxlaq münasibətlərini müzakirə edir. Baumqartenə görə, estetika nümunələrlə yaxşılıq öyrətməklə yetinməməli, sənət özü gözəlliklə tərbiyə etməlidir.

Kant

Fəlsəfə tarixində Kant estetikasına bütövlükdə yüksək qiymət verilsə də, ona münasibət birmənalı deyil. Kant, bir tərəfdən, alman maarifçiliyindən klassik alman idealizminə (İ.Fixte, H.Hegel, F.Şelling) keçid hesab olunur, həm də klassik alman fəlsəfəsində tam müstəqil filosof kimi qiymətləndirilir. Hər bir halda “Geriye Kanta doğru” çağırışları tez-tez eşidilib və onun qoyduğu problemlərin dərinliyini anlamaq cəhdləri azalmayacaq. Kant estetika anlayışını öz idrak nəzəriyyəsinin hissəsi kimi nəzərdən keçirir və bu mənada Baumqartenlə yaxındır. Estetika konsepsiyası bilinən üçlü kritika seriyasından sonuncuda- *Mühakimə qabiliyyətinin kritikasında* əksini tapıb. Bəzi məsələlərə münasibətdə Baumqartenlə eyni mövqedə dursada, sonuncunun estetika konsepsiyasının fəlsəfi əsaslandırılmasını yetərsiz hesab edir. Kant estetikanı “zövq” haqda elm kimi perspektivsiz hesab edir və estetikanı bu cür başa düşməyi geridəqalmışlıq sayır. Fəlsəfəni sistematik elm şəklinə salan filosofda estetika onun bütövlükdə sisteminin ayrılmaz hissəsidir. Estetikanın qnoseoloji əhəmiyyəti bir nömrəli məsələdir. Kant estetika məsələləri ilə gec məşğul olmağa başlayır. Bu, ilk növbədə “gözəl”,

“yaxşı zövq”, “pis zövq” kimi sözlərin yaygın xarakteriyə bağlıdır. Onları anlayışa çevirmənin çətinliyini filosof yaxşı başa düşürdü. Ən əsası isə estetikə əsaslandırmaq üçün baza əvvəlki kritikalarda işlənir. Dünyanın dərkolunarlığı ilə bağlı sualı həll edən Kant mülayim aqnostisizm mövqeyinə gəlir: Bizdən kənar dünya mövcuddur, o, bizim hissələrimizə təsir edir (affinasiya). Amma bu dünyanın necəliyi ilə bağlı suala biz tam, doğru cavab verə bilmərik. Bizim alışdığımız dünya mənzərəsi əslində öz idrak fəaliyyətimizin nəticəsidir. Kant sistemində məkan, zaman idrak formalarıdır, dərk olunan dünyanın xassələri yox. Şeylər dünyası öz-özlüyündə (şey özündə, noumen) və şeylər dünyası idrak veriləri kimi (fenomen) bir-birinə qarşı durur. Noumenal və fenomenal dünyaların fərqləndirilməsi Kantın estetik anlayışına ciddi təsir göstərir. Bizim əməliyyat apardığımız hər şey özünəməxsus “sxemlər”dir. Bizim şüurumuz özlüyündə dərkolunmaz və azad şey özündə dünyasını- noumeni bu “sxemlər”ə daşır. Bu “sxemlər” daimi olması səbəbindən bizdə onların yeganə həqiqi olması haqda illüziya yaranır. Obyektiv qanunlar təəssüratı praktik əqldən istifadə etməklə bu dünyada istiqamətlənmək və fəaliyyət göstərmək imkanı yaradır. Kantın ilk əvvəl kəskin qarşı qoyduğu iki dünya *mühakimə* vasitəsilə əlaqələndirilir. Biz şeyləri qavrayarkən onlara estetik məna yükləyirik. Bu əməliyyatı artıq əvvəlcədən malik olduğumuz sxemlər- estetik koordinat sistemi vasitəsilə həyata keçiririk. Adı şüur bunu anlamaq iqtidarında olmadığı üçün predmetlərin özünü gözəl və ya çirkin hesab edir. Estetika xalis həzz sahəsi kimi tamahkar maraqları istisna edir. Sonuncu həmişə predmetə sahiblənməyə can atır. Bu səbəbdən kobud hissi ləzzət (məsələn, yemək ehtiyacının ödənməsi) təmənnasız hesab edilə bilməz. Kant estetik qavrayışı şeyləri dərk etmə sahəsinə gətirir və onlara sahib olmaq cəhdindən ayırır. Əks halda bu predmetə münasibətdə estetik komponent yox olacağı haqda fikir yürüdür. Predmetə cəzb olunma intensiv ola bilər, amma mütləq şəkildə azaddır, çünki təmənnasızdır. Kantda qnoseoloji məsələlər ön planda olduğu üçün məntiqi və estetik mühakimələr qarşı qoyulur. Estetik (Kant onları zövq mühakimələri də adlandırır) subyektiv xarakterlidir və dərk etmə əhəmiyyəti yoxdur. Deyilənləri ümumiləşdirsək, zövq mühakimələri 1) qərəzsiz, 2) ümumi, 3) faydasızdır. Kant “məqsəd olmadan məqsədyönlülük”dən danışır. Məqsədin olmaması estetik mühakimələrin qeyri-anlayış xarakterinin tanınması deməkdir. Zövq mühakiməsinin bu xassəsi Kant estetikasının onun bütövlükdə fəlsə-

fəsi ilə əlaqəsini çox əyani şəkildə nümayiş etdirir.

Kant zövq məsələsini öz sələflərindən fərqli mənalandırırsa da, vacib sayır. Zövq mühakiməsi azad, qərəzsiz, tamahsız həzz sahəsidir. Kant əsl estetik qavrayışa (xalis gözəllik) böyük tələblər irəli sürür. Bu sırada *kənar gözəllik* anlayışı irəli sürür. Sonuncuda praktik faydalılıq da iştirak edir. Maraqlıdır ki, Kant insan gözəlliyini də yad, kənardangəlmə hesab edir. Baxmayaraq ki, o, gözəlliyin ən ali növlərindəndir (Kanta görə, insanı öz mövcudluq şərtindən, təyinatından ayıraraq qavraya bilmərik). Bu cür gözəllik əxlaqi komponenti də əhatə etməlidir. Bu yanaşma bir daha sübut edir ki, xalis sənət estetikası, “sənət sənət üçündür” anlayışı Kanta aid deyil. O, daha sonrakı interpretasiyadır. Kantın ideal haqda təlimini də bu əsasda anlamaq olar. Ideal ideal qismində çıxış edən hansısa adamın konkret əşya ilə bağlı zövq mühakiməsi və əql ideyasının birləşməsindən yaranır. İdealla canlanmamış şey ola bilməz. Çünki ideal öz varlığının səbəbini özündə daşıyır. Aydın ki, bunu ancaq insan bacara bilər. İdeya idealdan fərqli olaraq insanlarla məhdudlaşmır. Hansısa obyektin sonsuz sayda xassə və simalarının ortalamasından “kanon” və ya ideya yaradırıq. Kanta görə, dahilik qaydalardan kənara çıxaraq yaratmaq qabiliyyətidir. Amma həm də təbiətin müəyyən etdiyi qaydalarla başlamaq deməkdir. Bu fəaliyyətin nəticəsi özü bir nümunə, qaydadır. Dahilik sferası ani ilhamla bağlıdır. İncəsənət və elmi fərqləndirən də budur. Dahi ruhu yoxdursa, təqlidçilik, epiqon başlayacaq. Amma dahidən sonra bu yolla addımlayanın davranışı tam rəasional olacaq. Çünki o, dahinin qaydasına əməl edir. Digər tərəfdən, bu fəaliyyətin dərkətmə əhəmiyyəti var. Dahi özü dahiliyin nədə olmasını izah edə bilmir.

Kant estetik kateqoriyalar arasında ən çox gözəl və alini işləyir. *Alinin* analitikası- deyəndə ən çox Kanta istinad edirik. Ali iki mərhələni nəzərdə tutur:

- İnsanın imkanlarını üstələyən qarşısında gücsüzlük, ruh düşkünlüyü hissi mərhələsi;

- Öz mənəvi üstünlük və tək qorxu yaradabiləcək bir şey qarşısında heyrət mərhələsi.

“Gözəl və alinin ümumiliyi ondadır ki, hər ikisi öz-özlüyündə xoşagələndir. Həm də hər ikisi nə hissi, nə də məntiqi təyinedən mühakimə yox, refleksiya mühakimələridir; deməli, meyllilik hər iki halda hisslərlə, məsələ, xoşagəlimlik, və ya xeyirə meyllilik kimi müəyyən anlayışdan asılıdır;

ancaq bu zaman o yenə də anlayışlarla əlaqələndirilir, baxmayaraq ki, hansı ilə bəlli deyil; beləliklə, meyllilik təsvir və ya təsvir qabiliyyəti ilə bağlıdır, onun vasitəsilə bu təsvir və ya təxəyyül qabiliyyəti bu seyretmədə dərrakə və ya əqlin özünə kömək amaçlı anlayış vermək qabiliyyətinə uyğun olaraq nəzərdən keçirilir. Bu səbəbdən hər iki mühakimə təkcə xarakterlidir, amma bununla belə hər bir subyekt üçün özünü ümumiəhəmiyyətli elan edir, baxmayaraq ki, onlar predmeti dərk etməyə yox, həzz vermə hissinə iddialıdırlar”[Кант И. Критика способности суждения, Москва: Искусство, 1994, s.53].

Kant fəlsəfəsinin əsas xüsusiyyətlərindən biri antinomluqdur. Kantın baza antinomiaları, barışmaz müddəaları arasında ziddiyyəti hər hansı birinin xeyrinə həll etmək mümkün olmur (Kant aqnostisizmini bununla əlaqələndirirlər). Antinomik yanaşma Kant estetikasında da özünü göstərir. Gözəl və mənəvi səadət. İdeal- əxlaqi səadəti nəzərdə tutur, ideya isə yox (yəni, Kant estetikası klassik ilkin formasında “əxlaqi faydalılıq” gərəkdirməyə xalis sənət ideyasından uzaqdır). Fərdilik və idealın hamı üçün ümumiliyi. Kanta görə, antinomialar birmənalı şəkildə həll olunmazdır və estetikaya münasibətdə də antinomikliyin götürülməsini gözləmək lazım deyil. Hegel tərəfdarları, yəni neosxolastlar bunu Kant fəlsəfəsinin zəif, başqaları isə güclü tərəfi hesab edirlər. Kant incəsənətin təsnifatında 3 növü fərqləndirir:

- 1) söz sənəti (nitq, poeziya);
- 2) təsviri incəsənət (heykəltəraşlıq, rəssamlıq, arxitektura);
- 3) duyğu oyununu sənəti (musiqi, rənglər sənəti).

Təsnifatda Kantın vahid sistemləşdirmə prinsipi- ifadə üsuludur. Birinci halda bu, söz, ikinci halda jestdir. Üçüncü halda tondur (səs və ya rəng). Poeziya incəsənətin ən yüksək səviyyəsi hesab olunur. Kant təsnifatı sxematik və hətta qəribə görünə bilər, amma aydın və məntiqli dəqiqdir.

Sonda qeyd edək ki, Kant 18-ci əsr alman estetika tarixinin mərkəzi fiquru kimi həqiqətin estetikasında sintezçi mövqedə durur. Xüsusən, Volfçuların şərhində əxlaqi həqiqətlə Almaniyada Mendelson və Salzerin oyun estetikasını birləşdirir. Amma bunu elə qarışıq və incə şəkildə həyata keçirir ki, Şiller və Herderdə etiraz doğurur. Hegel və Şopenhauer isə saf koqnitivist estetikanın müxtəlif versiyalarını inkişaf etdirirlər.

Yeni dövrdən etibarən fəlsəfənin əsas təlimlərində gözəllik anlayışı-

nin mənalandırılması belə bir nəticə çıxarmağa əsas verir ki, anlayışının evolyusiyası məntiqi konstruksiyaya çevrilmə istiqamətində baş tutur. Fəlsəfədə transsendent, sakral olan arxa planda qalınca, şaquli iyerarxiya üfüqi nizamlı əvəz olunur, anlayışın məzmunu daralır, o, ontoloji statuslu anlayışdan keyfiyyət (Kant fəlsəfəsində gözəl), kəmiyyət (Kant fəlsəfəsində ali) bildirən kateqoriyaya çevrilir.

“Türk mifləri” anlayışı

Hazırda dünya türklərinin çoxu müsəlmandır. Amma əski türklərin inancları indiki kimi qatı və dəyişməz qaydaları olan institutlaşmış din deyildi. Əksinə, bunlar daha çox xalq inancları şəklində mövcud olub, boydan boya, bölgədən bölgəyə və zamanca dəyişə bilən görüşlərdi. Bu inancların şəkillənməsində həm coğrafiyanın, həm də qonşuların böyük təsiri var. Başqa etnoslarla qurulan qonşuluq və ticarət əlaqələri də fərqli inancların türklər arasında yayılmasını asanlaşdırırdı. Türk boylarının inancları tarix boyu ana xəttə görə bənzər olsalar da, ayrıntılara görə xeyli fərqlər ortaya çıxabilir. Bu, türklərin nisbətən əsnək bir inanc və düşüncə sahibi olmalarından xəbər verir. Hətta Tenqri kimi əsas anlayış bəzən baş tanrının adı, bəzən göyüzü, hətta başqa mənada da verilə bilər.

Avropa türkologiyasının iki əsas tezi türk mifologiyasından da yan ötmür:

1. Türklər hər yerdə ancaq köçəri həyat sürmüşlər. Onların özlərinə aid mədəniyyət, yazısından və deməli, mifologiyasından söz gedə bilməz;
2. Türklər yaşadıkları heç bir torpaqda aborigen deyillər. Deməli, bu ərazidəki mifologiyanın yaradıcısı hesab oluna bilməzlər.

Türk mifologiyası ilə bağlı şübhələrin əsas səbəblərindən biri onun yunan mifologiyası kimi tək bir mif ətrafında formalaşmamasıyla bağlıdır. Türk mifologiyasının əsasında böyük bir coğrafiyaya yayılmış türk xalqlarının çoxlu sayda əfsanə və dastanları dayanır. Amma köklərinə görə bu dastanlar bir-birinə çox yaxındır.

Türk mifologiyasının tarixi qaynaqları

Bu qaynaqlara həm türk, həm də əcnəbi mənbələri aid etmək olar. Qeyd etməliyik ki, əcnəbi qaynaqlar həcmcə daha çoxdur. Ən qədim qaynaqlar çin mənbələri hesab olunur. Bu qaynaqlarda hunlar, göytürklər kimi türk tayfalarının müxtəlif əfsanələri qeydə alınıb. Onlar qısaldılıb, özət şəklində təqdim olunur. Avropa hunları ilə bağlı əfsanələr bir qayda olaraq Ro-

ma və daha sonrakı orta əsrlər Avropa mənbələridir. Göytürk kitabələrində inanclar və mifologiya haqda az, amma önəmli məlumat verilir, detallar yoxdur. Xüsusən göytürk dönəmi inanc və əfsanələriylə bağlı məlumatlara Çin, Tibet, Bizans, ərəb-fars qaynaqlarında rastlamaq mümkündür. 1908-ci ildə Pelliotun Tibetdə Dunhuanqda tapdığı mətn Fransa Milli Kitabxanasında (Bibliothèque nationale de France) Pelliot tibetian 1283 nömrəsi ilə saxlanılır. Uyğurlara aid 8-ci əsr məxfi sənədin tibetçə tərcüməsi olan bu mətnə göytürk və qırğızlara aid müxtəlif əfsanələr də öz əksini tapıb.

840-cı ildə Uyğur xaqanlığının çöküşündən sonra türk boyları daha çox Orta Asiyada görünməyə başlayır. Bu dövr mənbələri ərəb, fars qaynaqlarında üzə çıxır. Xüsusən coğrafiya ilə bağlı əsərlərdə dağınıq şəkildə də olsa, müxtəlif türk əfsanələri var. Monqollar zamanında yaşamış Cüveyni və Rəşidəddin kimi qaynaqlarda türk mifologiyası haqda daha ətraflı və uzun məlumat tapmaq olar. Uyğurların törəyiş və köç hekayələri, Örgənəkön və Oğuz Xan dastanlarının islami versiyası burda yazıya alınıb. Türklər özləri də bu dövrdə uyğur və ərəb hərflərindən istifadə etməklə öz dastanlarını yazıya almışlar. Uyğur əlifbasıyla yazıya alınmış Oğuz Kağan dastanı buna bir nümunədir. Qaraxanlılar dönəminə aid, amma daha sonrakı dövrə aid Satuk Buğra Xan Mənkibəsi türklərin islami qəbul etmələri mövzusunda önəmli mənbədir. Rəşidəddinin yazıya aldığı türk əfsanələri daha sonra osmanlı tarixçiləri və Əbül-Qazi Bahadır Xan tərəfindən də qeydə alınır. Oğuzlara aid başqa bir qrup Dədə Qorqud Hekayələri 16-cı əsrdə yazıya alınsa da, çox əvvəllərə aiddir. Orta Asiyada monqol imperatorluğu dağılandan sonra Əbül-Qazidən başqa müəlliflər də türk dastanlarını qeydə almışlar. 19-cu əsrdə Radlof (alman əsilli rus türkoloq), Vasili İvanoviç Verbitski kimi rus türkoloqlar türk dünyasının geniş bölgələrində və xüsusən, Sibirdə araşdırma aparmışlar. Manas dastanı və Altay yaranış mifləri məhz bu dövrdə yazıya alınmışdır. Bu araşdırmaların missioner fəaliyyəti çərçivəsində aparılmasının öz təsirləri var. Hazırda rus və qərb araşdırmaçılarla yanaşı, türk dünyası və Sibirdəki türk boylarından çıxan araşdırmaçılar da bu sahədə önəmli işlər həyata keçirməkdədir.

Türk mifologiyası araşdırıcıları

Türk boylarının mifoloji qaynaqları alimlər, missionerlər, səyyahların diqqətini cəlb etmiş, cənubi və şimali Sibirdən kosmoloji, esxatoloji miflər toplanmışdır. Bununla belə qeyd etməliyik ki, bu yöndə elmi araşdır-

malar başqa xalqlarla müqayisədə gec başlamış, 19-cu əsrdən etibarən formalaşmağa başlamışdır. Türk miflərinin ilkin araşdırmaçıları Rusiyadandır. İ.Biçurin, V.L.Şeresevski, V.İ.Verbitski, G.N.Potanin, A.V.Anoxin bu sahədə sistemli tədqiqat aparan ilk müəlliflərdir. İakinf Biçurin mənşəcə çuvaşdır, rus sinologiyasının banilərindən biridir. O, Mərkəzi Asiya və Uzaq Şərq tarixini Şərq mənbələri əsasında öyrənən ilk rus alimdir. “Orta Asiyada qədim zamanlardan məskunlaşmış xalqlar haqda məlumatlar toplusu” Peterburq universitetinin professoru A.K. Kazım bəyin ciddi narazılığı ilə qarşılaşır. 1852-ci ildə “Vətən qeydləri” (Отечественные записки) jurnalında nəşr olunan resenziyada Biçurini çin mənbələrinə tənqidi yanaşmaqda günahlandırır.

Radlov şamanist mifologiya ilə bağlı, Potapov ilahə Humayla bağlı ciddi elmi məqalələr çap etdirmişlər. Altaya missionerlik fəaliyyəti üçün getmiş keşiş Verbitski türk mifologiyasını şamançılıqla əlaqəli təqdim edir. Onun “Altay gəlmələri” adlı əsərində kosmoqonik, antroponik, esxatoloji miflər toplanıb. Verbitski bu mif nümunələrini Altay türklərindən toplamış, rusca tərcümənin yanında bəzi deyimləri orijinalda da təqdim etmişdir. Anoxin türk şamançılığının müxtəlif problemlərindən başqa Ülgen və Erlik haqqında ilk geniş məlumatı verən şəxsdir. Potanin türk mifologiyasını şaman folkloru əsasında araşdırır. Saqalayev türk mifologiyasının köklərini hind-avropa xalqlarına bağlamağa çalışsa da, mifləri yazılı mənbələrdən yox, xalq dilindən qeydə alan müəllif kimi tarixə düşür.

XIX əsrin ikinci yarısı, XX əsrin əvvəlləri bütün dünyada, o cümlədən Avropa və Rusiyada etnoqrafiya və folklor materiallarına böyük maraq müşahidə olunur. Bu ərəfədə Azərbaycanda da həm yerli ziyalılar, həm də rus alimlərinin köməyi ilə bu sahədə işə başlanılır. M.Qəmərli, Q.Bağirov, E.Sultanov, F.Köçərli, T.Bayraməlibəyov, R.Əfəndiyev, Y.V.Çəmənəmimli, Ə.Abid, S.Mümtaz S.Penn, S.Zelinski, D.Yerisev, P.Uslər, A.Zaxarov, K.Nikitin kimi rus alimlərlə yanaşı Azərbaycanda bu sahənin pionerləridir.

XX əsrin əvvəllərində mif, ritual və nağılların tədqiqi sahəsində Y.V.Çəmənəmimli xeyli iş görür. Onun “Azərbaycan nağıllarının əhval-ruhiyyəsi” (1926), “Azərbaycanda Zərdüşt adətləri”(1927), “Xalq ədəbiyyatında bəşəri təmayüllər”(1928) məqalələrində ilk olaraq ritual və folklorun genezisi, onların miflə əlaqəsi, sakral rəqəmlərin mahiyyəti, işləmə dairəsi, qədim midiyahıların mifoloji görüşlərinin bəzi aspektlərini müqayisəli təd-

qıq edir. 1937-1940-cı repressiya illərində “mədəni yasaq” folklor və mifə də aiddi. Ancaq XX əsrin 60-cı illərindən yenidən milli köklərlə bağlı məsələlərə maraq artır. Mirəli Seyidov mifologiyayla bağlı bir neçə məqalə və 1983-cü ildə “Azərbaycan mifik görüşlərinin qaynaqları” adlı monoqrafiyasını çap etdirir. M. Seyidovun geniş kontekstdə araşdırdığı mifologiya problemləri bütün türk dünyasında yüksək qiymətləndirilib.

XX əsrin 80-ci illərində Arif Acalov Azərbaycan türklərinin mifoloji mətnlərini toplayıb tərtib edir. Ramazan Qafarlı bu araşdırmaçının Azərbaycan türklərinin mifik qaynaqlarına münasibətini belə qiymətləndirir: “Y.M.Lotman məktəbini keçmiş A.Acalovun fəaliyyəti ilə mifoloji tədqiqatlar rus və Avropa standartlarına uyğunlaşdırılmışdır. Lakin o, bir sıra gərəklili işləri yerinə yetirməklə yanaşı məsələyə birtərəfli yanaşmış, Azərbaycan xalqının mifoloji düşüncəsinin Qafqaz və qədim Midiya (xüsusilə atəşpərəstliklə) ilə bağlanan cəhətlərinin üstündən sükutla keçmiş, bununla da türk faktorunun sonradan gətirilmə və orta əsrlərin başlanğıcında köklə bağlanan amillərin burada yaşayan əhaliyə keçməsi qənaəti almışdır”[Ramazan Qafarlı. Azərbaycan-türk mifologiyası (qaynaqları, təsnifatı, obrazları, genezisi, evolyusiyası, poetikası). B. ADPU nəşri, 2010 s.23]

Ağayar Şükürov dünya xalqlarının mifologiyasına aid 10 cildliyin müəllifidir. “Dədə Qorqudun mifologiyası” monoqrafiyasında eposun mifoloji qatlarına nüfuz olunur.

Ayaz Nəbiyev Azərbaycanda miflərin araşdırılmasında xeyli nailiyyət əldə edir. 1990-cı ildə nəşr olunan “Sehrlili sünbüllər” mif mətnləri toplusudur. Daha əvvəl 1986-cı ildə “Nəğmələr. İnanclar. Alqışlar” kitabı folklor materialları əsasında hazırlanmışdı. Alim 1993-cü ildə isə “Mərəsimlər. Adətlər. Alqışlar” kitabını nəşr etdirir. Azərbaycan mifologiyasının struktur sxemi, ilkin qaynaqlar və törəyiş modelləri, qədim türk panteonunun Azərbaycanda davamı, mifologiyanın təsnifat məsələləri alimin əsas tədqiqat sahələridir. Yeri gəlmişkən, bəzi müəlliflər türk miflərində tanrılar panteonunun olmaması, hətta göktanrıçılığın təkallahlığa ilk keçid olmasından danışirlar. Məsələn, Cəlal Məmmədov (Bəydili) türk tanrı panteonuyla bağlı yetərsiz məlumatlara dayanaraq, hətta Ülgen və Erlik kimi güclü tanrıları hamı ruh adlandırır: “”[Cəlal Məmmədov.] Azad Nəbiyev bu mövqə ilə razı deyil: “Bəzən türkün abstrakt panteon yaradıcılığı ənənəsindən bütün göyləri vahid tanrı kimi götürmək və onu Tenqri ətrafında abstraktlaşdırmaqdan

çıxış edərək, türkü təkallahlılığa keçən, yaxud təkallahlılığı ilk qəbul edən etnoslardan hesab edirlər. Bu, illüziyadır”[Ayaz Nəbiyev. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı.1-ci hissə. Ali məktəblər üçün dərslik. B. Turan , 2002 s.150].

Ayaz Nəbiyev Azərbaycan türk miflərinin qaynağında iki mənbə-oğuz türklərinin və Avestanın mifologiyasını görür və çoxsaylı folklor materialları onun haqlı olduğunu sübut edir.

Hazırda Azərbaycanda mifologiyanın bu və ya başqa məsələləri ilə F.Bayat, R.Bədəlov, S.Rzasoy,A.Xəlilov, C.Bəydili, E.Əzizov, N.Mehdi, Ramil Əliyev, Razim Əliyev, M.Məmmədov, R.Qafarlı kimi tədqiqatçılar məşğuldur.

Miflər arasında ilk planda yaradılış haqda olanlardır. Türk mifləri arasında bu yöndə ən çox tanınanlar Altay türklərinə aid əfsanələrdir. Altay türklərinin xeyli müddət monqol əsarətində olmasını nəzərə alsaq, burda monqol təsiri görülməlidir. Amma məsələ ondadır ki, monqol təsiri çox az, İran mifologiyası deyilən mifologiyanın izləri isə çox qabarıqdır. Bu da türk mifologiyasının əsas qaynaqlarından biri ilə bağlı məsələdir. 12 min inək dərisi üzərində yazılmış “Avesta”nı Makedoniyalı İsgəndərin Yunanıstana aparıb yandırması tarixi fakt olaraq məlumdur. Sonradan bu nəhəng abidənin az bir hissəsi qədim pəhləvi və sindi dillərində bərpa edilib. “Avesta”nın ilkin variantının qədim Midiya madaylarının dilində yazılmasıyla bağlı gümanlar var. Amma onun Əhəmənilərdən çox-çox öncə var olması artıq qəbul olunmuş elmi faktdır. Türk miflərinin ilk araşdırmaçılarından hesab oluna bilən Mirzə Kazım bəy “Firdovsinin əsərlərində fars əsatiri” məqaləsində (Северное обозрение, 1848) yazır: «Əfsanəsi olmayan xalq, rəvayəti olmayan ölkə yoxdur. Köçərilərdə bu nəsildən-nəslə şifahi şəkildə keçir. Yarım-mədəni bu nümunələr onların etiqadlarının əsasını, yazılı ədəbiyyatın, tarixin əsas məzmununu təşkil edir. Mədəni xalqlarda isə müqəddəs bir şey kimi onların təxəyyülü üçün zəngin qida mənbəyinə çevrilir»[Казымбек М. Мифология персов по Фирдоуси / Избранные произведения.- Б. Элм, 1985, s. 306] . Kazım bəy Azərbaycan və İranda xalq arasında yaxşı bilinən xeyir və şər Allahları- Hörmüz və Əhriməndən, onların yardımçıları- simurq və devdən xüsusi bəhs edir. Mirzə Kazım bəyin çap olunmamış Mifoloji lüğəti dünyada bu sahədə ilk nümunələrdən sayıla bilər. M.Z. Zəkiyev “Türk xalqlarının dərin etnik kökləri”əsərində [Закиев М.З. Глубокие этнические корни тюркских народов. Астана:

Кантана-Пресс, 2011] bütün mənbələrin kompleks öyrənməsi və ilk növbədə linqvistik məlumatlara – linqvoarxeologiyaya diqqət yetirməklə türklərin adekvat, gerçək tarixini axtarır.

Alimlər 100 ildən artıq bir müddət Avestanın mətnlərini iran dili əsasında öyrənərək qərara gəlirlər ki, Avestanın dili mövcud iran dilinə bənzəmir, tam ayrılma müşahidə edilir [Расторгуева В.С., 1970, 55, Соколов С.Н. 1961, 8]. Əhalinin tərbiyəsində daim istifadə olunan dil bu qədər dəyişə bilməz. Təbii olaraq Avestanın dili iran dili deyil, Zoroastrizmin yaradıcıları da irandillilər olmayıb. “Şifahi və yazılı epik ənənəsində atəşpərəstlik görüşlərinin dərin kök salması inkaredilməz faktdır. Div, əjdaha, pəri, ağ qoç-qara qoç, qaranlıq və işıqlı dünya və s mifik obrazlar Midiya-iran mərhələsində yaşayan etnosların müştərək məhsuludur, şeytan, cin, əzrayıl kimi arxetiplər İslam dininin təsiri ilə ərəblərdən əksər Şərq xalqlarına, o cümlədən də azərbaycanlılara ötürülmüşdür” [Ramazan Qafarlı, s. 318]

Azərbaycan xalq nağıllarında Avesta süjet və personajları azərbaycan türk mifologiyasının əsas qaynaqlarından birinin Avesta olması yönündə gümanları möhkəmlədir. Div, Simurq quşu, əjdaha Azərbaycan nağıllarında adı ən çox adı keçən obrazlardır. “Belə başa düşmək olar ki, türk mifologiyası ortaçağ iran mifologiyasından deyil, daha əski İran mifologiyasından təsirlənib. Bilindiyi kimi İran mifologiyasının ən əski qaynaqlarından biri də Zend-Avestadır. Hər şeyin üstündə bulunan bir ağac və bu ağacın üstündə bir quş vardı. [Darmasteter, Zend Avesta, XII, 17]. Yenə eyni qaynağın bəzi bölümlərinə görə bu əfsanəvi və böyük quş Vouru-Kaşa, yəni Xəzər dənizinin ortasında otururdu. Tahmuraf və Zalin tilsimləri də bu quşdan gəlirdi” [Ögen, 1 cild, s. 108].

Türk miflərində «gözəllik» anlayışı

Soma/bədən səviyyəsində gözəllik

Türk dastanlarında soma/bədən səviyyəsində gözəllikdən danışmalı olsaq, ilk növbədə demiurqlar- mədəni qəhrəmanlardan söz açmalıyıq. Oğuz dastanının bizə gəlib çatan ən qədim uyğurca variantında oxuyuruq (Baheddin Ögel tərcüməsində- M.A.):

4 Gömgök, gök mavisiydi, bu oğlanın yüz rengi,

Kıpkızıl ağiziyle, atəş gibiydi benzi.

5 Al al idi gözleri, saçları da kapkara!

Perilerden de güzel, kaşları var ne kara!

[Ögel, Bahaeddin. Türk mitolojisi: kaynakları ve açıklamaları ile destanlar, I cilt,- 5.bsk, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2010, s. 115]

Dastanın başqa bir hissəsində Oğuzun bədəni belə təsvir edilir:

9 Öküz ayağı gibi, idi sanki ayağı!

Kurdun bileği gibi idi sanki bileği!

10 Benzer idi omuzu , tıpkı samurunkine!

Göğsü de yakın idi, koca ayıninkine!

11 Bir insan idi, fakat, tüylerle dolu idi!

Vücudunun her yeri, killarla dolu idi! [yənə orda, s. 116]

İlk baxışda zənn etmək olar ki, Oğuzun gücünü-qüdrətini təsvir üçün dastanda heyvanlara bənzətmə, məcazlardan istifadə edilir. Əslində bu, başqa bir durumdan xəbər verir- prototürk qavramında heyvan/insan ayırımı, qarşıqoyması yoxdur.

Yəni, tərənnüm olunan kişi bədənidir və deməli, gözəllik ölçüləri də kişi bədəninə münasibətdə vardır. Türk mifologiyasında qadın ilahələr az deyil. Amma onlar yunan, şumer miflərindəki qədər fəal, hər şeyə müdaxilə edən tanrıçalar deyil. Üstəlik, onlar gözəl adlandırılısalar da, bu gözəlliyin konkret təsviri yoxdur. Türk ilahələrin çoxu orta yaşlıdır, hətta aralarında yaşlılar da var. Yəni, türk dastanlarında öyülən, təqdir olunan kişi gözəlliyidir.

Amma rənglərlə bağlı məsələ o qədər də sadə deyil. Türk dastanlarında demiurqlar- mədəni qəhrəmanlar doğulurkən üzü göy rəngdə təsvir edilir. Eyni halla Manas dastanında da qarşılaşırıq. Yeni doğulmuş körpənin üz rəngi göydü. Burda göy göy mavisi, yəni Tanrının rəngi, Gök Tanrıya işarədir. Yəni, müqəddəslik rəmzidir. Amma Oğuz dastanından gətirdiyimiz misalda (Oğuzun ağac koğuşunda tapdığı ikinci qızın gözləri) göy həm də gözəllik əlamətidir. Göy əslində bu rəngin başqa çalarları, o cümlədən, yaşıl rəngi də əhatə edir. Azərbaycan bölgələrində hələ də xalq arasında aydın mavi-yaşıl fərqləndirməsi yoxdur. Digər tərəfdən, yenə eyni Manas dastanında Manasın yeni doğulmuş oğluna ad qoya bilmirlər. Hardansa peyda olan göksakallı kişi uşağa ad verir və deyir ki, öz atasını öldürsün. Manas atası Yaquba acıqlanıb onu öldürmək istəmiş, kor etmişdi. Bununla da törəyə-adətə qarşı çıxmışdı. Gök sakal müqəddəsliyə işarədir. Başqa türk dastanlarında da tez-tez gök yelesi boz qurddan söz açılır. Burda göy yəqin ki ağ, gümüşü rəng mənasında, yəni müqəddəsliyə işarədir.

Başqa bir rəng- qırmızının da adı çox keçir. Oğuz doğarkən gözləri al (alov qırmızısı), ağzı atəş rəngindədir. Eyni vəziyyətlə başqa türk dastanlarında da qarşılaşırıq.

Göy, mavi, qırmızı, yaşıl, sarı, xüsusən, qırmızının çalarları. Oğuz kağan dastanının bizə gəlib çatan ən qədim uyğurca yazıya alınmış variantında Oğuzun üz rəngi belə anlatılır: “Oşul oğulning önlügi çıraqı kök erdi” [Ögel, Bahaeddin. Türk mitolojisi: kaynakları ve açıklamaları ile destanlar, I cilt,- 5.bsk, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2010, s. 133]

Gök tüylü, gök yeleli, gök sakallı, Oğuz Hanın ağac koğuşundan çıxan xanımının “küzü kökden kökre”(gözü göydən göy) deyə anılır. Çin qaynaqları Göytürk hökmdarlarından ən tanınmışlarından biri olan Mo-han Kağanı üzü qıpqırmızı, qolları çox uzun təsvir edir.

Ağ-gümüşü isə ilahi işığın- nurun simgəsidir. Oğuz kağanın ikinci qadını Gök-kalın başındakı işıq haləsi isə bunun aydın ifadəsidir. Yəni gözəl olan hökmən işıqlıdır.

Türk miflərinin qadın ilahələrinə gəlincə, türk-altay mifologiyasının gözəllik tanrıçası Ayızıt-Ayığzıtdır (yunan mifologiyasının Afroditası və ya şumer miflərinin İştari). O həm də Afrodita kimi sevgi tanrıçasıdır. Rəmzi qu quşudur. Türk mifologiyasında gözəllik anlayışı insan gözəlliyi ilə eyniləşdirilmir. Burda gözəl qadınların təsviri yunan mifologiyasındakı kimi ri-yazi simmetriya, proporsionallıqla əlaqələndirilmir. Ayızıtın aydın təsviri yoxdur. “Başında ağ göydən ağ bir qalpaq, çıpaq çiyinlərində ağ göydən bir şal, baldırına qədər qara bir çizmə. Bu şəkildə bir qayaya yaslanaraq uyumuşdur və ya meşədə dolaşmaqdadır”. Orta yaşlıdır, iki qızı var. Yanında qu quşları və zərif qısrarla dolaşar. Bəzən də özü qısrar şəklinə düşüb Yerdə dolaşır.

Oğuz dastanında *Oğuzun göğ”ün kızı ile evlenmesi* hissəsində oxuyuruq:

Oğuz Kağan bir yerde, Tanrıya yalvarırken:
35 Karanlık bastı birden, bir ışık düştü gökten!
Öyle bir ışık indi, parlak aydan, güneşten!
36 Oğuz Kağan yürüdü, yakınına ışığın,
Oturduğunu gördü, ortasında bir kızın!
37 Bir ben vardı başında, ateş gibi ışığı,
Çok güzel bir kızdı bu, sanki Kutup yıldızı!

38 Öyle güzel bir kız ki, gülse gök güle durur!

Kız ağlamak istese, gök de ağlaya durur! [Ögel, Bahaeddin. Türk mitolojisi: kaynakları ve açıklamaları ile destanlar, I cilt,- 5.bsk, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2010, s. 117]

Oğuzun yerin kızı ile evlenmesi hissəsində oxuyuruq:

42 Ava gitmişti bir gün, ormanda Oğuz Kağan,

Gölün ortasında bir, tek ağaç uzuyordu,

43 Ağacın koğuşunda, bir kız oturuyordu

Gözü gökten daha gök, bu bir tanrı kızıydı,

İrmak dalğası gibi, saçları dalğalıydı

Bir inci idi dişi, ağzında hep parlayan. [yenə orda, s. 117]

Oğuzun yer qızı xatunu Yarsubun saçları mavidir, göy qızı xatunu Gök-Kalın başında işıq çələngi var. Altay mifləri daxil bir çox türk miflərində adı keçən Ulu Ağ Ana balıq-qadın şəklindədir. Türk dillərində Ağ Ana, Ürüng Ene, Şura Ene olaraq da bilinir. Dəniz qızı olduğu üçün quyruğu var və o, mavi rəngdədir. Sallaq uzun döşlərini çiyinlərindən yuxarı ataraq hərəkət edir. Maral şəklinə girərək Yer üzündə dolaşır. Bədəni işıqdandır.

Başqa bir qadın ilahə- doğum tanrıçası Kübey xatun da yarıçılpaq təsvir edilir. Ayaqları ağacın köklərinə bənzəyir. Yaşıl saçlı bu ilahə Süd gölündən tulumlarla süd gətirər və doğulacaq uşağın ağzına damladar.

Xeyiri təmsil edən ilahə Umay (Humay, Omay, İmay kimi də adlandırılır) Yaşam ağacının sahibidir. Gümüş rəngli saçları, üç buynuzu var, amma insan şəklindədir. Qadın başlı quş kimi də təsvir edilir. İslami ədəbiyyatda adı keçən Hüma quşu da bəzən onunla əlaqələndirilir. Peyğəmbər hədislərində o, Cənnət quşudur.

Atəş tanrıçası Od ana ocağı və atəşi qoruyur. Qırmızı ipək qaftanlı bu qadının qırmızı hörükləri var və yaşlı qadındır. Ümumiyyətlə, türk miflərində adı keçən qadın ilahələrin çoxu orta yaşlı və ya yaşlıdır. Onların təsviri müasir qadın gözəlliyi anlayışından fərqlidir. Hamısı üçün ümumi olan şəkil dəyişə bilmələridir (başqa dona girmə). Çoxunun yanında qu quşu, maral, zərif qısaq (at) təsvir olunur və ya Ağ Ana kimi dəniz ulduzları ilə birgə dolaşır (nağıllarda gözəllər ətrafında qırx gözəllə gəzməsi bu motivdəndir- M.A.) Gözəllik simgələri də məhz bu heyvanlardır. Sonradan şifahi xalq ədəbiyyatına, ordan da klassik ədəbiyyata keçən bu obrazlar gözəllik

simvollarına çevrilir.

Suyla türk mifologiyasında tanrılarla insanlar arasında mediator rolu oynayan bir ruhdur. Günəş və ayın qırıntılarından yaradılıb, at gözlü, qartal baxışlı, eşşək qulaqlı, ilan saçlıdır.

Psixo/can səviyyəsində gözəllik

Türk miflərində can səviyyəsində gözəllik anlayışı totemlərlə bağlıdır. Maral, qartal və boz qurd türklərin mənşə əfsanələrində adı keçən türk anası olmaqla yanaşı, türklərin cism yox, ideya səviyyəsində gözəllik anlayışlarının rəmzləridir.

Pneuma/ruh səviyyəsində gözəllik

Böyük dağlar və yaylalar türk boyları və mifologiyasının formalaşmasında önəmli yer tutur. Ögel Probandən adı Dədə Qorqud dastanlarında da keçən Kazılık (dik vadili və uçurumlu yer- M.A.) dağını öyən bi sitat gətirir: “ Sən ey sevgili. Ey sevgili dağ (Kayranranda kayran tau)! Mənə, zənginlik verən dağ! Mənim üç atamın yaşadığı dağ. Gözüm sənə qonanda, buzlaşır, sürüşkən olurdun! . Yaxınlarımla məskunlaşdığın, zəngin Türk vadisi! Qazanımın qapağı! . Atlarımı tutan kəməndim! Evimin dirəyi! Sən ey sevgili! Sevgili dağ! Mənə varlıq verən dağ! Babamın güveyisi dağ! Anamın gəlini dağ! Böyük-böyük daşların! Gözümdən axr yaşların! ” [Ögel, Bahaeddin. Türk mitolojisi: kaynakları ve açıklamaları ile destanlar, I cilt,- 5.bsk, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2010, s.32]

Soma/bədən səviyyəsində gözəllikdən danışarkən, türklərin rəng anlayışına xüsusi toxunmuşduq. Ən çox adı keçən mavi və qırmızı əslində türk kosmoqoniyasının əsaslarını çözmək üçün ipucu verə bilər.

Oğuz xanın yer qızından olan üç oğlu- Dağ xan, Dəniz xan və Göy xan, göy qızından olan üç oğlu isə- Ay xan, Ulduz xan və Gün xandır. Bahaeddin Ögel Göy xanın yer qızından olmasını türk kosmologiyasının ayrıcalığı hesab edir- Göy də yer ünsürlərinə qatılır və türkün başqa xalqlardan fərqli dünya anlayışı üzə çıxır. Amma, zənnimizcə, bu adlar məhz ilk elementlərə işarədir. Aydır ki, dağ- torpaq, dəniz- su işarəsidir. Bəs göy, səma? Burda dövrəyə əslində türk mifologiyasında adı heç çəkilməyən efir elementi girir. Türklərin ilk element anlayışı 4 ünsürdən daha genişdir. Torpaq, hava, su, oddan başqa ağac da ilk element kimi çıxış edir. Türklərdə ağac kultu bunun sübutudur. Həyat ağacı türk miflərinin yetərincə aydın işlənən motividir. Sahibi Humay anadır. Canlar onun budaqlarından asılıb.

Yer qızı da ağac koğuşunda tapılır. Yakut əfsanəsində demiurq ağacı anası bilir.

Amma efir anlayışı yox kimidir. Bununla belə Oğuz xanın Yeri təmsil edən oğulları arasında Göy xan olması şübhə doğuran əlamətdir. Məlumdur ki, Platon ilk elementlərə münasibətdə ələk metaforasından istifadə edir. Yəni, yaradıcı ilk elementləri ələkdən keçirir, onların müxtəlif nisbətlərindən cismlər, maddələr meydana çıxmış olur. Zənnimizcə, Oğuz xanın oğlu Göy də məhz ilk element kimi efirə işarədir. İlk elementlərin əslində ən sakral olanı. Məhz sakral olanın işə qarışmasıyla dünyanın ərsəyə gəlməsi mümkündür.

Qısaca, türk miflərində ruh/pneuma mərhələsində gözəllik məhz ilk elementlər (rənglər də onlara münasibətdə yaranır. Mavi- efirin, qırmızı- odun rəngidir- M.A.) səviyyəsində dünyanın inşa edilməsi şəklində üzə çıxır.

Etik olan və gözəlin (estetikanın) qovuşduğu **yoxluq-heçlik** səviyyəsində gözəllik türk-müsəlman mistik ənənəsində- sufizmdə, hürufilikdə, işraqilik fəlsəfəsində üzə çıxır. “Mütləq ideya- işıqlar işığı dərkənməzdir. Ondan daha işıqlı olmaq mümkündür olmadığına görə, onu görmək olmur”. [S.Xəlilov. Kant və Sührəvərdi /Fəlsəfə: tarix və müasirlik(fəlsəfi komparativistika. Bakı, Azərbaycan universiteti nəşriyyatı, 2006, s. 234] “İşıqlar işığı . öz aşkarlığının şiddəti üzündən görünməzdir.”[Sührəvərdi. Işıq heykəlləri // Şərq fəlsəfəsi(IX-XII əsrlər. Tərtibçi Zakir Məmmədov, Bakı 1999, s.221].

Azərbaycan nağıllarında “gözəllik” anlayışı

Azərbaycan nağıllarından birində insan 3 pəriylə qarşılaşır- Xoşbəxtlik, Dostluq və Var-dövlət. Onlar insana qoşulub onun evinə gəlirlər. İnsan bir ay müddətində xoşbəxt, zəngin və əmin-amanlıq şəraitində yaşayır. Bir ayın tamamında 3 pəri insandan onlar arasında seçim yapmasını istəyir. İnsan hər üçünü istəyir, amma belə imkan yoxdur. O zaman insan Dostluğu seçir. Ertəsi gün oyanır ki, Xoşbəxtlik və Var-dövlət də onu tərk etməmişlər. Səbəb də odur ki, onlar insanla dost olmuşlar. Bu nağılın alt qatında insanın ən böyük arzusu- ölümsüzlüyə can atması dayanır. İnsan ölümlüdür, yarım-varlıqdır. Dostluq bu nağılda əslində sevgidir, əbədiyyətə canatımın rəmzidir. İnsan kasıbdır, yarımır. *Varlıqda qərarlaşmaq* (rusca – *состояться в бытии*) xoşbəxt olmaq, gözəlliyə çatmaq, zəngin olmaq de-

məkdir. Amma insan bilir ki, xoşbəxtlik (gözəllik) ötürədir, əldən çıxıb bilər. Ona həmişəlik qalan sadəcə bu var-dövlətə- xoşbəxtlik və gözəlliyə, əslində isə varlığın özünə, bütünüənə can atmaq, sevgidir. Və bu səbəbdən insan dostluğu (əslində sevgini- gözələ əbədi canatımı- M.A.) seçir.

Başqa bir nağılda- *Ağ quşun nağılında* insan aşağı və yuxarı aləm arasında seçim qarşısındadır. Nağılın əvvəlində padşahın doğulan uşaqlarının sağ qalmamasından söz açılır. Demək, ana-qadın ilahələrlə problem yaşanır. Son doğulan körpənin ananın ata evində sağ qalması bunun sübutudur. Türk mifologiyasında qadın ilahələr yunan, şumer mifologiyasındakı kimi nəzərəçarpan deyil. Bu, onların yox olması və ya zəif olması anlamına gəlməz. Bu ilahələr türk mifologiyasında adlandırılmamışsa, sadəcə bu və ya başqa səbəbdən yaddan çıxmaları (Zəkiyev bilincli şəkildə mənbələrin məhv edilməsindən söz açır- M.A.) ilə əlaqədardır. Amma kişi tanrıların qulluğunda olmayan bu ilahələr (yunan mifologiyasında ilahə Eriniyalar) Azərbaycan nağıllarında tez-tez üzə çıxır, özlərini bəlli edirlər.

Qadın ilahələrin qəzəbinə gəlmək çox ağır nəticələrə hazır olmaq deməkdir. Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində bu gün də yeni doğulmuş uşağın sağ qalması üçün müxtəlif yollara baş vururlar ki, bunlar ilahələrin qəzəbindən yayınmaq üçündür. İlahələrin qəzəbinin əsas səbəblərdən biri isə onların yaddan çıxması, gərəkən sayqı və qurbanların unudulmasıdır.

Ağ quş addım-addım Şirzadə kömək edir. Bir cüt göyərçin, bir səbət üzüm Şirzadə bəs etməyincə, o özünü Ağ divin barısının qarşısında bulur (üçqatlı türk kosmoqoniyasının ən aşağı qatı). 40 iplə bağlı atı azad edib yuxudakı div gözəlini 40 saçındakı zəncirdən qurtarır, bütün hədiyyələrlə əminsinin hüzuruna gəlir. Ağ quş gərdək gecəsi bəy və gəlinlə bir otaqda qalınca, Şirzadənin səbr kasası dolur. Əminsindən Ağ quşu məmləkətdən qovmasını istəyir. Əminsinin dilətmələri işə yaramır. Şirzadə Ağ quşun cəzalanmasını istəyir. Düyün də burda açılır. Ağ quş bir qız olmasını (əslində qadın ilahələrin təmsilçisi), kömək etdiyi insan övladı mərd olarsa ona ərə gedəcəyi, əks təqdirdə ölcəyini xəbər verir. Ağ quş daşa dönür və totemə çevrilə bilər. Demək, qadın-ilahələrlə insan oğlunun məsələsi həll olunmamış qalır. Şirzadə Ağ quşun təmsilçisi olduğu ilahələri yox, atasını öldürən xain vəzirin qızını, onu öldürmək üçün donunu-cildini dəyişmiş Ağ divin qızını seçməklə onları gözəl hesab edir.

Türk miflərində gözəl, gözəllik anlayışının araşdırılması əsasında

sonda bəzi nəticələrə gəlmək mümkündür:

*Türk miflərində gözəl, gözəllik anlayışı sakral olanla bağlıdır. Gözəl, gözəllik daşıyıcıları ilk növbədə metafizik aləmə aiddirlər. Gözəl həm göyün müxtəlif qatlarında yaşayan, eləcə də qaranlıq dünyada yaşayanlara aid anlayışdır. Hətta insana münasibətdə gözəl, gözəllik sakral aləmlə bağlılığı nəzərdə tutur;

*Gözəl anlayışı nizam anlayışıyla bağlıdır. Tanrıların, tanrıçaların Yerə, insanlara münasibətdə fəaliyyəti ən ali ilahi iradənin tələblərini yerinə yetirmək üçündür ki, bu da bütün insan fəaliyyətinin müəyyən qayda-qanunlar, tələblərə tabe tutulmasını nəzərdə tutur. Yalnız hər kəsin- sakral olanın və insanın fəaliyyəti bu nizam çərçivəsində gözəldir;

*Gözəl sakralla profanın təmas xəttində yaranır. Bulağın, çayın səsi, quşun cəh-cəhi, səhərlər günəşin dan yerini sökməsi, yağışdan sonra göy qurşağı ona görə gözəldir ki, cana ilahi aləmi xatırladır;

*Gözəl hərəkətlə, dinamikayla bağlıdır. Gözəllik donmuş, həmişəlik verilmiş bir keyfiyyət deyil. Çirkin ilk növbədə saçsız, qoca, qışla əlaqələndirilsə də o, dönərgə xarakterlidir. Qış yaza keçə bilir, yaşlı padşah pəri bağında yetişən ağacdən alma yeyərək yenidən cavan, deməli, gözəl ola bilir;

*Türk miflərində cismlərin gözəlliyi, cisimsiz gözəllik (gözəl etik ideal olaraq) və ideya-eydosun gözəlliyi sinkretik xarakterlidir. Bunlar bir-birindən ayrılmazdır;

*Türk mifologiyasında klassik “ağ mifologiya”dakı bədən/ruh, yalan/həqiqət, insan/heyvan kimi qarşı qoymalar yoxdur.

Nəticə

İlk yanaşmada elə düşünmək olar ki, zamanla türklərin gözəllik anlayışı dəyişib müasir kanonlara uyğun şəkəldə düşüb. Amma bu gün də el arasında gözəl qıza *qu kimi gözəl*, *maral kimi gözəl* deyirlər. Qoçaq kişiyyə münasibətdə *qartal baxışlı*, *şir biləkli*, *qurd ürəyi yemiş* deyimləri gözəllik tanımlamalarıdır. At, ata bənzətmə hər iki cinsə münasibətdə gözəllik anlayışı ilə əlaqələndirmədir. Və bütün bunlar gözəlliyin konkret əlamətləri sadalanmadan ifadə edilir.

Türk miflərində *gözəllik* anlayışının araşdırılması belə nəticəyə gəlməyə əsas verir ki, mif heç də sadəcə arxaik dövrü öyrənmək üçün mənbə yox, eyni zamanda türk loqosunu, türk rasionallıq növünü müəyyənləşdirmək üçün ən doğru mənbədir.

Ədəbiyyat:

1. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, I-XXI kitablar, Bakı, 1961-2006;
2. Bəydili C. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı, Elm, 2003;
3. Qafarlı R. Azərbaycan-türk mifologiyası (qaynaqları, təsnifatı, obrazları, genezisi, evolyusiyası, poetikası). B. ADPU nəşri, 2010;
4. Xəlilov S. Kant və Sührəvərdi // Fəlsəfə: tarix və müasirlik (fəlsəfi komparativistika. Bakı, Azərbaycan universiteti nəşriyyatı, 2006;
5. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. 1-ci hissə. Ali məktəblər üçün dərslik. B. Turan, 2002;
6. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı, Yazıçı, 1989;
7. Seyidov M. Azərbaycan mifik görüşlərinin qaynaqları. Bakı, Yazıçı, 1983;
8. Sührəvərdi Şihabəddin. Işıq heykəlləri // Şərq fəlsəfəsi (IX-XII əsrlər. Tərtibçi Zakir Məmmədov, Bakı 1999
9. Şükürov A. Mifologiya. I, II, III kitablar, Bakı, Elm, 1995;
10. Şükürov A. Mifologiya. IV, V kitablar, Bakı, Elm, 1996;
11. David Lewis-Williams and David Pearce, "An Accidental revolution? Early Neolithic religion and economic change", *Minerva*, July/August, 2006, pp 29-31:
12. Шмидт К. Они строили первые храмы: Таинственное святилище охотников каменного века: Археологические открытия в Гебекли Тепе=Sie bauten die ersten Tempel: das Das ratselhafte Heiligtum der Steinzeitjager: Die archaologische Entdeckung am Göbekli Tepe/ Клаус Шмидт; Пер. с нем. А.С. Пащенко- СПб.: Алтейя, 2011.- 320 с.
13. H. Hauptmann, Frühneolithische Steingebäude in Südwestasien. In: Karl W. Beinhauer et al., Studien zur Megalithik: Forschungsstand und ethnoarchaeologische Perspektiven/The megalithic phenomenon: recent research and ethnoarchaeological approaches) Mannheim: Beier & Beran, 1999. Beiträge zur ur- und Frühgeschichte Mitteleuropas
14. Paul Guyer, Baumgarten and Meier: Aesthetics as the Analogue of rational Cognition// 18th century German Aesthetics. First published Tue Jan 16, 2007; substantive revision Mon Jul 13, 2020. Stanford

Encyclopedia of Philosophy

15. Signature evenement contexte// Derrida J. Marges de la philosophic . P., 1972
16. Аристотель. Метафизика. М: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006;
17. Закиев М.З. Глубокие этнические корни тюркских народов. Астана: Кантана-Пресс, 2011;
18. Кант И. Критика способности суждения, Москва: Исскуство, 1994
19. Казымбек М. Мифология персов по Фирдоуси / Избранные произведения.- Б. Элм, 1985
20. Леви-Стросс К. Неприрученная мысль// Леви_Стросс К. Первобытное мышление/ пер А.Б. Островского. М.1994
21. Леви-Стросс К. Структура мифов// Вопросы философии.1970, №7,с.164
22. Платон. Гиппий Большой, 291 d//Собрание сочинений в 4-х т. Т.1, М: Мысль, 1994;
23. Платон. Пир, 210e-211//Собрание сочинений в 4-х т. Т.2, М: Мысль, 1993;
24. Платон. Тимей, 88c-e// Собрание сочинений в 4-х т. Т.3, М: Мысль, 1994

References

1. Azərbaycan sifahi xalq edebiyatına dair tədqiqlər, I-XXI kitablar, Bakı, 1961-2006;
2. Beydili C. Turk mifoloji sozluyu.Bakı, Elm, 2003;
3. Qafarli R. Azərbaycan-turk mifologiyası (qaynaqları, təsnifatı, obrazları, genezisi, evolyusiyası, poetikasi). B. ADPU nəsrı, 2010;
4. Xelilov S. Kant və Suhreverdi // Felsefe: tarix və müasirlik(felsefi komparativistika. Bakı, Azərbaycan universiteti nəsriyyatı, 2006;
5. Nebiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı.1-ci hissə. Ali məktəblər üçün dərslək. B. Turan, 2002;
6. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykokunu düşünərək. Bakı, Yazıcı, 1989
7. Seyidov M. Azərbaycan mifik goruslerinin qaynaqları. Bakı, Yazıcı, 1983;
8. Suhreverdi Sihabeddin. İsiq heykelleri// Şər q felsefesi (IX-XII əsrlər.

- Tertibçi Zakir Memmedov, Baki, 1999
9. Sukurov A. Mifologiya. I, II, III kitablar, Baki, Elm, 1995
 10. Sukurov A. Mifologiya. IV, V kitablar, Baki, Elm, 1996
 11. David Lewis-Williams and David Pearce, "An Accidental revolution? Early Neolithic religion and economic change", *Minerva*, July/August, 2006, pp 29-31:
 12. Shidth K. Oni stroili perviye khrami: Tainstvennoye svyatilishe okhotnikov kamennogo veka. Arkhelogicheskiye otkritiya v Gebekli Tepe=Sie bauten die ersten Tempel: das Das ratselhafte Heiligtum der Steinzeitjager: Die archaologische Entdeckung am Göbekli Tepe/ Klaus Smidth; per. S nem. A.S.Pashenko- SPb.: Alteyya, 2011.- 320 c.
 13. H.Hauptmann, Frühneolithische Steingebäude in Südwestasien. In: Karl W.Beinhauer et al., Studien zur Megalithik: Forschungsstand und ethnoarchaologische Perspektiven/The megalithic phenomenon: recent research and etnoarchaeological approaches) Mannheim: Beier& Beran, 1999. Beitrage zur ur- und Frühgeschichte Mitteleuropas
 14. Paul Guyer, Baumgarten and Meier: Aesthetics as the Analogue of rational Cognition// 18th century German Aesthetics. First published Tue Jan 16, 2007; substantive revision Mon Jul 13, 2020. Stanford Encyclopedia of Philosophy
 15. Signature evenement contexte// Derrida J. Marges de la philosophic . P., 1972
 16. Aristotel. Metafizika. M: Institut filosofii. teologii i istoriii sv. Fomy. 2006;
 17. Zakiyev M.Z. Glubokiye etnicheskiye korni tyurkskikh narodov. Astana: Kantana-Press. 2011;
 18. Kant I. Kritika sposobnosti suzhdeniya. Moskva: Isskustvo. 1994
 19. Kazymbek M. Mifologiya persov po Firdousi / Izbrannyye proizvedeniya.- B. Elm. 1985
 20. Levi-Stross K. Nepriruchennaya mysl// Levi_Stross K. Pervobytnoye myshleniye/ per A.B. Ostrovskogo. M.1994
 21. Levi-Stross K. Struktura mifov// Voprosy filosofii.1970. №7.s.164
 22. 22. Platon. Gippiy Bolshiy. 291 d//Sobraniye sochineniy v 4-kh t. T.1. M: Mysl. 1994;
 23. Platon. Pir. 210e-211//Sobraniye sochineniy v 4-kh t. T.2. M: Mysl. 1993;
 24. Platon. Timey. 88s-e// Sobraniye sochineniy v 4-kh t. T.3. M: Mysl. 1994

Nəzakət Əjdər qızı Salmanova
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu,
b.e. i., f.f.d., dosent
Ünvan: Azərbaycan, Bakı, H.Cavid 31
Tel: +994557750903
E-mail: naza_salmanova@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0003-1135-777X>

SOSİALLAŞMA PROSESİNDƏ ƏXLAQIN ROLU

Xülasə

Məqalənin məqsədi – Dəyərlər cəmiyyətdəki fəaliyyət sahələrinə və qurum tiplərinə görə şəxslənir. Dini, əxlaqi, siyasi və hüquqi dəyərlər, eləcə də ənənə və adətlərlə əlaqəli dəyərlər vacib dəyərlər hesab edilə bilər. Bu dəyərlər içərisində cəmiyyətin həyatında, insan davranış və hərəkətlərinin tənzim olunmasında ictimai şüurun forması olan əxlaq xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Əxlaq şüurda ayrı-ayrı fərdlərin, sosial qrupların və bütövlükdə cəmiyyətin ünsiyyətini və davranışını nizamlayan baxışlar, təsəvvürlər, normalar və qiymətlər ifadə olunur. Cəmiyyətdə insanlar bir-birilə ayrılmaz əlaqədə və qarşılıqlı asılılıqda fəaliyyət göstərirlər. Əxlaq şüur insanın davranışının elə bir nümunəsini, etalonunu ifadə edir ki, o, cəmiyyət tərəfindən həmin dövr üçün ən optimal hesab olunur. Ona görə də məqalədə məqsəd müasir cəmiyyətdə şəxsiyyətlərarası münasibətlərin tənzim edilməsində, bütövlükdə cəmiyyətin, habelə, onun hər bir üzvünün normal inkişafının təmin olunmasında əxlaqın mühüm roloynadığını diqqətə çatdırmaqdır.

Tədqiqatın məqsədinə uyğun olaraq aşağıdakı *vəzifələr* müəyyənləşdirilmişdir: əxlaqı yüksək bir mənəvi dəyər forması kimi təqdim etmək; müxtəlif dövrlərdə əxlaqa münasibət, onun norma və formaları, eyni zamanda əxlaqı doğrultmağın yolları haqqında məlumat vermək.

Tədqiqatı metodları və metodologiyası. Tədqiqatda məntiqi-tarixilik, tarixi konkretlik və səbəbiyyət prinsiplərinə geniş yer verilmişdir.

Problemin araşdırma dərəcəsi. Əxlaqı mütləq bir dəyər kimi başa düşməyin zəruriliyi - *İ.Məmmədzadə, S.Xəlilov, Z.Hacıyev, A.Hüseynov, - E.P.Polikanova, A.K.Kazmin və b. alimlərin fikirlərindən də ifadə olunur.*

Elmi yenilik. Mənəviyyat və əxlaqın cəmiyyətdə sosial-mədəni vəziyyətə təsir edə biləcək həlledici prinsiplər hesab ediməsidir. Yalnız dəyərlərin tədqiqi aparılmış, ideoloji təcavüzə qarşı mübarizə aparmanın lazım olduğu göstərilmişdir. Əxlaq mütləq bir dəyər kimi başa düşülür.

Nəticələr. Tarix boyu bəşəriyyət əxlaqi dəyərləri və ümumbəşəri normaları inkişaf etdirmişdir. Bu dəyərlərə əməl etsək, müasir informasiya cəmiyyətində mənəviyyat qüsurlarından, fərdi əxlaqsızlıq zəncirlərindən azad ola bilərik. Müasir cəmiyyətimiz mənəvi tərbiyəyə olduqca ehtiyacdır. Belə ki, hal-hazırda əxlaq normaları ciddi deformasiyalara uğramışdır. İctimai müstəvidə əxlaq tərbiyəsi yalnız şəxsin özündən "keçdikdə", yəni, fərdi sosiallaşmada özünü göstərdikdə effektiv ola bilər.

Açar sözlər: şəxsiyyət, mənəviyyat, mədəniyyət, dəyərlər, əxlaq, ailə, naturalizm, kosmizm, qloballaşma.

УДК - 316

Назакет Аждар кызы Салманова

д.ф.по филос., доцент, с.н.с. ИФС НАНА

Адрес: Баку, Азербайджан, пр. Г.Джавида 31

Tel: +994557750903

E-mail: naza_salmanova@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-1135-777X>

РОЛЬ ПРАВСТВЕННОСТИ В ПРОЦЕССЕ СОЦИАЛИЗАЦИИ

Резюме

Цель статьи. Ценности различаются по сферам деятельности в обществе и типам институтов. Религиозные, моральные, политические и правовые ценности, а также ценности, связанные с традициями и обычаями, могут считаться важными ценностями. Среди этих ценностей мораль, как форма общественного сознания, имеет особое значение в жизни общества, в регулировании поведения человека и его действий. Моральное сознание выражает взгляды, представления, нормы и ценности, которые регулируют общение и поведение людей, соци-

альных групп и общества в целом.

В обществе люди неразрывно связаны и взаимозависимы. Моральное сознание - пример человеческого поведения, которое общество считает наиболее оптимальным для своего периода. Поэтому цель статьи - подчеркнуть важную роль морали в регулировании межличностных отношений в современном обществе, в обеспечении нормального развития общества в целом, а также каждого из его членов.

В соответствии с целью исследования были установлены следующие *задачи*: представить мораль как форму высокой нравственной ценности; изучить информацию об отношении к морали в разные периоды, особенности ее норм и форм, а также способы обоснования морали.

Методы и методология исследования. В исследовании используются методы единства логического и исторического, конкретно-исторического, сравнительного анализа и причинности.

Степень исследованности проблемы. Необходимость понимания морали как абсолютной ценности освещалась в работах И. Мамедзаде, З. Гаджиева, А. Гусейнова, Е. П. Поликановой, А.К. Казьмина и др. В них раскрывается содержание таких категорий, как мораль, духовность, совесть, справедливость, ответственность, этика, выдвигаются новые идеи.

Научная новизна. Это убеждение, что мораль и этика являются решающими принципами, которые могут повлиять на социально-культурную ситуацию в обществе. Показано, что необходимо бороться с идеологической агрессией, направленной на распространение ложных ценностей. Нравственность следует понимать как абсолютную ценность.

Выводы. На протяжении всей истории человечество выработало моральные ценности и универсальные нормы. Если мы будем следовать им, то сможем освободить человека от цепей индивидуальной аморальности. Совершенно очевидно, что современное информационное общество нуждается в последовательном нравственном воспитании, ибо моральные нормы человеческого поведения резко деформировались. Все свойства и качества, заложенные в общественном нравственном воспитании, действуют только тогда, когда они «проходят»

через личность и развиваются в процессе взаимосвязанного индивидуального и общественного развития.

Ключевые слова: личность, духовность, культура, ценности, мораль, семья, натурализм, космизм, глобализация.

УОТ - 316

Nazaket Salmanova

Philosophy and Sociology Institute of ANAS
Senior Researcher, PhD in Philosophy, Associate Professor,

Address: H.Javid 31, Baku, Azerbaijan

Tel: +994557750903

E-mail: naza_salmanova@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-1135-777X>

THE ROLE OF MORALITY IN THE PROCESS OF SOCIALIZATION

Abstract

The purpose of the article. Values differ in spheres of activity in the society and types of institutions. Religious, moral, political and legal values, as well as values associated with traditions and customs can be considered important values. Among these values, morality as a form of social consciousness is of particular importance in the life of society, in the regulation of human behavior and actions. Moral consciousness expresses the views, beliefs, norms and values that govern the communication and behavior of people, social groups and society as a whole.

In society, people are inextricably linked and interdependent. Moral consciousness is an example of human behavior that society considers to be the most optimal for that period. Therefore, the purpose of the article is to emphasize the important role of morality in the regulation of interpersonal relations in modern society, in ensuring the normal development of society as a whole, as well as each of its members.

The objectives of the study were: to present morality as a form of high moral value, to provide information about the attitude towards morali-

ty in different periods, its norms and forms, as well as ways of substantiating morality;

Research methods and methodology. The study uses logical-historical methods, historical specificity, comparative analysis and causality.

The degree of research of the problem. The need to understand morality as an absolute value was covered by I. Mamedzade, Z. Hajiyev, A. Huseynov, E.P. Polikanova, A.K. Kazmin and others. This is also expressed in the opinions of scientists. Here the content of such categories as morality, spirituality, conscience, justice, responsibility, ethics is revealed, new ideas are put forward.

Scientific novelty. This is the belief that morality and ethics are decisive principles that can affect the socio-cultural situation in society. It is shown that it is necessary to fight against ideological aggression aimed at applying false values. Morality should be understood as an absolute value.

Conclusions. Throughout history, humanity has developed moral values and universal norms. If we follow them, if we equate them with each other, if we do not destroy them, we will be able to free them from the chains of individual immorality, as they do in today's post-industrial society, without leaving them. It is quite obvious that modern society needs moral education, because the moral standards of human behavior have sharply decreased. All properties and qualities inherent in social moral education are effective only when they "pass" through the personality and develop in the process of individual and social development.

Keywords: personality, spirituality, culture, values, morality, family, naturalism, cosmism, globalization.

Giriş

Dəyər fəlsəfəsi, hadisə və ya obyektlərə sahib olduqları və ya təmsil etdikləri dəyərlər baxımından baxan bir fəlsəfi intizam olaraq dəyərlərin varlığını, hansı varlıqlara sahib olduqlarını, quruluşunu və mənbəyini araşdırır. Əxlaqi dəyərləri, bədii və ya estetik dəyərləri əsas hesab etsək, dəyər bilik ki, dəyərlərin birinci növü etik və ya əxlaqi fəlsəfədir, ikinci növ dəyərlər sənət və ya estetika fəlsəfəsidir. [Arslan Ahmet. Felsefeye giriş. Ankara. 2009. s.120.]

Dəyər anlayışı ümumiyyətlə, sosial kontekstdə düşünülsə də, varlığın

tək bir insan fərdi üçün mövcud olduğunu unutmamaq lazımdır. Yəni dəyərlər sosial aləmə uyğun bir keyfiyyətə sahib olsalar da, bu səbəbdən əxlaqi məsələlər baxımından xüsusilə vacib olsa da, mahiyyət etibarilə fərddirlər. Bu səbəbdən, fərdi dəyərlərin atributlarının fərqli şərtlərdə və fərqli kontekstlərdə dəyişməsinə baxmayaraq, hər bir kontekst üçün etibarlı bir dəyər sisteminin mövcud olduğunu unutmamalıyıq. Əxlaqın məzmunu mədəniyyətdən mədəniyyətə, dövrdən-dövrə dəyişə biləcəyi kimi, hər halda bir əxlaq sistemi mövcuddur, insan varlığı hər şərtə bir dəyər sisteminə uyğun olaraq yaşayır.

Bunun səbəbi həm sosial dünyanın qurulması, həm də yaşaması üçün mövcud olan qayda və normalardır. Bir sözlə, normalar insanların cəmiyyətdə necə davranmalı olduqlarını təyin edən gözləntilərdir. Cəmiyyətin hər bir fərdi tərəfindən digər fərdlərə yönəldilən gözləntilər sosial dünyanı tənzimləyir və buna görə də gözləntilər müəyyən bir sanksiya səviyyəsinə sahib qaydalar kimi görünür. Buna görə normaya uyğun davranış cəmiyyət tərəfindən normal, normaya uyğun olmayan davranış cəmiyyət tərəfindən anormal (anormal) olaraq qəbul edilir.

Həm fərdi, həm də ictimai həyatın strukturunda ümumbəşəri dəyərlərlə yanaşı milli mənəvi dəyərlər də mühüm yer tutur. Milli mənsubiyyətdən asılı olmayaraq bütün insanlara və bütün cəmiyyətlərə xas olan cəhətlər ilk növbədə iqtisadi və intellektual aspektləri əhatə edir. Lakin millilik daha çox dərəcədə insanların öz aralarındakı münasibətlərdə üzə çıxır. Bu da ən çox əxlaq sferasını əhatə edir.

İctimai həyatda əxlaq fərdlərin cəmiyyətdəki həyata uyğunlaşması və fərdi azadlığı sosial zərurətlə birləşdirmək, aralarında olan ziddiyyəti həll etmək üçün məsuliyyət kimi bir yol və vasitədir. Tarixən insanın sosiallaşması prosesində əxlaq əsas yer tutur. O, insanın daxili aləminə daxil olur və işləməsi üçün insanın özünün üzərində gücünün olması kifayətdir. Əxlaqın mahiyyəti, insanların fərdi etiqadlara və ictimai rəyə güvənərək müəyyən bir sosial davranış tipinə uyğun gələn davranışlarına ehtiyac duyduqlarını dərk etmələridir.

Əxlaq, cəmiyyətdəki insanların normativ və qiymətləndirmə yönünün xüsusi bir forması və ictimai iradənin ən vacib forması olaraq təyin edilə bilər. Məcburiyyət, vicdan, şərəf hissləri cəmiyyətdə formalaşır və ictimai münasibətlər vasitəsilə ictimailəşmə və interyerləşmə prosesində bir

insanın mülkiyyətinə çevrilir. Əxlaq həyatın bütün sahələrində insanların davranışını və şüurunu tənzimləyir - iqtisadi, siyasi, sosial və mənəvi, cəmiyyətin növü ilə müəyyən bir şəkildə təyin olunur.

Tarixi inkişafda əxlaqın rolu

Məlumdur ki, sivilizasiya sistemlərindən hər biri fərqli xüsusiyyətləri ilə yanaşı, oxşar cəhətlərə malikdir, çünki onları əxlaq və dəyərlər bağlayır. Bütün sivilizasiyalara müxtəlif əxlaq və dəyərlər məxsusdur, lakin onları birləşdirən odur ki, əxlaqi dəyərlərsiz insan sivilizasiyaları olmur. Hər bir əxlaq, o cümlədən sivilizasiya hər zaman universallığa iddialıdır və bu mənada müxtəlif sistemlərin dəyərləri arasında müəyyən ziddiyyət mövcuddur ki, onu da yalnız etik rasionalizm dərk edə və aradan qaldıra bilər. Bu ziddiyyətin başa düşülməməsi ümumiliyin inkişafını ləngidir. Nəzərə almaq lazımdır ki, qloballaşma, mürəkkəbləşdirmə prosesləri və sivilizasiyalar arasında informasiya mübadiləsinin effektivliyi istənilən sivilizasiyanın sərbəst inkişafını ya mümkünsüz, ya da bahalı edir [Məmmədşad İ. Transformasiya dövründə kişi-qadın əxlaq və gender davranış nümunələri. Müstəqil Azərbaycan 20 il: dövlət ailə, qadın və uşaq siyasəti. B., "Nurlar". 2012. s.57-61].

İlkin əxlaq normaları və qaydaları təbii tarixi yolla, çox vaxt isə kor-təbii şəkildə yaranmışdır. Onlar insanların çoxillik birgə yaşayışının təcrübəsi gedişində yerinə yetirilən qaydaların ümumiləşdirilmiş məhsuludur. Sonralar cəmiyyət inkişaf etdikcə, əxlaq haqqında təsəvvürlər də zənginləşmiş, təkmilləşmiş, bütöv və bitkin bir sistemə çevrilmişdir.

Əxlaqın əsasları tayfa sosial sisteminin dövrünə aiddir. Bu dövr təbiətin gücü, hiss təcrübəsi, konseptual düşüncə tərzini və fantastik bir şəkildə gerçəkliyin qavranılması ilə xarakterizə olunur. Müxtəlif sehr, totemizm, fetişizm, qadağalar sistemi, müəyyən ayinlər, rituallar, mifologiya mövcuddur [Поликанова Е.П. Философия и общество. Число 3 (75). 2014]. Qohumluq münasibətlərinin ibtidai cəmiyyətdə təşkilati və normativ prinsiplər olduğu ümumiyyətlə, qəbul olunur.

İbtidai düşüncə qeyri-iradi və uydurma və xurafata söykənirdi. Müasir dil həmin dövrün zehni "kollektiv vicdan", "kollektiv şüursuz" kimi anlayışlarla xarakterizə edə bilər. Bütün bunlar cəmiyyətin bütün üzvlərinə xas olan hisslərin məcmusu kimi başa düşülür. [Леви-Стросс К. Первобытное мышление. – М. 1994]. Bu cəmiyyətdəki davranış normala-

rı kollektivizmə və həmrəyliyə şərait yaratdı. Burada insanlar arasında mövcud olan mexaniki həmrəylikdən danışa bilərik. İbtidai cəmiyyətdə nə dini əxlaq, nə də əsas əxlaq normaları yox idi. Yalnız qəbilə sisteminin sonunda, patriarxal dövrdə meydana çıxdı. Bu dövrdə ibtidai əxlaq normaları var idi: cannibalizm və incest qadağası, böyüklərə itaət, layiqli iş. Bu mənəvi normalar normativ tənzimləməni həyata keçirdi, sanki müəyyən bir dövlət qurumu tərəfindən yayımlandı. Baxmayaraq ki, "qəbilə cəmiyyətinin əxlaqi tələbləri təkcə ictimai rəylə deyil, fərdi şüurla təmin edildi, həm də klanlar və qəbilələrin quruluşları (qəbilə məclisləri, ağsaqqallar məclisləri) tərəfindən təmin edildi" [Валеев Д. Ж. Происхождение морали. – Саратов, 1981. 138].

Patriarxal cəmiyyətdə yeni əxlaq normaları meydana çıxdı. Kişinin - ailə başçısının, həyat yoldaşının sədaqəti, yalana qadağa və qan ədavəti - nüfuzunun rolu güclənmişdir. Bu dövr mənəvi normanın adı normaya qədər şəxsiyyəti ilə xarakterizə olunur. Qadağalar sistemi (tabu) çox vacib idi. Şəxslərin şüurunu və iradəsini meydana gətirənlərdir. Ədalətin arxaik anlayışı yayılır - talion - bərabər intiqam prinsipi, qan davası. Bu adət "bütün xalqların qəbilə ibtidai inkişaf səviyyəsindədir, bu onların hökmranlıq və təslim münasibətlərinə girməsinə imkan vermir" [Гусейнов А. А. Социальная природа нравственности. – М. 1974. 64–65]. Talion (latınca tālīo, talisdən - eyni) bərabər (simmetrik) intiqam olaraq da bilinən bir fiqh və əxlaq kateqoriyasıdır. Cəza tədbirinin tam olaraq yerinə yetirilməli olduğu bir cinayətə görə cəza tətbiqetmə prinsipi, sözün əsl mənasında, cinayətin törədilməsi nəticəsində vurulmuş zərərə ("göz üçün göz, diş üçün diş") uyğun gəlir. Yetkin kommunal - qəbilə münasibətləri sinfi bir dövlətin yaranmasına səbəb oldu və bu sistem kommunal ənənəvi sistemə söykənsə də, bütün gücü ilə mübarizə apardı və onu ləğv etdi. Dövlət qurumları meydana çıxır, cəmiyyətdən kənar və onun üstündədir, ən qədim qanun məcəllələri yaranır - Hammurapi qanunları (e.ə. XVIII əsr), Babil kralı (e.ə. II), Manu qanunları (e.ə. I əsr) və s.

Hammurapi qanunları erkən qul sistemi dövrünə aiddir (Babil hökmdarı *Hammurapi* e.ə. 1792–1750-ci illər yaratdığı *qanunlar* toplusunda özünü əbədləşdirmişdir) və kommunal patriarxal sistemin dini və etik normalarından fərqlənir. Əslində, bu əmlak, ailə və cinayət hüququ məcəlləsidir. Əsas yeri əmlakla aparılan əməliyyatlar ("almaq", "satmaq", "mübadilə")

lə" və s.) və mülkiyyət hüququnu pozan sonrakı hərəkətlər ("oğurlamaq", "soymaq" və s.) tutur.

Şəxsi mülkiyyətin pozulması, oğurluq qanunla qadağandır və ölümlə cəzalandırılır [Гусейнов А. А. Социальная природа нравственности. – М. 1974. 64–65]. Qanun ailə münasibətlərini (evlilik və boşanma, atalığın tanınması, yenidən ailə qurmaq və s.) müəyyənləşdirir. Qanunlar, məhkəmədə sübuta yetirilmədiyi təqdirdə, oğurluğa, yalana görə ölümü təmin etdi. Digər bir cəza tədbiri özünü öldürmə idi (qulaqların, barmaqların sünnəti və s.). Münaqişələr talion yolu ilə həll edildi. Aydın məsələdir ki, o dövrdə nə universal imperativlər var idi, nə də mücərrəd əxlaqi dəyərlər, Fərdi mənəvi motivasiya yox idi, baxmayaraq ki, kommunal sistemin bir çox əxlaq normaları (qadağaları) hüquq məcəlləsinə və dini müddəalara keçirildi. Sinif qul əxlaqi fərqlidir - bu hüquq ideyalarına əsaslanır.

Klan icmasından təcrid olunmuş şəxslərin sosial varlığının fərdiləşdirilməsi prosesi sosial tənzimləmə forması kimi şüurun dəyişməsinə səbəb olmuşdur. İnsanı müstəqil fəaliyyət subyekti kimi təsdiqləyəcək yeni normalar lazım idi. Və əxlaqın qızıl qaydası belə idi: başqalarına qarşı istədikləri kimi davran. Qızıl qayda e.ə. 6 - 5 əsrlərdən bəhs olunur. Bu, qədim hind mədəniyyətində, Metyusun İncilində, Konfutsi təlimlərində var: "Özünə nə istəyirsən, başqalarına da istə" [Хрестоматия по истории Древнего Востока / под ред. М. А. Коростовцева. – М. 1980]. Qızıl qayda, erkən sinif cəmiyyətindən başlayaraq geniş yayıldı. Əxlaqi düşüncə tarixində var, əsasən etik prinsip kimi deyil, gündəlik əxlaqın tələbi kimi qeyd edilmişdir. Əxlaq insanlıqdır, başqa bir insana layiqli münasibətdir, başqalarından üstün olan ilkin, ən elementar insani münasibətdir.

Yeni mənəviyyat dövründə Avropa mənəviyyatında və mədəniyyətində keyfiyyətə bir dəyişiklik baş verdi. 1789-cu il tarixli İnsan və Vətəndaş Hüquqları Bəyannaməsində, yalnız bir insanın hüquq və azadlıqlarının bir insanın etməli və etməməsi lazım olan sərhədləri təyin etdiyi elan edildi. Burada yalnız mücərrəd əxlaqi prinsiplər və ya dini xəyallar deyil, bir insanın mənəvi borcu olduğu əsl elan, başqalarının hüquqlarını pozmadan öz həyatını müstəqil şəkildə qurmaqdır.

İnsan hüquq və azadlıqlarının məzmunu çox vacib prinsiplərə - ümumbəşəri insan əxlaqi tələblərinə cavab verən prinsiplərə malik idi. Bu, insanların azadlığı, zorakılıq etməməsi, bir insanın öz müqəddəratını təyin

etməsi, şəxsi həyata müdaxilə etməməsi, şəxsi mülkiyyətin toxunulmazlığı, dözümlülük və s.-dir. T.Hobbs, J. Lokk, J.J. Russonun əsərlərində ən yüksək əxlaq normaları müzakirə edildi və elan edildi. Baxmayaraq ki, bu dövrdə insanlar yaxşı, pis, ədalət və s. subyektiv fikirləri fərqləndirməyə başladılar. Beləliklə, vicdan azadlığı və din obyektivlik və universallıq mülkü ilə bəxş olunur və əşyaların təbii nizamının əks olunması kimi göstərilir. Demokratik cəmiyyətdə mənəvi münasibətlərin əsasını insanların bərabərliyi təşkil edir. Zeynəddin müəllimin qeyd etdiyi kimi, vicdan şəxsiyyətin mənəvi özünə nəzarət qabiliyyəti, öz qarşısına müstəqil surətdə əxlaqi cəhətdən sanksiyalaşmış məqsədlər qoymaq və etdiyi hərəkətə qiymət vermək qabiliyyətidir [Hacıyev Z. Fəlsəfə. Ali məktəblər üçün dərslik. Turan evi. B., 2012. c.392]. Bu isə hər kəsdə eyni formada deyildir. Yalnız normal insan üçün onun qərarı hər şeydən üstündür.

İ. Kantda “kateqorial imperativ” məzmununun müəyyənedici əlamətləri olan azadlıq və bərabərlikdir: “Elə edin ki, hər zaman başqası qarşısında bir insana münasibətinizi və hədəfinizi özünüzlə əlaqələndirəsiniz və heç vaxt vasitə kimi əlaqələndirməyəsizin” [Кант И. Соч.: в 6 т. – т. 4. – ч. 1. – М. 1965. 270].

Əxlaqda ciddi dəyişikliklər kapitalist cəmiyyətində, xüsusən inkişafın indiki mərhələsində baş verir. Kapitalizmdən qabaqkı cəmiyyətlərdə əxlaq insanın formalaşmasında çox vacib rol oynayır, o zaman bazar münasibətləri ilə kapitalizm, mənfəət, sərvət əxlaqi tənəzzül ilə xarakterizə olunur, əxlaqsız və insanpərvər olur.

K. Marks və F. Engels kapitalizmi çox dəqiq və rəngarəng şəkildə təsvir etdilər: “Burjuaziya, dominantlıq qazandığı yerdə, bütün feodal, patriarxal, mənəvi münasibətləri məhv etdi [Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – т. 4. 426].

Qazanc əldə edilmək istəyi xəsisliyə çevrilir və insan münasibətlərinin deformasiyasına, insanın kapitalist cəmiyyətindəki hədəflərinə səbəb olur. Bu vəziyyət insanlar arasındakı əlaqələrin pozulmasına səbəb olur, təcrid və fərdiliyə, əxlaqsızlığa və cinayətə, müxtəlif ölkələrdə varlı və kasıb arasında bölünmənin dərinləşməsinə səbəb olur.

Mənfəət əldə etmək üçün yoxsul ölkələrdəki transmilli korporasiyalar modernləşməyə mane olur, təhlükəsizlik qaydalarına əməl etmir, uşaq əməyindən istifadə etmir və qazanc əldə etdikləri ölkələrin sosial problem-

lərinə məhəl qoymur. Sahibkarlar üçün başlıcası sərvət və rəqabətdə uğur qazanmaqdır. Bunun üçün əxlaq qurban verirlər və yalnız hüquqi qanun biznesdəki münasibətlərin tənzimləyicisidir. Lakin bu hüquqi qanunlar çox vaxt həyatdan geri qalır və sahibkarlar özləri hərəkət edirlər, təbiəti ilə yazılmayan əxlaq normaları praktik problemlərə hüquqi qanunlardan daha sürətli cavab verir, lakin sahibkarlar tərəfindən nəzərə alınmır.

Müasir kapitalist cəmiyyətində mənəvi dəyərləri korlamaq və insanları alçaltmaq meylinə sahib olduğunu söyləmək təhlükəsizdir.

Əxlaqın mənəvi mahiyyəti şəxsin, cəmiyyətin sosial qruplarının müəyyən mənəvi dəyərlərə, normalara müəyyən bir yönündə özünü göstərir [Xəlilov S. Lider. Dövlət. Cəmiyyət. B., Azərbaycan Universiteti, 2001. s.258]. Əxlaq standartlarının özəlliyi ondadır ki, bunlar dövlət qurumları tərəfindən müəyyən edilməmiş və hüquqi standartlar kimi dövlət standartları deyildir. Bunlar yerinə yetirilir, çünki bu şəxsin daxili özünüdərkidir və bu davranışı başqalarının qiymətləndirməsi təsdiq və ya qınamadır. Əxlaq olmadan cəmiyyətin həyatı mümkün deyil. **Əxlaqı doğrultmağın bir çox yolu var:** utilitarizm, mütləqiyyət, naturalizm, kosmizm. **Utilitarizm** əxlaqi dəyərlərin xarici sosial təsirlərdən üstün olduğunu güman edir. Əxlaqi fəaliyyət insanların xoşbəxtliyinə səbəb olarsa, haqlıdır. Bu nəzəriyyənin ortaya çıxması üçün bir şərt, məhsuldar qüvvələrin inkişafı və istehlakın daha yüksək səviyyəyə qalxması ilə erkən kapitalizm idi.

Mütləqiyyət anlayışı Tanrı kimi nüfuzlu xarici mənbədən əldə edilir. Beləliklə, İ.Kant özünün əsərlərindən birində Tanrı və ruhun ölməzliyi haqqında yazır. Kant üçün əsas, etibarlı və yeganə meyar ağıl olaraq qalsa da, onları əxlaqi hərəkətlərin həyata keçirilməsi üçün postulat kimi qəbul edir.

Naturalizm əxlaqın fərdin təbii keyfiyyətlərindən - insan psixikasının təşkili xüsusiyyətlərindən və ya bütün canlı orqanizmlərə xas olan əsas instinktlərdən qaynaqlanmasını əhatə edir.

Təkamülçü etikanın nümayəndəsi P. A. Kropotkin idi. İnanırdı ki, ədalət kimi əxlaq normaları, heyvan təcrübəsinin borcu kimi ortaya çıxır. Təbiətdən asılı olan bir ibtidai insan bir-birini öldürməyən, dəstək verən heyvanların davranışlarını gördü və eyni şeyi etdi.

Kosmizm üçün əxlaqın təkamülünün kosmosun inkişafı ilə əlaqəli olduğu göz qabağındadır. Kosmik qüvvələrin təsiri insanın mənəviyyatının

və əxlaqının təzahürünə şərait yaradır [Поликанова Е.П. Философия и общество. Число 3 (75). 2014].

Bütün bu anlayışlar əxlaqın ortaya çıxmasına və insanın ictimai iradəsi və nüvəsi kimi başa düşülməsinə əsaslı cavab vermir. Baxmayaraq ki, çox uzun tarixi bir təcrübə nəticəsində fəaliyyət prosesində sosial ehtiyacların formalaşması və insan həyatının bütövlüyünün qorunması ilə yanaşı mənəvi dəyərlər də formalaşır. İnsanlar onları təqib edir və onlar üçün bu dəyərlər hal hazırda qadağan kimi deyil, verilmiş vəziyyətdədir.

Demək olar ki, həmişə əxlaq normalarının tələbləri imperativ əhvalruhiyyədə ifadə olunur: “öldürməyin”, “sakit bir həyat sürün” və s. Əxlaq standartlarına da xarakterikdir ki, müəyyən bir davranış tələb edir, nəinki inandırmaq, müəyyən bir şəkildə hərəkət etməyi öyrənmək. Bir həkim etikası kimi vahid əxlaq normaları və ya hər insana tətbiq olunan universal standartlar haqqında danışa bilərik. Bunlar həmişə tətbiq olunan kateqoriyalı normalar (xristian əxlaqının normaları) və ya insanların müəyyən vəziyyətlərdə yerinə yetirmələri lazım olan normalar ola bilər.

Mənəvi standartların mənbəyi nədir? Bu adətlər və hətta səlahiyyət, yəni insanın özü ola bilər (Sokrat, İsa Məsih, Məhəmməd və s.). Maddi, obyektiv şərtlər, əxlaq normalarını həyat səviyyəsinə qaldırıblarsa, mənəviyyət mənbəyidir. Etika əxlaq normalarının obyektiv bir dəyərə sahib olduğunu vurğulayır, yəni özbaşınalıqdan, obyektiv rəydən asılı deyildir. Digər tərəfdən, mənəvi standartlarda olan tələblər qərəzlidir. Onlar nəticədə müəyyən sosial qrupların və ya Tanrı dini etikada olan iradənin ifadəsi idi və hətta şəxsi motivlər də normanın mənbəyi ola bilər.

Deyə bilərik ki, əvvəlcə norma xarici bir resept kimi görünür, ancaq bu resept bir şəxs tərəfindən həyata keçirildikdə və onun daxili, subyektiv zərurətinə, iradəsinə çevrildikdə mənəvi olur.

Obyektiv təbiətində əxlaq normaları bir insanın azadlığı və iradəsinin ümumi ehtiyaclar, maraqlar, digər icmaların, digər qurumların iradəsi və maraqları ilə əlaqələndirilməsinin xüsusi bir formasıdır. Bunlar siniflər, qruplar, sosial təbəqələr və s. ola bilər. Onlar nisbi, eyni zamanda mənəvi normalar ümumbəşəri bir formada ifadə olunur. İ.Kant iddia edir ki, hər bir mənəvi norma universallıq sınağından keçir. Xüsusilə, mənəvi standartlar müəyyən bir mühitdə insanların davranışlarının tipik standartları kimi görünür və tarixi inkişaf prosesində dəyişir. Əxlaq standartları təkcə mənəvi şü-

urda deyil, hərəkətlərdə, insanın mənəvi keyfiyyətlərində, insanların mənəvi mövqelərində və münasibətlərində obyektivdir.

İnsan davranışı ilk növbədə təbii və sosial ehtiyaclardan, fərdin özünəməxsus şərtlərində irəli gəlir. Sosial-təbii reallıq insan davranışının başlanğıcıdır. Ancaq başqa bir reallıq var - əxlaq, mənəvi zərurət. Öz istəyi və ya kollektivin istəyi ilə (ibtidai cəmiyyətdə.) bir insan üçün müəyyən məhdudluqlar kimi çıxış edir.

Əxlaq normalarının xüsusiyyətlərini ümumiləşdirsək, bunlar aşağıdakılara qayıdır. Əxlaq standartları həmişə yaxşılığı təşviq edir. Bunlar insanın müstəqil olaraq qəbul etdiyi xoş niyyətin nəticəsidir. Əxlaq normalarının seçimi onların faydalılığı ilə müəyyən edilmir, əksinə, normalar insana rəhbərlik edir və məqsədlərini müəyyənləşdirməyə və ya seçməyə kömək edir. Normalar müəyyən qadağaları diktə edir, eyni zamanda insanları birlikdə yaşamağa məcbur edir. Və nəhayət, insan özü qarşısında əxlaq normaları qoyur və onlara əməl edir.

Aydındır ki, bir toplum əxlaq normaları qoyur və bir qayda olaraq onları həyata keçirir. Əxlaqın insanda bir sosial prinsip olduğu tamamilə həqiqətdir, insanları bir-birinə bağlayaraq bütün digər əlaqələrə bağlayır [Этика: учебник / под общ. ред. А. А. Гусейнова, Е. Л. Дубко. – М. Гардарики, 1999. 383–391].

Əxlaqı dəyərlərə yaxşılıq, pislik, sevgi, ədalət, vəzifə, məsuliyyət, vicdan, utanc və sair daxildir. Bunların hamısı əxlaq dilində fərqli məqsədlərə malikdir və əxlaqın fərqli cəhətlərini qeyd edir. Beləliklə, yaxşılıq əxlaqın məzmununun dəyər-normativ tərəfinə, vicdana, utanc hissi insanın davranışını tənzimləyən mənəvi və psixoloji mexanizm və metodlara işarə edir. Mənəvi dəyərlər sistemində xüsusi yer vicdandır.

Əxlaq, hər hansı bir münasibət üçün uyğun bir hazır qaydalar toplusu deyil. Bir insanın müəyyən bir vəziyyətdə "vicdanla" hərəkət etməsini diktə edən bir şey var. Özünə sanksiya tətbiq etmək vicdandır. Ancaq yəqin ki, hər insanın bu mənəvi əsası yoxdur. Buna görə də deyirik ki, içərisində "lazımdır" tələbi olmadıqda qəhrəmanlıq hərəkəti baş verə bilməz (özünü atəşə atın və uşağı xilas edin).

Vicdan "Yeni fəlsəfi Ensiklopediyası" "tənqidi özünü xəbərdar qiymətləndirilməsi və onların çatışmazlıqlar yaşamağa bir şəxsin qabiliyyəti kimi olmalıdır - vəzifə yerinə yetirilməməsi" müəyyən edilir [Новая

философская энциклопедия: в 4 т. / подред. В. С. Степина, А. А. Гусейнова и др. – М. Мысль. 2010. 585].

Bir insanın ictimai inkişaf ölçüsü, onun ictimai fəaliyyətinə qədər yüksəkdirsə, həyatında vicdanın rolu bir o qədər artar. Vicdan insanın xüsusi mənəvi qabiliyyətidir, mənəvi keyfiyyətlərin və insan davranışının qorunmasına cavabdeh olan xüsusi bir mexanizmdir. Doğrudan da, vicdan bir insanın özəyi hesab olunur və onun olmaması çökməyə səbəb olur, insanlar arasındakı münasibətləri pozur, mənəvi dəyərlər sisteminin hamısının məhvinə, mənəvi böhrana səbəb olur.

XXI əsrdə. qloballaşma ilə əlaqədar olaraq, bütün dövlətlərin dünya birliyində bir mənəvi sistemin qurulması, "qloballaşma humanizmi", "mə-nəviyyatın ilkin qloballaşması" ideyalarını, davranış normalarını, idealları elan edən yeni bir dünya nizamının qurulması üçün təkliflər verilir. Bu hər kəsin iştirak etməli olduğu bir növ ictimai vicdandır [Казьмина. К. Философские проблемы концепции эволюции человека // Вестник РФО. – 2004. – № 3. 104–105].

Nəticə. Vahid yeni bir əxlaq haqqında oxşar səbəblər absurdur. Uzun tarix boyu bəşəriyyət əxlaqi dəyərləri və ümumbəşəri normaları inkişaf etdirmişdir. Onlara əməl etsək, bunları hər biri ilə eyniləşdirsək, məhv etməsək, indiki post-sənaye cəmiyyətində olduğu kimi, insandan ayrılmadan, o zaman fərdi əxlaqsızlıq zəncirlərindən azad edə bilərik.

Bir insanın əxlaqi bir prinsip olduğu dərəcədə iddia edilə bilər. Mənəvi dəyərləri və normaları öyrətmək mümkündürmü? Müasir cəmiyyətimizin mənəvi tərbiyəyə ehtiyacı olduğu çox açıqdır, çünki insan davranışının əxlaqi normaları kəskin şəkildə azalmışdır.

Əlbəttə ki, insana mənəvi dəyərlər və normalar öyrədilə bilər. Mənalı bir həyat yaşaya bilməz. Axı, özündən başqa heç kim bir insana həyatın mənasını verə bilməz. Buna görə, həyatının istiqamətini təyin edərkən, şəxs ətrafındakıların intellectual, praktik və mənəvi təcrübəsini də nəzərə alır və seçdiyi yola yalnız insanın özü cavabdehdir.

İctimai əxlaq tərbiyəsi tərəfindən qoyulan bütün xüsusiyyətlər, keyfiyyətlər yalnız şəxsin özündən "keçdikdə" və fərdi və ictimai inkişaf prosesində inkişaf etdirildikdə nəticə verir.

Ədəbiyyat:

1. Arslan A. Felsefeye giriş. Ankara. 2009. s.120.
2. Məmmədzadə İ. Transformasiya dövründə kişi-qadın əxlaq və gender davranış nümunələri. Müstəqil Azərbaycan 20 il: dövlət ailə, qadın və uşaq siyasəti. B., “Nurlar”, 2012, səh.57-61
3. Xəlilov S. Lider. Dövlət. Cəmiyyət. B., Azərbaycan Universiteti, 2001. s.258
4. Hacıyev Z. Fəlsəfə. Ali məktəblər üçün dərslik. Turan evi. B., 2012. c.392.
5. Поликанова Е.П. Философия и общество. Число 3 (75). 2014
6. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. – М., 1994 и др.
7. Валеев Д. Ж. Происхождение морали. – Саратов, 1981. – С. 138.
8. Гусейнов А. А. Социальная природа нравственности. – М., 1974. – С. 64–65.
9. Хрестоматия по истории Древнего Востока / под ред. М. А. Коростовцева. – М., 1980.
10. Кант И. Соч.: в 6 т. – т. 4. – ч. 1. – М., 1965. – С. 270.
11. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – т. 4. – С. 426.
12. Этика: учебник / под общ. ред. А. А. Гусейнова, Е. Л. Дубко. – М.: Гардарики, 1999. – С. 383–391.
13. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / под ред. В. С. Степина, А. А. Гусейнова и др. – М.: Мысль, 2010. – С. 585.
14. Казьмин А. К. Философские проблемы концепции эволюции человека // Вестник РФО. – 2004. – № 3. – С. 104–105.

References:

1. Arslan A. Felsefeye giriş. Ankara. 2009. s.120.
2. Memmedzade İ. Transformasiya dovrunde kisi-qadin exlaq ve gender davranis nümunələri. Musteqil Azerbaycan 20 il: devlet aile, qadin ve uşaq siyaseti. B., “Nurlar”, 2012, seh.57-61
3. Xelilov S. Lider. Dovlet. Cemiyet. B., Azerbaycan Universiteti, 2001, s.258
4. Hacıyev Z. Felsefe. Ali mektebler ucun derslik. Turan evi. B., 2012. c.392.

5. Polikanova E.P. Filosofiya i obshchestvo. Chislo 3 (75). 2014
6. Levi-Stross K. Pervobytnoye myshleniye. – M 1994 i dr.
7. Valeyev D. Zh. Proiskhozhdeniye morali. – Saratov. 1981. – S. 138.
8. Guseynov A. A. Sotsialnaya priroda nravstvennosti. – M 1974. – S. 64–65.
9. Khrestomatiya po istorii Drevnego Vostoka / pod red. M. A. Korostovtseva. – M 1980.
10. Kant I. Soch.: v 6 t. – t. 4. – ch. 1. – M 1965. – S. 270.
11. Marks K., Engels F. Manifest Kommunisticheskoy partii / K. Marks. F. Engels // Soch. – t. 4. – S. 426.
12. Etika: uchebnyk / pod obshch. red. A. A. Guseynova. E. L. Dubko. – M.: Gardariki. 1999. – S. 383–391.
13. Novaya filosofskaya entsiklopediya: v 4 t. / pod red. V. S. Stepina. A. A. Guseynova i dr. – M.: Mysl. 2010. – S. 585.
14. Kazmin A. K. Filosofskiye problemy kontseptsii evolyutsii cheloveka // Vestnik RFO. – 2004. – № 3. – S. 104–105.

Hüseyn Qasım oğlu İbrahimov
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu,
a.e.i., f.f.d.,
Ünvan: AZ 1073, Bakı, Azərbaycan, H.Cavid pr.115
Tel: +994503221710
e-mail: Social-cultural-az@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0003-3296-6524>

YENİ DAVRANIŞ VƏ MƏDƏNİ TƏFƏKKÜR MODELİ

Xülasə

Məqalənin məqsədi – Tədqiqatda Azərbaycanda yeni davranış modeli, fərdi təfəkkürün idarəetmədə etik aspektləri: mahiyyəti, prinsipləri və formalaşması araşdırılır. Məsələnin modernləşmə tərəfləri ilə yanaşı onun insan təfəkkürünün inkişafını tələb edən bir çox məsələlərlə qarşılıqlı zəmində təhlil etmək məsələlərin müxtəlif problemlərinin həllini aktuallaşdırır. Bu baxımdan fəlsəfədə insan fəaliyyəti məsələlərinin subyektiv tərəflərinin təhlili və araşdırılması idarəetmə institutunun inkişafına mühüm təsir edə bilər. Tədqiqatda bu kimi təsirlərin əhəmiyyəti və yaranma amillərinin təhlili qarşıya qoyulur. Bütün bunlar həmin sahənin yeni istiqamətlərini təyin edir.

Tədqiqatın məqsədinə uyğun olaraq aşağıdakı *vəzifələr* müəyyənləşdirilmişdir: İnsanın inkişafında fərdi təfəkkürün etik, sosio-mədəni aspektləri və digərinə yardım istiqamətində fəaliyyəti, modernləşmə məsələləri, modernizasiya, transformasiya, yeni davranışın idarəetmədə rolu və həlli məsələlərini müəyyənləşdirmək.

Tədqiqat metodları və metodologiyası. Tədqiqat müqayisəli təhlil və sistemli yanaşma metodlarına əsaslanaraq aparılmışdır.

Problemin araşdırılma dərəcəsi. O.N.Astafeva, A.B Mitrofanova, M.A.Овчинников, M. Beber, H.Q. İbrahimov, Ş. M. Məmmədov və digərləri bu mövzunu tədqiq etmişlər.

Elmi yenilik. Məqalədə müasir dövrdə ölkəmizdə davam edən yeni transformasiyalar kontekstində fərdi təfəkkürün modernləşməsi məsələləri sosio-mədəni və etik dəyərlər harmoniyasında axtarılır.

Nəticələr. Məqalədə ölkəmizdə gedən modernləşmə, transformasiyalar, yeni davranış, fərdi təfəkkürün xüsusiyyətləri araşdırılaraq idarəetmədə vacib əhəmiyyətli məsələləri, eləcə də bu prosesdə sosiomədəni həyat stereotiplərinin mühüm tərəflərinin olduğu qənaətinə gəlinir.

Açar sözlər:Fərdi təfəkkür,etik davranış, modernləşmə, sosiomədəni dəyərlər, inkişaf, transformasiya.

УДК - 17

Гусейн Гасым оглу Ибрагимов

Институт философии и социологии НАНА,

в.н.с., д.ф.по филос.,

Тел: +994503221710,

e-mail: social-cultural-az@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-3296-6524>

НОВАЯ МОДЕЛЬ ПОВЕДЕНИЯ И КУЛЬТУРНОГО МЫШЛЕНИЯ

Резюме

Цель статьи - исследование новой модели поведения в Азербайджане, этические аспекты индивидуального мышления в менеджменте: сущность, принципы и формирование. Наряду с модернизационными аспектами проблемы, ее взаимный анализ со многими вопросами, требующими развития человеческого мышления, актуализирует решение различных проблем.

В связи с этим анализ и изучение субъективных аспектов человеческой деятельности в философии может существенно повлиять на развитие менеджмента. В исследовании предлагается и анализируется важность таких эффектов и возникающих факторов, которые определяют новые направления в этой области. В соответствии с целью исследования были определены следующие *задачи*: этические, социокультурные аспекты индивидуального мышления в развитии человека и деятельности в помощь другим, модернизация, трансформация, роль и решение нового поведения в управлении.

Методы и методология исследования. Исследование проводи-

лось на основе методов сравнительного, индукционного, дедуктивного, системного анализа, общей логики.

Степень изученности проблемы О.Н. Астафьева, А.В. Митрофанова, М.А. Овчинников, М. Бебер, Н.Г. Ибрагимов, Ш.М. Мамедов и другие изучали эту тему.

Научная новизна. В статье исследуются вопросы модернизации индивидуального мышления в контексте новых трансформаций, происходящих в нашей стране в Новое время в гармонии с социокультурными и этическими ценностями.

Полученные результаты. В статье исследуются происходящие процессы модернизации, трансформации, новое поведение, особенности индивидуального мышления в нашей стране и делается вывод, что важные вопросы в управлении, а также важные аспекты социокультурных стереотипов жизни в этом процессе.

Ключевые слова: индивидуальное мышление, этическое поведение, модернизация, социокультурные ценности, развитие, трансформация.

UOT - 17

Huseyn Ibrahimov

Institute of Philosophy and Sociology of ANAS,

Researcher, PhD in philosophy ,

Phone +994503221710

e-mail: Social-cultural-az@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-3296-6524>

A NEW MODEL OF BEHAVIOUR AND CULTURAL THINKING

Abstract

The purpose of the article is to study a new model of behavior in Azerbaijan, ethical aspects of individual thinking in management: essence, principles and formation. Along with the modernization aspects of the problem, its mutual analysis with many issues requiring the development of human thinking, actualizes the solution of various problems. In this regard, the

analysis and study of the subjective aspects of human activity in philosophy can significantly affect the development of management.

The study proposes and analyzes the importance of such effects and emerging factors that determine new directions in this area.

In accordance with the purpose of the study, the *following tasks* were identified: ethical, socio-cultural aspects of individual thinking in human development and activities to help others, modernization, transformation, the role and solution of a new behavior in management.

Research methods and methodology. The research was carried out on the basis of comparative, induction, deductive, systemic, general logic, methods.

The degree of study of the problem O.N.Astafieva, A.V.Mitrofanova, M.A.Ovchinnikov, M.Beber, H.Q.Ibrahimov, Sh.M.Mamedov and others studied this topic.

Scientific novelty. The article examines the issues of modernization of individual thinking in the context of new transformations taking place in our country in modern times in harmony with sociocultural and ethical values.

Results. The article examines the ongoing modernization, transformations, new behavior, features of individual thinking in our country and concludes that important issues in management, as well as important aspects of sociocultural life stereotypes in this process.

Keywords: individual thinking, ethical behavior, modernization, socio-cultural values, development, transformation.

Giriş

Müasir dövrdə fərdi təfəkkürün həyatda dəyişdirici funksiyaları gün-bəgün artır. Etik davranışın bu zaman təqdim etdiyi rollar və funksiyalar da dəyişir. Liberal-informasiyon, kommunikativ cəmiyyətin fərdi şüurunun ictimə şüür çərçivəsində azadlığı çox zaman müəyyənləşdirici amilə çevrilir. Müasir pandemiya dövrünün tələbləri isə fərdi təfəkkürün imkanlarına şəxsi yanaşmaların aktuallığını daha çox tələb edir.

Bəs fərdi təfəkkür nədir, onun formalaşma prosesi haradan başlanır? Biz hər birimiz doğulub böyüdüyümüz ailədən ilkin bilik və davranışlarımızı müəyyənləşdiririk. Bu yaxşıdır, o pisdir, bu ola bilər və ya əksinə. Sovet Azərbaycanında oğlanlar hərbi xidmətə getməyə daha həvəsli, qızlar isə da-

ha erkən ailə həyatı qurmağı arzulayırdı. Uşaq tərbiyəsinin formalaşdığıının əsas hissəsinin ailə, ikincisinin məktəb, üçüncüsünün ətraf mühit olduğunu tədqiq edən akademik Azad Mirzəcənzadəyə istinad etsək, o zaman sovet vətəndaşının fərdi şüurunda ailə və məktəbdə ciddi tabelilik iyerarxiyasının olmasının şahidi oluruq. İqtisadi paradigmanın qəfil və sürətli dəyişikliyi isə bəzən fərdi mədəni şüurun böhranını yarada bilir.

Etik davranış modeli və idarəetmə

İdarəetmənin modernləşməsi şübhəsiz insan kapitalının inkişaf etdirilməsindən başlanır. Prezident İlham Əliyev hər zaman əsas diqqətin məhz insan kapitalının inkişafına yönəltməsi çağırışlarının əsaslı yerinə yetirilməsi isə daha yeni mədəni təfəkkürlü şəxslərin idarəetməyə gətirilməsini tələb etmişdir. Ölkə prezidentinin siyasi iradəsi bu istiqamətdə həm də mövcud maneələri dəf etməyə, yeni siyasi mədəni kursu, modernləşmə tələblərini pozmağa cəhd edən müxtəlif cətinliklərin aradan qaldırılması ilə davam etmişdir. Subyektiv maneələrin idarəemədə insan kapitalından istifadə üçün maneəyə çevrilsə də ölkə başçısı bu problemləri dəf edərək modernləşməyə yol açmışdır.

Hələ sovxoz və kolxozların fəaliyyətinə sürətlə son qoyulması, fermer şüuru inkişaf etməmiş şəxslərə çoxlu torpaqların verilməsi iqtisadiyyatda, istehsalatda və eləcə də idarəetmə proseslərində fərdi şüurun mədəni böhranlarını müəyyənləşdirdi. Bu, özünü idarəetmə proseslərində uzun zaman mövqe tutmuş rəhbər şəxslərin də fəaliyyətində göstərməyə başladı. Son zamanlar ölkə prezidenti İlham Əliyevin vəzifədən kənarlaşdırdığı şəxslərin fəaliyyətlərinin təhlili göstərir ki, bu şəxslərin fəaliyyətlərinin “pozitiv” tərəfləri həm də onların fərdi təfəkkürlərinin mədəni səviyyəsi ilə ölçülməlidir. Vəzifə səlahiyyətini şəxsi qazanc və varlanma hərisliyinə yönəldən səlahiyyətli fərdi təfəkkürün hansı mədəni səviyyəsiyəndən bəhs etmək olar?

Sovet ideoloji maşını uzun illərdir qırılsa da bir çox insanların fərdi şüurunda ideoloji əsasları itməmiş olaraq qalır. Qlobal mədəni çağırışlarda ölkəmizin dünyaya inteqrasiyasına, eyni zamanda dünya ictimaiyyəti maraqlarını cəmiyyətimizin inkişafına səfərbər etməkdə olan prezident İlham Əliyev və I vitse-prezidentin fəaliyyətləri, uğurları kölgəsində xalq və dövlət maraqlarını gizli manipulyasiya edən vəzifəli şəxslərin fərdi mədəni təfəkkürünün yaratdığı problemlərin aradan qaldırılmasına isə xeyli vaxt la-

zımdır. Gənc milli dövlətlər üçün “aşkar” və “gizli” təhdidlərin böyük hissesi məhz mədəni siyasətin düzgün tənzimlənməsi ilə adekvatdır[Митрофанова А.В. Религиозный фактор в мировой политике и проблема «цивилизации». Век глобализации 1 с.75].

Prezident İlham Əliyevin “məddahlığın sonu satqınlıqdır” ifadəsi hələ bir neçə illər öncə aydın mesaj idi. Xüsusən cənab prezidentin yerlərdə əhali ilə görüşərkən məktubları şəxsən qəbul etməsi faktları da “yeniliyi” qəbul etmək, inkişafı ləngitmə xarakterini mənimsəmiş şəxslər üçün təfəkkürün mədəni dəyişikliyinə çağırışlar idi. Bu cür mədəni inkişafı ləngitmə xətti götürmüş əslində isə başqa maraqları aqreqirləşdirmə xətti götürən bəzi vəzifə sahiblərinin fəaliyyətləri nəinki digər iqtisadi, mədəni, həm də xalqımızın ən ağırlı problemi olan, ölkə başçımızın xarici siyasətdə əsas prioritet hesab etdiyi Dağlıq Qarabağ probleminin həllini ləngitmişdir. Mədəni təfəkkürün açıq və gizli böhranlarının daşıyıcısı olan şəxslərin vəzifədən uzaqlaşdırılması anında yaşadıkları küskün “fəaliyyətsizlik” dilemması daha faciəvi səhnədir. Bu səhnədə onların tamaşaçısı seyrci mövqedən başqa heç yerdə əyləşməz.

Sosial-siyasi dinamikada yaranma, yüksəliş, yetişmə, dəyişmə ardıcılığının yeni mərhələsinin ideoloqu da cənab İlham Əliyevdir. Çünki yalnız o, bu mərhələnin uğurunu təmin etməkdə yeniliyə meydan açan əsas potensial siyasi xadimdir.

Elitanın transformasiyası və sosio-mədəni təfəkkür

Bir çox alim və tədqiqatçılar fərdi şüurun komponentlərini ictimai şüurun tərkib hissəsi kimi qeyd edərək bunların sərhədlərini müəyyən etmir, bəzən isə fərdi şüurun ictimai şüurdan asılılığı məsələsini qaldırırlar. Ancaq fərdi şüur daha sabit xarakterli şüur formasıdır. Mədəni təfəkkürün dəqiq, sistemli və dinamik təşkili problemlərinin həlli ictimai idealların möhkəmlənməsi deməkdir[Астафьева О.Н. 2007, Транснационализация культурного пространства: государство и проблемы координации коммуникативных стратегий. Человек, культура и общество в контексте глобализации: материалы международной научной конференции. М.: РИК; Академический проект]. Onun komponentini təfəkkürün mədəni səviyyəsi ilə ölçmək lazımdır. Bu səviyyəyə insanı əhatə edən kompleks mədəni təfərrüatların sistemi daxildir. Ölkə prezidentinin hələ çox illər öncə əsas prioritet sahələrdən birini - insan kapitalını müəyyən etməsi və bununla

bağlı çağırışlar etməsini bəzi səlahiyyətli şəxslər və aidiyyati qurumlar öz fərdi mədəni təfəkkürləri süzgəcindən keçirməyi kifayət qədər bacarmamışdır. Məhz fərdi mədəni təfəkkürün səviyyəsi müasir pandemiya şəraitində bir çox təfərrüatları aydınlaşdırır. Bizim hər birimizin nümunəviliyi, karantin qaydalarında həmrəylik göstərməyimiz qeyd olunan təfəkkür səviyyəsinin məhsulu olacaqdır. Bu gün həm də vəzifə səlahiyyətlərini aşan, ölkənin siyasi sistemini zəiflətməyə xətt götürən ideoloji xaos yaratmaqda həvəsli olan şəxslərin aktivləşməsinin şahidi oluruq. Belə şəxslər həm ölkə daxilində həm də ölkə xaricində mövcuddur. İctimai təfəkkürdə onlara münasibət birmənalı deyildir. Bu gün ictimai və kollektiv təfəkkürə daxil olan informasiya bolluğu stereotiplərini düzgün müəyyən etmək problemlərini də yaradır. Əsl həqiqətin ölçü vahidinin fərdi təfəkkürdə olan mədəni inkişafa hesablamaq isə bu və ya digər kollektiv və ictimai problemləri aşmaqda mühüm rol oynaya bilər. Bütün bunlar həm də postmodernizmin nəticəsi olaraq nəzərdən keçirilə bilər. Postmodernizmin əhəmiyyəti həm də onun yaratdığı effektin gücündən, obivateldə şok yaratmaq bacarığından asılı olur[3.s. 32]. Jurnalistlərin kütləvi olaraq deputat mandatına nail olmaq cəhdləri də məhz tədqiqatımız üçün fərdi mədəni şüurun böhran halı hesab edilə bilər. Fərdi təfəkkürün mədəni səviyyəsi eyni zamanda yüksək idarəetmə mədəniyyəti olaraq hüququn aliliyi və ictimai-dövlət maraqlarının təmin edilməsini təşkil edir. Konkret tarixi faktlara əsaslanaraq, Veber mədəniyyətin dəyərlərinin, xüsusilə müəyyən etik dəyərlərin sosial-iqtisadi inkişafa səbəb olmasını göstərmişdir[Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990, с.375].

Son günlər DTX əməkdaşlarının həyata keçirdikləri, əhali arasında da diqqətəlayiq qiymətləndirilən əməliyyatları idarəetmə mədəniyyətində mövcud problemlərin pis nəticələrini nizamlamaqla bərabər gələcək üçün əhəmiyyətli maarifləndirici çağırışlardır. Bütün bunları təhlil edərək söyləyə bilərik ki, Azərbaycan Respublikasının Prezidenti Cənab İlham Əliyevin müasir siyasi kursu daha güclü dövlət, daha firavan xalq konsepsiyasını əhatə edərək gələcəyə istiqamət götürmüşdür.

Aparılan siyasətin sürətli və daha əsaslı indikatorlarını müəyyən edən ölkə başçımız daxili və xarici siyasətdə informasiya cəmiyyətinin – rəqəmsal cəmiyyətin idarəetmə mədəniyyətinin tətbiqi mexanizmlərini konseptual olaraq qarşımıza qoymuşdur. Bu cəmiyyətin yalnız bacarıqları deyil, həm

də fərdi mədəni təfəkkürümüzün davranış normalarının yüksək səviyyəsi ilə təmin etmək isə müasir idarəetmə elitasının əsas prioritetləri sırasında olmalıdır.

Azərbaycan Respublikasının prezidenti tərəfindən həyata keçirilən siyasətin əsasında həm də beynəlxalq mədəni-siyasi təfəkkürün diqqətini ölkəmizin maraqlarına yönəltməsi olmuşdur. Bu sadəcə asan və tez başa gələn proses olmamışdır. Ölkə prezidenti ilə bərabər Azərbaycanın I vitse-prezidenti Mehriban Əliyevanın beynəlxalq mədəni siyasət platformaları bu məqsədlərə nail olmağın aydın hipotezalarını müəyyənləşdirmişdir. Bu gün Azərbaycan Respublikasının prezidentinin idarəetmə tələbləri eyni zamanda elitər mədəni siyasət platformasından çıxış etməyi tələb edir [İbrahimov H.Q., Məmmədov Ş. M. Müasir İctimai həyat Paradıqları B,2015 Nafta-press,,58].

Bu həm hüquqi, həm də fiziki şəxslərin fəaliyyət mədəniyyətinin tərkib hissəsi olmalı, yeni elitənin transformasiyasını aktuallaşdırır. Müasir elitər transformasiya təfəkkürünə başlamalıdır. Bu kontekstdən təhlil olunan məsələlərə bir daha nəzər yetirdikdə mədəni təfəkkürün bilik və vərdişlərdən daha öndə dayanması faktlarının da şahidi oluruq. Təfəkkürün mədəni səviyyəsinin böhran həddi həm də qanunun tələblərini pozmaq, ictimai maraqları, dövlət maraqlarını pozmaq kimi mənfi stereotipləri yaratmışdır. Bu gün ölkə başçısı həm də məhz bu kimi stereotiplərin aradan qaldırılması siyasətini davam etdirir.

Prezidentin müasir beynəlxalq sosio-mədəni siyasi transformasiyalar şəraitində qarşıya qoyduğu əsas hədəf də məhz budur. Təfəkkürün transformasiyası: fərdi mədəni təfəkkürün imtahan qarşısında olduğu müasir dünyada ölkə başçımız cavabların tapılmasına beynəlxalq səviyyədə axtarışlar edir. Bu gün Azərbaycanın pandemiya ilə mübarizə modeli çevik rəqurslarla davam etdirilir. O, həm də özündə xəstəlikdən qorunma profilaktikası ilə bərabər iqtisadi dalğalanmalardan az risklərlə çıxış modellərinə əsaslanır. Submədəniyyətin global transferi də özlüyündə birqütblü deyildir. Həmçinin, Son zamanlarda intellektual mədəniyyətdə neomodernizmin postmodernizm tərəfindən aktiv şəkildə sıxışdırılması prosesi gedir ki, burada prosesin özü deyil, onun yaranmasının spontan tərəfi əsas götürülür. Buna görə də postmodernizmin əhəmiyyəti onun yaratdığı effektin gücündən, obivatel-də şok yaratmaq bacarığından asılı olur [Овчинников М.А. 1998. Роль

культуры и образования в реализации проекта ЮНЕСКО «На пути к культуре мира». На пути к культуре мира и ненасилия: материалы международной научно-практической конференции. М.: Элит-Клуб. с.32]. Bu isə bütün sosio-mədəni transformasiyalara yol açan cəmiyyətlər üçün xarakterikdir.

Nəticələr

Ölkəmizdə gedən modernləşmə, transformasiyalar, yeni davranış, fərdi təfəkkürün xüsusiyyətləri araşdırılırlar. İdarəetmədə vacib əhəmiyyəti məsələləri, eləcə də bu prosesdə sosio-mədəni həyat stereotiplərinin mühüm tərəfləri olduğu qənaətinə gəlinir.

Ədəbiyyat

1. Астафьева О.Н. 2007, Транснационализация культурного пространства: государство и проблемы координации коммуникативных стратегий. Человек, культура и общество в контексте глобализации: материалы международной научной конференции. М.: РИК; Академический проект.
2. Митрофанова А.В. Религиозный фактор в мировой политике и проблема «цивилизации». Век глобализации 1: 109-119.
3. Овчинников М.А. 1998. Роль культуры и образования в реализации проекта ЮНЕСКО «На пути к культуре мира». На пути к культуре мира и ненасилия: материалы международной научно-практической конференции. М.: Элит-Клуб.
4. Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990, 808с.
5. İbrahimov H.Q., Məmmədov Məmmədov Ş. M. Müasir İctimai həyat Paradıqmaları B,2015 Nafta-press,267 s

References:

1. Astafyeva O.N. 2007, Transnatsionalizatsiya kulturnogo prostranstva: gosudarstvennost' i problemy soglasovaniya kommunikativnykh strategiy. Chelovek, kul'tura i obshchestvo v usloviyakh globalizatsii: materialy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii. M. : RIK; Akademicheskiy proyekt.
2. Mitrofanova A.V. Religioznyy faktor v mirovoy politike i problema «tsivilizatsii». Epokha globalizatsii 1: 109-119.

3. Ovchinnikov M.A. 1998. Rol' kul'tury i obrazovaniya v realizatsii proyekta YUNESKO «Na puti k kul'ture mira». Na puti k kul'ture mira i nenasiliya: materialy mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii. M. : Elitnyy klub.
4. Veber M. Lyubimyye raboty. M.: Progress, 1990, 808s.
5. İbrahimov H.Q., Memmedov S. M. Muasir ictimai heyat paradiqmalari. B,2015 Nafta-press,267 s.

Qudsiyə Nüsrət qızı Əliyeva
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu, e.i.,f.f.d
Ünvan: AZ 1073, Azərbaycan, Bakı, H.Cavid 115
Tel: +994505431377
e-mail: abbasliaysun9@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9335-3491>

ƏXLAQ, ETİKA VƏ HÜQUQ MÜNASİBƏTLƏRİNƏ FƏLSƏFİ BAXIŞ

Xülasə.

Tədqiqatın məqsəd və vəzifələri. Etika, hüquq və əxlaq arasındakı əlaqəni müəyyənləşdirməkdir.

Müasir cəmiyyətin həyatında əxlaq, hüquq və mənəviyyətin qarşılıqlı əlaqəsini aşkar etmək, hüquq dövlət anlayışını etik baxış açısından dəyərləndirmək, cəmiyyətin inkişafında əxlaq və hüquq arasındakı qarşılıqlı əlaqə mexanizmini ortaya qoymaqdır.

Mövzunun işlənmə səviyyəsi. Əxlaq və hüququn qarşılıqlı əlaqəsi problemi sosial və humanitar elmlərin müxtəlif sahələrində tədqiqatçılar tərəfindən həll edildi. Filosoflar, ilahiyyatçılar, hüquqşünaslar və yazarlar bu problemi fərqli baxışlarla əhatə etmişlər. Əxlaq, etika və hüquq arasındakı qarşılıqlı əlaqə mövzusu uzun müddət tədqiqatçıların diqqətini cəlb etməsinə baxmayaraq, yenə də aktuallığını itirməyib. Bu problemi həll edən müəlliflərin əksəriyyəti, qarşılıqlı əlaqələrin etik tərəfinə toxunmadan, ilk növbədə, əxlaq və qanun arasındakı əlaqənin hüquqi və ya sosial-fəlsəfi təhlilinə diqqət yetirmişlər. Əxlaq və hüququn qarşılıqlı əlaqəsi, bir qayda olaraq, hüquq elminin öyrənilməsində prioritet olmuşdur.

Əxlaq, etika və hüquq arasındakı qarşılıqlı əlaqə problemi 20-ci əsrin əvvəllərində rus filosofları və hüquqşünasları tərəfindən hazırlanmışdır. Bunlardan N.A. Berdyayev, İ.A. İlyin, B.A. Kistyakovski, P. I. Novgorodtsev, L. Petrajitskiy, V.S Solovyev, E.I Trubetskoy, B.N. Çiçerin və başqaları hüququ "qanuni olaraq rəsmiləşdirilmiş əxlaq" və "minimum əxlaq" kimi qəbul etdilər. Rus düşüncəsində bu problemi ilk ortaya qoyanlardan biri Slavofillər idi (K.S. Aksakov, N. Y. Danilevski, I.V. Kireyevski, A.S.

Xomyakov). 90-cı illərin ikinci yarısında bu araşdırma probleminə maraq yeniləndi. Əxlaq, etika və hüququn qarşılıqlı əlaqəsinin aspektləri - N.V. Varlamova, V.G. Grafski, V.V. Kojevnikova, E.A. Lukaşeva, N.S. Malevina, G.V. Maltseva, G. Ch. Sinçenko, T.N. Çernenko, A.İ. Ekimova, A.E. Yakubov kimi müəlliflərin əsərlərində geniş yer alıbdir.

Müasir qərb tədqiqatçıları arasında bizim əsasən müraciət etdiyimiz filosoflar bunlardır: Ziqmunt Bauman və Emmanuel Levinas.

Elmi yenilik, mövcud problemin klassik və postqeyri-klassik fəlsəfi baxışlar çərçivəsində müqayisəli təhlilindən ibarətdir.

Tədqiqatın metodoloji əsasını - Nikolay Berdyayev, İmanuel Kant, Ziqmunt Bauman və Emmanuel Levinasın etika, hüquq və əxlaq arasındakı əlaqə ilə bağlı fikirlərinin müqayisəli təhlili təşkil edir. Bu müqayisə, bizə, klassik və postqeyri-klassik fəlsəfinin mövcud problemə baxışları arasında müəyyən nəticələr əldə etməyə imkan verir.

Nəticə. Etika, əxlaq və hüquq çərçivəsində formalaşan müzakirələr getdikcə şiddətlənir. Etika, əxlaq və qanun münasibətləri elmi bir termin və fəlsəfi konsepsiya kimi, fəlsəfə, sosiologiya, hüquq və bir çox elmlərin müzakirə və araşdırma mövzudur. Getdikcə daha da mürəkkəb, dinamik və plüralist hala gələn etika, əxlaq və hüquq münasibətlərinin müasir diskursu, onların vəhdəti və ya avtonomluğu istiqamətində aparılan klassik diskursların davamı kimi ortaya çıxır.

Açar sözlər: etika, hüquq, əxlaq, norma, qanun, cəmiyyət, dövlət, fəlsəfə.

Гудсия Нусрет гызы Алиева

Институт ФС НАНА

д. ф. по филос., научный сотрудник

Адрес: AZ1073, Азербайджан, Баку, просп. Г. Джавида, 31.

Tel: +994505431377

E-mail: abbasliaysun9@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9335-3491>

ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД НА МОРАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЕ И ПРАВОВЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Резюме

Цель исследования - определить взаимосвязь между этикой, правом и моралью.

Методологической основой исследования является сравнительный анализ взглядов Николая Бердяева, Имануэля Канта, Зигмунта Баумана и Эммануэля Левинаса на соотношение этики, права и морали.

Научная новизна состоит в сравнительном анализе существующей проблемы в рамках классических и постклассических философских взглядов. Это сравнение позволяет сделать определенные выводы между взглядами классической и постнеклассической философии на существующую проблему.

Результат. Споры по поводу этики, морали и права усиливаются. Взаимосвязь между этикой, моралью и правом как научными терминами и философскими понятиями является предметом обсуждения и исследований в философии, социологии, праве и многих других науках. Современный дискурс этики, морали и правовых отношений становится все более и более сложным, динамичным и плюралистическим, он складывается как продолжение классических дискурсов их единства или автономии.

Ключевые слова: этика, право, мораль, норма, закон, общество, государство, философия.

Gudsiya Aliyeva

IPhS of ANAS, researcher,

PhD in philosophy

Address: AZ1073, Azerbaijan Republic, Baku, H. Javid ave. 31

Tel: +994505431377

E-mail: abbasliaysun9@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9335-3491>

A PHILOSOPHICAL VIEW ON MORAL, ETHICAL AND LEGAL RELATIONS

Abstract

The purpose of the study is to determine the relationship between ethics, law and morality.

The methodological basis of the study is a comparative analysis of the views of Nikolai Berdyaev, Imanuel Kant, Zygmunt Bauman and Emmanuel Levinas on the relationship between ethics, law and morality.

Scientific novelty consists of a comparative analysis of the existing problem within the framework of classical and post-classical philosophical views. This comparison allows us to draw certain conclusions between the views of classical and post-non-classical philosophy on the existing problem.

Result. Debates over ethics, morality and law are growing. The relationship between ethics, morality and law as a scientific term and a philosophical concept is the subject of discussion and research in philosophy, sociology, law and many sciences. The modern discourse of ethics, morality and legal relations is becoming more and more complex, dynamic and pluralistic, emerging as a continuation of the classical discourses of their unity or autonomy.

Keywords: ethics, law, morality, norm, law, society, state, philosophy.

Giriş.

Etika, ədəbiyyatda və ictimai həyatda daha çox tanış olduğumuz "tibi etika", "məhkəmə etikası", "bioetika", "informatika etikası", "media etikası", "siyasi etika", "insan hüquqları etikası" adı altında üzə çıxır. İnsanları və sosial qrupları fərqləndirən bir sosial həyatda onların davranışlarını istiqamətləndirən və həyat münasibətlərini tənzimləyən mənəvi prinsiplərə, təlimatlara və hüquqi tənzimləmələrə ehtiyac vardır. Meydana çıxan problemlərin öhdəsindən gəlmək üçün mücərrəd və ümumi əxlaq qaydaları və prinsiplərindən formalaşan etik və hüquqi qaydalardan istifadə etmək zərurətə çevrilir və qanunla yaradılan sistematik, mücərrəd və ümumi hüquqi tənzimləmələrin həyata keçirilməsinin bir vasitə ola biləcəyi düşünülür.

Etik qaydalar və kodlaşdırılmış qanuni tənzimləmələr, əsasən keçmiş hadisələr və problemlər əsasında qurulmuş həyatın dinamik və dəyişkən xarakterindən tədricən mücərrəd qaydalar və ümumi prinsiplərə çevrilirlər. Sosial dəyişikliklərin artdığı, hər gün yeni və fərqli hadisələrin, problemlərin ortaya çıxdığı mühitdə etik qaydalar keçmişə tənzimləyir. Qurulduqdan sonra sosial

münasibətlər və davranışlar üstündə yerləşən mücərrəd prinsip və qaydaları tənzimləmək çətinləşir. Şəxsi həyata qarşı hiyerarhik və bürokratik bir xarakter almış ümumi prinsiplər və qaydalar ehkama çevrilir. Dəyərlərin və normaların "kod" keyfiyyətində hər kəs tərəfindən eyni dərəcədə qəbul edilməsi və ya mənimsənilməsi, əslində, ideal bir vəziyyəti əks etdirir. İdeal ilə insanlar arasında həmişə az-çox məsafə olur. Üstəlik normaların içləşməsi, bir cəmiyyətdə yaşayan insanlara və qruplara görə səviyyəsi dəyişir. İnsanlar və ya qruplar normaları eyni dərəcədə qəbul etmirlər. Fərqli və müxtəlif qarşılıqlı vəziyyətlərə xas olan fərqli normaların mövcudluğu onları eyni dərəcədə mənimsəməyi mümkünsüz edir. Buna görə də, əxlaqi münasibət və davranışların mənbəyi başqaları ilə qarşılıqlı əlaqə kontekstində, yəni sosial həyatda axtarılmalıdır.

Sosial həyatda hər zaman pis, haqsız, ədalətsiz və çirkin şeylərdən çəkinməyi yaxşı, saleh, ədalətli və gözəl işlər görərək öyrənə bilərik. Sosial həyat əvvəlcədən tam bilinən, proqnozlaşdırıla bilən, hesablana bilən və tənzimlənə bilən bir həqiqət keyfiyyətinə sahib deyil. Əksinə, o, qeyri-müəyyənlik və gözlənilməzliyi ehtiva edir. Müəyyən edilmiş və çərçivəli vahid kodlarla səmərəli tənzimləmə mümkün deyil. Şübhəsiz ki, etik və qanuni

kodlar davranışları insanlar tərəfindən qəbul edildiyi dərəcədə yönəldə bilərlər. Bununla birlikdə, kompleks, dəyişkən, birmənalı deyil. Fərdlərin hər zaman fərqli əxlaqi problemlərlə qarşılaşdıqları yerdə necə davranacaqlarına dair açıq bir resept verə bilməzlər. Çünki hər an dəyişən sosial həyat dünyasını bilmək və planlaşdırmaq mümkün deyil. Həmişə qeyri-müəyyən və ya birmənalı olmayan vəziyyətlər var. Belə hallarda vacib olan fərdi insanların mənəvi həssaslıq və məsuliyyət dünyasıdır.

Müərrəd və sistematik prinsiplər və ya qaydalar məcmuəsi olan etik və hüquqi kodlar dinamik və dəyişkən sosial ehtiyaclara nə dərəcədə cavab verəcəkdir? Həyatın müəyyən sahələrini kodlaşdırmağa çalışmaq, digərinə qarşı mənəvi həssaslığı zəiflədirmi? İnsan münasibətlərini və ictimai həyatı yalnız etik və hüquqi kodlarla tənzimləmək mümkündürmü? İnsan münasibətləri və davranışı sosial həyatdan çıxarılan kodlarla nə qədər yönəldilə bilərlər?

Aparılan tədqiqatla əlaqədar olaraq Nikolay Berdyayev, İmanuel Kant, Ziqmunt Bauman və Emmanuel Levinasın bu mövzuda fəlsəfi yanaşmalarına istinad olunacaqdır.

Tədqiqatın məqsəd və vəzifələri. Müasir cəmiyyətin həyatında əxlaq, hüquq və mənəviyyətin qarşılıqlı əlaqəsini aşkar etmək, hüquq dövlət anlayışını etik baxış açısından dəyərləndirmək, cəmiyyətin inkişafında əxlaq və hüquq arasındakı qarşılıqlı əlaqə mexanizmini ortaya qoymaqdır.

Mövzunun işlənmə səviyyəsi. Əxlaq və hüququn qarşılıqlı əlaqəsi problemi sosial və humanitar elmlərin müxtəlif sahələrində tədqiqatçılar tərəfindən həll edildi. Filosoflar, ilahiyyatçılar, hüquqşünaslar və yazarlar bu problemi fərqli baxışlarla əhatə etmişlər. Əxlaq, etika və hüquq arasındakı qarşılıqlı əlaqə mövzusu uzun müddət tədqiqatçıların diqqətini cəlb etməsinə baxmayaraq, yenə də aktuallığını itirməyib. Bu problemi həll edən müəlliflərin əksəriyyəti, qarşılıqlı əlaqələrin etik tərəfinə toxunmadan, ilk növbədə, əxlaq və qanun arasındakı əlaqənin hüquqi və ya sosial-fəlsəfi təhlilinə diqqət yetirmişlər. Əxlaq və hüququn qarşılıqlı əlaqəsi, bir qayda olaraq, hüquq elminin öyrənilməsində prioritet olmuşdur.

Əxlaq, etika və hüquq arasındakı qarşılıqlı əlaqə problemi 20-ci əsrin əvvəllərində rus filosofları və hüquqşünasları tərəfindən hazırlanmışdır. Bunlardan N.A. Berdyayev, İ.A. İlyin, B.A. Kistyakovski, P. I. Novgorodtsev, L. Petrajitsky, V.S Solovyev, E.I Trubetskoy, B.N. Çiçerin və başqaları

hüququ "qanuni olaraq rəsmiləşdirilmiş əxlaq" və "minimum əxlaq" kimi qəbul etdilər. Rus düşüncəsində bu problemi ilk ortaya qoyanlardan biri Slavofillər idi (K.S. Aksakov, N. Y. Danilevski, I.V. Kireyevski, A.S. Xomyakov). 90-cı illərin ikinci yarısında bu araşdırma probleminə maraq yeniləndi. Əxlaq, etika və hüququn qarşılıqlı əlaqəsinin aspektləri - N.V. Varlamova, V.G. Grafski, V.V. Kojevnikova, E.A. Lukaşeva, N.S. Malevina, G.V. Maltseva, G. Ch. Sinçenko, T.N. Çernenko, A.İ. Ekimova, A.E. Yakubov kimi müəlliflərin əsərlərində geniş yer alıbdir.

Müasir qərb tədqiqatçıları arasında bizim əsasən müraciət etdiyimiz filosoflar bunlardır: Ziqmunt Bauman və Emmanuel Levinas.

1. İmmanuel Kant və Nikolay Berdyayev

Berdyayevə görə, Kantın sistemi fəlsəfi hüquq etikasını qurmaq üçün ən diqqətəlayiq fəlsəfi sistemdir. Kantın etikası, avtonom və sərbəst düşüncəli insan konsepsiyasına əsaslansa da, əslində, müəyyən bir qanun anlayışına söykənir. Bu anlayış, hamıda eyni olan rasionallıq insan təbiətinə bağlıdır. Bu səbəbdən, ümumdünya zəruri əxlaq qanunlarına diqqət yetirən Kantın anlayışı, konkret canlı insanlara, onun taleyinə, əxlaqi təcrübəsinə, zehni qarşılıqlarına maraq göstərmir. Onun əxlaq hüququ, müsbət qanunlar kimi, şərtsiz və məcburi bir qanun kimi insanlara təqdim olunur.

Kanta görə, hərəkətə başladığı andan etibarən hər insan bir qanun qoruyucusuna çevrilir. İnsan özünün "praktik düşüncəsini" istifadə edərək, hüququn ola biləcək və olmalıdır prinsiplərini tapır. Ancaq əsas odur ki, insanlar və ətrafdakılar həmfikir olmasalar da, yalnız öz hökmləri ilə hərəkət edib doğrunu səhvədən ayıra bilirlər.

Kant üçün, mükəmməl kimi təsvir edilə bilən əxlaqi varlıq, mükəmməl rasionallıq varlıqdır. Ümumi və universal qaydalara uyğun davrandıqda, əxlaqi cəhətdən yalnız o zaman mükəmməl rasionallıq hesab olunuruq.

Kant fəlsəfəsinin mərkəzində iki sadə tezis var:

- Əxlaqla bağlı qaydalar rasionallıq qaydalarıdırsa, deməli, riyaziyyat qaydalarında olduğu kimi, bütün rasionallıqlar üçün eyni olmalıdırlar.

- Əgər əxlaq qaydaları bütün rasionallıqları məcburiyyət qarşısında qoyursa, burada vacib olan, şəxslərin bu qaydalara təsadüfi tabe olması deyil, onlara riayət etmək istəkləridir.

İ. Kant üçün bir əməli əxlaqlı və etik edən şey, onun hər hansı bir da-

xili-xarici təzyiq ilə təyin olunduğuna görə deyil, vəzifə kimi qəbul edildiyinə görə olması, onun bu və ya digər məqsəd üçün faydalı olması, vacib olan bir davranış və ya hərəkətin vəzifə və dürüstlük fəvqündə həyata keçirilməsidir. Ona görə, bunun fəvqündə olan əməllər mənəvi məzmunundan məhrumdur [Кант И. Сочинения .Т.5, М.: Мысль, 1966., s. 45-46].

Fəaliyyətdə olarkən hədəf seçdiyimiz məqsədlər və bizi buna vadar edən motivlər, onu müəyyənləşdirir. Əxlaq öz-özlüyündə bütün görünüşlərdən asılı olmayaraq, lazım olanı diqtə etməlidir. Çünki bütün əxlaqi anlayışların mənəviyi tamamilə aprioridir. Onları eksperimental və ya təsadüfi biliklərdən çıxarmaq olmaz. Onlar, rəşional mənşəli olduqları üçün, yüksək prinsip və dəyər xarakteri daşıyırlar.

İ. Kant, sərbəst iradənin, insanın və hər bir rəşional varlığın dəyərinin əsasını təşkil etdiyini bildirir. Kant həzz və fayda əxlaqını rədd edir. Çünki əxlaqda əsas olan yaxşı niyyətdir: “Dünyada mütləq olaraq yaxşı deyə adlandırılıla biləcək tək şey vardır. O da yaxşı niyyətdir.” [7, s.20].

İ. Kantın fəlsəfəsində əxlaq qaydaları, rəşional insan təbiətinin qəbul etməsi gözlənilən qaydalar kimi ifadə olunur və əsaslandırılırlar. Əhəmiyyətli olan ağıln bəzi qaydalarının kateqorik və universal xarakterə malik olmasıdır. Ümumbəşəri məntiq qanunları kimi, fəaliyyəti məcbur edən universal bir ağıl qanunu vardır. Universal əxlaq qanunları, ümumbəşəri məntiq qanunları kimi kəşf edilə bilər. Məntiqsiz bir dünyanın mövcudluğundan danışa bilmədiyimiz kimi, etik olmayan bir dünyanın varlığından da danışa bilmirik. Buna görə, "yaxşı-pis" ayrılığı, etik bir dünyanın şərtidir. Etik qaydalara uyğun olanlara yaxşı, olmayanlara pis deyirik.

Özünəməxsus bir etik sistem yaratmaq istəyən **N. Berdyayev**, “İnsanın taleyi” adlı əsərində etikanı “hüquq etikası”, “azadlıq etikası” və “yaradıcılıq etiketi” və ya “azadlıq etikası” kimi səciyyələndirir. O, apriori etik sistemlərin deyil, əxlaqi təcrübəyə əsaslanan priori etik prinsipləri dəstəkləyir. Berdyayev, etikanın yalnız nəzəri bir fəlsəfi intizam deyil, hə də bir əxlaqi davranış, yaradıcılıq fəaliyyəti ilə sıx əlaqəli dəyərlər nəzəriyyəsi olduğunu bildirir. O, yazır: “Hər bir normativ etik nəzəriyyə tiranlıqdır. Bu kitabım insani həyatın, insan həyatının mənasının, məqsəd və dəyərlərinin konkret bir təqdimatıdır. Etika həm nəzəri, həm də praktik olmalıdır. Yəni, o, həyatın mənəvi baxımdan islah olunmasına, dəyərlər qədər dəyərlərin qəbul edilməsi ilə bağlı yenidən qiymətləndirməyə çağırış etməlidir.” [Ber-

дъяев Н.А. Судьба человека в современном мире (К пониманию нашей эпохи). — Париж, 1934. 84 с., с. 22].

Berduyayevin "hüquq etikası", kollektiv olaraq müəyyən bir cəmiyyətdə yaradılan və ya qəbul edilən, ayrı-ayrı fərdlərin fəvqündə olan, hiss, düşüncə, münasibət və davranışlara rəhbərlik edən prinsiplər, simvollar və dəyərlər kompleksidir. Ona görə, hüquqi etikanın elementləri qanunçuluq, rasionalizm və formalizmdir. Hüquq etikasının mənsəyi ibtidai qəbilələrin və ya tayfaların totemlərindən və tabularından irəli gəlmişdir. Roma katolik teologiyası da hüquqi xüsusiyyətlərə malikdir.

Hüquqi etika və əxlaqi qiymətləndirmənin subyektinin fərd deyil, cəmiyyət olduğunu irəli sürərək, fərdin itaət etdiyi düşünülmən əxlaqi qadağa, tabu, qanun və normaların cəmiyyət tərəfindən müəyyən edildiyini ortaya qoyur. Başqa sözlə, cəmiyyət əxlaq qanunlarının daşıyıcısı və hamisi olur. Bu baxımdan, hüquqi etika, müəyyən edilmiş əxlaq qanunları ilə dünyanın ədalətli şəkildə idarə olunmasını təmin edəcəyi düşünülür.

Konkret insanı və ya fərdi özünə əsas götürməyən bir anlayışın fərdin özünəməxsusluğunu tanıması mümkün deyildir. Belə bir anlayış üçün vacib olan kollektiv vicdan və ya ictimai düşüncədir. Fərdin vicdanını, hissələrini, düşüncələrini, münasibətlərini və davranışlarını nəzərə almayan və həyatını, davranışlarını kollektiv əsasda təcəssüm etdirən bəzi mücərrəd prinsip və normalar, mənəvi həssaslıq və məsuliyyət hissini dəstəkləyə bilməz. Yəni bu bağlamda gündəlik həyatda olan münasibətlərdə fərdlərin davranışlarında təcəssüm olunan əxlaqi dəyər və normaların yaradıcısının və daşıyıcısının klan, qəbilə, dövlət və millət kimi ictimai birliklər olduğu qəbul edilir. Beləliklə, özünü insan həyatının konkret, canlı, dinamik gerçəkliyindən ayrılmış mücərrəd yaxşı-pis çıxılmaz vəziyyətdən uzaqlaşaraq, kateqorik bir nizamnamə çərçivəsində quran hüquqi etika, ictimai həyatda qarşı tərəfi olub-olmamasından asılı olmayaraq, mücərrəd yaxşılıq və ədalət kimi dəyərləri ortaya qoyur.

Şəxsi xarakter daşımayan hüquq etikası insan həyatının, təcrübəsinin və mübarizəsinin daxili dərinliyinə nüfuz edə bilməz. Bu səbəbdən, insan şəxsiyyəti, insanın fərdi taleyinə və daxili həyatına qarşı amansız bir mövqe tutur. Başqa sözlə, fərdin cəmiyyət tərəfindən sıxışdırılması nəticəsində inkişaf edən hüquqi etikanın, fərdə zülm edən bir xüsusiyyəti vardır. Bundan əlavə, sürü əxlaqının ifadəsi olan hüquqi etika, ortaq insan həyatını təşkil

edir və ondan artıq olan yaradıcı insan şəxsiyyətini məhdudlaşdırır [Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире (К пониманию нашей эпохи). — Париж, 1934. 84 с., с.43-44].

Berdyayevə görə, qanundan doğan mənaviyyət və ya əxlaq nə fərdin həyatına maraqlı göstərir, nə də istədiyini etmək gücünü verir. Fərdi düşüncəyə bu anlayış istər-istəməz "lütf" və ya "qurtuluş etikası"na dəvət edir. Bu xristianlıqda göründüyü kimi, zahidliyə yol açır. Beləliklə, əxlaq hüququ, dövlət hüququ, dini hüquq, ailə hüququ və digərləri həyatı təşkil edib formalaşdırır və onu məhdud bir çərçivəyə salır. Hüquq etikası, neqativ davranışlarla mübarizədə heç bir səmərə vermir və insanın daxili həyatını dəyişdirmək gücünə sahib deyildir. Heç bir qanun, insanı, xoşbəxtliyi azadlıqdan, rahatlığı yaradıcılıqdan aşağı tutan bir məxluqa çevirə bilməz. Lakin, qanun, dünyada tamamilə ləğv edilə bilməz. Çünki cəmiyyəti qanunlar olmadan tənzimləmək utopiyadan başqa bir şey deyildir.

Berdyayevin "qurtuluş etikası"nın əsasında "qurtuluş həsrəti" yer alır. Qurtuluş həsrəti, xeyir və şər probleminin həllində və insan əzablarının aradan qaldırılmasında tanrının oynaya biləcəyi rola dair dərin inam ehtiva edir. Başqa sözlə, həyatı əzabla dolu olan insan inanır və ümid edir ki, tanrı ona mübarizəsində kömək edəcək və ədalət bərqərar olacaqdır.

Berdyayev "yaradıcılıq etikası"nı "qurtuluş etikası"ndan fərqləndirir. Çünki bu əxlaq ilk növbədə qurtuluş yox, dəyərlərlə bağlıdır. Yaradıcılıq etikası baxımından, həyatın əxlaqi məqsədi, insanın ruhunu xilas etmək və ya günahını bağışlamaq deyildir. Əsas odur ki, əxlaq şəxsiyyətdən irəli gəlir və bu dünya ilə əlaqəlidir. Yaradıcılığın və ya azadlığın etikası, ruhun xeyir və şərə qarşı mübarizəsinə, Cənnət və Cəhənnəmə, cəza qorxusu və əbədi əzaba diqqət yetirmir. O, sadələşməyə, laqeyd əxlaqa yol açır, hər növ dünyəvi-mənəvi qorxunun və eqoizmin əxlaqi həyatı təhrif edəcəyini düşünür. Bu baxımdan, yaradıcılıq etikası, fərdin davranış və düşüncələrinə yer verməyən və əxlaqi həyat etikasında olduğu kimi, ümumbəşəri bir qanuna tabe olmağı məcbur edən qurtuluş etikasının qarşısında dayanır.

Yaradıcılıq etikası, fərdin öz daxili və subyektiv fəaliyyəti ilə bağlıdır. Hər fərd, bu etika çərçivəsində sosial norma və standartlardan deyil, öz vicdanından irəli gələn davranışlarından çıxış edir. Bu şəkildə insanlar, bəzi qayda və normalara çevrilmiş mücərrəd fəzilətlər və ideallardan uzaqlaşaraq, yaradıcı hərəkət edirlər. Hər şeyin qanunla və ya tanrının lütfü ilə tə-

yin olduğu qeyri-müəyyənlikdən uzaqlaşmağa çalışırlar. Hər şey, insanın iştirakı olmadan onun fəvqündə təyin olunması ilə bağlı təsəvvürlər öz mənasını böyük ölçüdə itirəcəkdir.

Ədalətli-ədalətsiz, yaxşı-pis, cənnət-cəhənnəm ikiliyinə qapılan insanda vicdan hissi necə inkişaf edə bilər? O, necə seçim edib davranacaqdır?

Yaradıcılıq, dünyada əvvəllər olmayan yeni şeylər etmək, bir şey yaratmaqla bağlı anlayışdır. Yaradıcı fəaliyyət həm də şəxsi keyfiyyətdir, insanın öz məhdud fərdi varlığının sərhədlərini pozaraq özünü yenidən kəşf etməsidir. Bu baxımdan, yaradıcı insan hüquq etikasına və azadlıq etikasının fəvqündədir. Çünki o, özünün yeni və fərqli bir əxlaq sistemini yaratmışdır. Yaradıcılıq etikasına görə, həyatın mənəvi problemləri ümumdünya məcburi normaların avtomatik tətbiqi ilə həll edilə bilməz. Çünki eyni şərtlər altında insanlar hər zaman və hər yerdə eyni şəkildə hərəkət edə bilməzlər. İnsan, mənəvi potensialını nümayiş etdirərək, hər zaman fərdi və ya xüsusi davranış sərgiləyən bir varlıqdır.

Berdıyayevə görə, etika, ənənəvi əxlaq normalarının çərçivəsində məhdudlaşa bilməz. O, yaradıcı potensialın və mənəviyyətin aşkara çıxması istiqamətində daim inkişaf etməlidir. Çünki əxlaqlı həyat tərzini təbii olmadığı üçün, təbiət hadisələri kimi qanun hesab oluna bilməz. Əxlaqlı həyat azadlığı nəzərdə tutur və əxlaqi qiymətləndirmə həmişə sərbəst bir hərəkətdir. Azadlıq isə, heç vaxt bilinən şeydə, təbiətdə və ya cisimdə deyildir [Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире (К пониманию нашей эпохи). — Париж, 1934. 84 с.,с.34-35].

2. Postqeyri-klassik fəlsəfədə əxlaq, hüquq və etika münasibətləri

Derrida ayrıca etikanın "digərinin" istəklərinə cavab olduğunu söyləyir. Digəri bu istəkləri kənardan deyil, içəridən edir, az qala bizə səslənir və tez-tez tələb edir. Buna təkbaşına qərar veririk. Heç bir qərar məlumat əsasında ola bilməz. Nəticələr gözlənilməzdir və rəşional seçim yoxdur. Etik, şəxsi məsuliyyət, digərinə görə götürülən məsuliyyətdir. Şəxsi məsuliyyət bir mərkəzli etik kateqoriyadır [Heller A. Bir Ahlak Kuramı, (Çev. A. Yılmaz-K. Tütüncü-E. Demirel), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006., s.476]. Əxlaq, digərinin çağırışlarına və ya istəklərinə cavabdır. Digərləri sizi içərinizdən çağırır və sizdən tələb edir. Digər tərəfdən içəridən edilən çağırış "qanun" təşkil etmir və ümumbəşəri ola bilməz. Məsuliyyət etikasına insanın

məsuliyyət etikası və fəvqəladə vəziyyətin şüurudur. Bu əxlaqın mənşəyi heç bir şeydən əmin ola bilməməyimiz, hər qərarın riskli olması və bu riski götürməyimizdir. Heç bir qanun, norma, rəhbər prinsip, qayda bu gözlənilməzliyi və riski aradan qaldıra bilməz. Bununla birlikdə, riskin mahiyyətini göstərmək yolunuzu yalnız müəyyən dərəcədə işıqlandıra bilər. Hər bir qərar və ya hərəkət boşluğa atlanmaq kimidir.

Heller, əxlaqı, "tək bir insanın uyğun davranış normaları və qaydaları ilə praktik əlaqəsi" kimi səciyyələndirir. Əxlaq varsa, müəyyən dərəcədə muxtariyyət var. Əxlaq, bir cəmiyyətin etik həyatında fərdlər tərəfindən qəbul edilən münasibətlərdir. Bir sözlə, əxlaq, mənəvi mənə kəsb edən, hər bir hərəkətdə yaradılan, qorunan, genişlənən və müdafiə olunan mənəvi dəyərlərdir. Əxlaqi muxtariyyət, bir insanın güvənərək qəbul etdiyi normalara uyğun hərəkət xəttini seçmək azadlığıdır. Burada "seçim" özünə bağlanma deməkdir. İnsan özünü bağlayır və bu öhdəliyə görə etməli olan şeyi edir. Hellerə görə, əxlaqi norma və öhdəliklərin daşıyıcısı və qoruyucusu fərdlərdir. Yəni, əxlaqda kollektiv qərarlar yoxdur, hamı öz qərarını verir. Bir sözlə, əxlaq fəlsəfəsinin subyektləri əsasən fərdi insanlardır [Heller A. Bir Ahlak Kuramı, (Çev. A. Yılmaz-K. Tütüncü-E. Demirel), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006. , s. 84].

Etikanı, hər əxlaqlı insanın bir-birinə uymalı olduğu yeganə əxlaq qaydası olan, bunu prinsiplərdən ibarət olan vahid bir əmr qrupu kimi təyin edən Baumanə görə, etika ayrı-ayrı insan üslublarının mövcudluğunu və idealların çoxluğunu təhdid, əxlaqi mühakimələrin birmənalı olmamasını isə, düzəldilməsi lazım olan xəstə vəziyyət kimi qəbul edir [Bauman Z. Postmodern Etik, (Çev. Alev Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998. , s. 33].

Baumanə görə, məsuliyyət etikası, şəxsin cəmiyyət qarşısında vəzifələri ilə əlaqədardır. Ancaq cəmiyyətin həyatında fərdlər oğurluq edir, yalan danışır, vədlərinə əməl etmir və aldadırlar. Bu, sosial şərtlər və fərdi xüsusiyyətlər nəzərə alınmadan, məsuliyyət etikasının insan davranışının tənzimlənməsinə məhdud təsir göstərə biləcəyini deyir.

İnsanların ən fərqli sosial və siyasi xüsusiyyətlərindən biri də onların çoxluğuudur. Onların fərqləri və fərdi keyfiyyətləri ortadan qalxmadıqca, nizamlı və proqnozlaşdırılan bir sistemə uymaları mümkün deyildir. Bir cəmiyyətdə yaşayan insanlar erkən yaşlarından qanunlarsız sosial varlığın mövcud olmasının mümkün olmadığını anlayırlar. Ancaq, bu cür qaydaların

kənardan tətbiq olunan qaydalar kimi deyil, cəmiyyət üzvlərinin sərbəst hərəkət edə biləcəyi bir mühitin yaradıldığı başa düşüldükdə həqiqi mənəvi anlayış ortaya çıxır. Bunu təmin edəcək yalnız bir qayda var, o da etik qaydadır. Bir insan yalnız əmr olunduğuna görə və ya mükafatlandırılacağını bildiyinə görə davranırsa, onun davranışı əsl mənəvi bir davranış sayılmaz [Pieper A. Etiğe Giriş, (Çev. V. Atayman-G. Sezer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012., s.26-27].

Baumana görə, etik kod axtarışı əsasında, azad olduqda və ya sərbəst buraxıldıqda insanların səhv seçimlər edəcəyi, əxlaqsızlığa meyilli olacağı düşüncəsi dayanır. Belə bir qəbulun nəticəsində müvafiq qaydaların qurulması üçün səy göstərilir. Beləliklə, cəmiyyət həyatında xaosun qarşısının alınmasında funksional olduğu düşünülmən rəsonal prinsip və qaydaların tətbiqi, onların neqativ motivlərini və ya meyllərini idarə etmək, lazım gələrsə təzyiq və zor tətbiq etmək kimi tendensiyalar meydana çıxır [Bauman Z. Postmodern Etik, (Çev. Alev Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998. , s.16-17].

E. Levinasa görə, insan varlığının ən üstün və dəyişməz xüsusiyyəti olan "başqaları ilə birlikdə olmaq" ilk mühüm "cavabdehlik" deməkdir. Məsuliyyət subyektivliyin ilkin və əsas quruluşudur. "Digərinə görə məsuliyyət" "mənim öz işim olmayan və ya mənim üçün vacib olmayan şeylər üçün məsuliyyət" deməkdir. Əxlaqi məsuliyyətin cəhənnəm qorxusu, məcburi bir əxlaq kodeksinin mövcudluğu və ya həbs cəzası qorxusu ilə insanları məcbur edən bir qanunun əmri ilə heç bir əlaqəsi yoxdur. O yazır: "Mən əxlaq, ictimai davranış və vətəndaşlıq borcu ilə bağlı bir sıra qaydaları başa düşürəm. Bununla birlikdə, əxlaq, həyatımızın qorunub saxlanması və təkmilləşdirilməsinin ictimai və siyasi nizamında fəaliyyət göstərdiyi halda, hər bir vəziyyətdə başqalarına qarşı etik məsuliyyət üzərində qurulur." [Levinas E. Sonsuz Tanıklık: Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar, (Yay. Haz. Zeynep Direk- Erdem Gökyaran), Metis Yayınları, İstanbul 2003., s. 279]

Direkə görə Levinas, "Bütünlük və Əbədiyyət" adlı əsərində fəlsəfəni ədalət anlayışı olaraq yenidən əsaslandıraraq, çətin bir azadlığın düşünülməsinə yol açır. Çətin azadlıq, sanki dünyada tək yaşayan bir insan kimi, qadağanın olmadığı, haqq-hesabın və cəzanın olmadığı, dünyanı axıb gedən bir nümayiş olduğunu qəbul edərək, mütləq azadlığın məsuliyyət azadlığı ilə əvəz edilməsi lazım olan bir azadlıqdır. Bu azadlıq bir insanın özünü

başqası qarşısında ittiham etdiyi azadlıqdır. Başqa sözlə, bu “başqası qarşısında bir məsuliyyətdir” və ya “başqasından daha yüksək bir məsuliyyətdir.” [Direk Z. Başkalık Deneyimi, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005 , s. 145-146].

Başqası üçün cavabdeh olmağı, onun yerində olmağı və onun əvəzinə bədəl ödəməyin lazım olduğunu bildiren Levinasa görə, “məsuliyyət, yalnız mənim üzərimdə olan bir şeydir və insan olaraq imtina edə bilmərəm. Böyük, təkə məxsus ən yüksək ləyaqət səviyyəsidir. Mən yalnız cavabdeh olduğum müddətdə əvəzolunmazam. Mən hər kəsi əvəz edə bilərəm, amma heç kim məni əvəz edə bilməz” [Levinas E. Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar, (Yay. Haz. Zeynep Direk- Erdem Gökyaran), Metis Yayınları, İstanbul 2003., s.334].

Levinas üçün ədalət, yalnız başqa bir insana qarşı bir məsuliyyət hissinə canlılıq verən təmənnasızlıqdan meydana çıxır. Kantın məsuliyyəti muxtar, azad insan və azadlığa söykənsə, Levinas bunu inkar edir. Kant üçün məsuliyyət, mənəvi qanuna, azadlığa və muxtariyyətə hörmət deməkdirsə, Levinas üçün məsuliyyət başqasına qarşı məsuliyyət və səmimiyyət deməkdir. Levinasa görə, universallığı tətbiq etməyə, təkliyi nəzərə almamaq, ədalətsizliyin ortaya çıxmasına səbəb olur. Bu, ümumi və səxavətli prinsipləri tətbiq etməkdə geri çevrilən bir fenomendir.

Levinas, insanı başqa bir insandan deyil, "məndən" başlayaraq düşünən bir humanizmi müdafiə edir. Bu humanizmi çoxluq mühitindəki fərqlərdən başlayaraq ümumdünya barışığını hədəfləyən bir siyasi fəlsəfə kimi anlamaq lazımdır. Levinas üçün əxlaq "ülvi köüllülük anı", "qazanmadan oynanan bir şey", "səbəbsiz olaraq edilən bir şey"dir. Bu "ağıl çatışmazlığı" əxlaqi fəaliyyətin rüşvət yolu ilə dəyişdirilə, tənzimlənə bilməməsinin səbəbidir. Bununla birlikdə, hüquq və maraq əxlaqi impulsun cəzasız qalmasını səbəb olmadan əvəz edir. Etirazçıların məqsədinə və ya əvvəlcədən mövcud davranış qaydalarına görə qərar verməsi gözlənilir. Bir mənada, aktivistlər tətbiq edilmiş əxlaqi və ya qanuni kodları tətbiq etmək məcburiyyətində olan məmurlara çevrilirlər. Belə bir seçim edərək, etdiklərinin nəticələrini görmək qabiliyyətini itirirlər [Bauman Z. Modernite ve Holocaust, (Çev. Süha Serthabiboğlu), Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1997 , s.268-270].

Nəticə. Mövcud prinsipləri şübhəyə almadan mənimsəyən insanların əxlaqi cəhətdən inkişaf etmiş varlıqlar olduqlarını söyləmək olmaz. Çünki

mənəvi baxımdan kamil insan, onunla eyni cəmiyyətdə, eyni dünyada yaşayan insanların məsuliyyətini hiss edə bilən və bu mövzuda məsuliyyət hissini inkişaf etdirən insandır. Bundan sonra hər dəfə bir çıxılmaz vəziyyətə gəldikdə insanların qarşısına kodlaşdırılmış prinsiplər qoyulmamalıdır. Bunun əvəzinə insanların azad və sərbəst ünsiyyət və qarşılıqlı təsir mühitində yeni dəyərlərə və normalara həyat verməsi və vicdanının inkişafına töhfə verməsi mümkün olmalıdır.

Ədəbiyyat

1. Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире (К пониманию нашей эпохи). — Париж, 1934. 84 с.
2. Кант И. Сочинения .Т.5, М.: Мысль, 1966, 494 с.
3. Bauman Z. Modernite ve Holocaust, (Çev. Süha Serthabiboğlu), Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1997.
4. Bauman Z. Postmodern Etik, (Çev. Alev Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.
5. Direk Z. Başkalık Deneyimi, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005
6. Heller A. Bir Ahlak Kuramı, (Çev. A. Yılmaz-K. Tütüncü-E. Demirel), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006.
7. Kant ve Yeni Kantçılık. Doğan Özlem, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları 2005, 516 s.
8. Kant Immanuel. Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, (Çev. İoanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2013.
9. Levinas E. Zaman ve Başka, (Çev. Özkan Güzel), Metis Yayınları, İstanbul, 2005.
10. Levinas E. Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar, (Yay. Haz. Zeynep Direk- Erdem Gökyaran), Metis Yayınları, İstanbul 2003.
11. Pieper A. Etiğe Giriş, (Çev. V. Atayman-G. Sezer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.

References

1. Berdyayev N.A. Sudba cheloveka v sovremennom mire (K ponimaniyu nashey epohi) -Parizh, 1934. 84 s.
2. Kant I. Sochineniya. T.5, m. Misl, 1966, 494 s.

3. Bauman Z. Moderniteve Holocaust, (Çev. SühaSerthabibođlu), SarmalYayınevi, İstanbul, 1997.
4. BaumanZ. PostmodernEtik, (Çev. Alev Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.
5. Direk Z. Başkalık Deneyimi, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005
6. Heller A. Bir Ahlak Kuramı, (Çev. A. Yılmaz-K. Tütüncü-E. Demirel), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006.
7. Kant ve Yeni Kantçılık. Dođan Özlem, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları 2005, 516 s.
8. Kant Immanuel. Ahlak Metafiziđinin Temellendirilmesi, (Çev. İoanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2013.
9. Levinas E. Zaman ve Başka, (Çev. Özkan Güzel), Metis Yayınları, İstanbul, 2005.
10. Levinas E. Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar, (Yay. Haz. Zeynep Direk- Erdem Gökyaran), Metis Yayınları, İstanbul 2003.
11. Pieper A. Etiđe Giriş, (Çev. V. Atayman-G. Sezer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.

Elmira Əliseyran qızı Təhməzova
AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu
e.i., f.f.d.

Ünvan: Az 1073, Azərbaycan, Bakı, H.Cavid pr-ti 115
Tel: +994502276662
e-mail: ematahmazova@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-8590-6711>

MADDİ VƏ MƏNƏVİ DƏYƏRLƏRİN SOSİOLOJİ TƏHLİLİ

Xülasə

Məqalənin məqsədi. Qloballaşma prosesində milli və mənəvi dəyərlərin aktuallaşması prosesi özünü hər bir yerdə qabarıq şəkildə göstərir. Müasir dövrdə kişi-qadın münasibətləri, sevgi, qəhrəmanlıq, ədalətlik və başqa bu kimi bir çox ənənəvi anlayışlara yeni fəlsəfi və mədəni anlamlar gətirilir. Məqalədə araşdırılan sosial inkişaf, mənəvi təkamül, mənəvi dəyərlərin sosial mahiyyəti və cəmiyyətimizi düşündürən digər məsələlər öz aktuallığını həmişə saxlayır. Milli-mənəvi dəyərlərimizin qorunması problemi ilk növbədə dünyada cərəyan edən sosial-mədəni proseslərlə bağlıdır. Bu kontekstdə milli-mənəvi dəyərlərin dərki məsələsi xüsusi aktuallıq kəsb edir. Milli və ümumbəşəri dəyərlərin bir-birinə qarşılıqlı təsiri və sinergizmi müasir qloballaşma şəraitində dünyaya inteqrasiya baxımından önəmli bir məsələdir.

Tədqiqat metodları və metodologiyası. Tədqiqat müqayisəli təhlil və sistem yanaşma metodlarına əsaslanaraq aparılmışdır.

Problemin işlənmə dərəcəsi. mövzuya dair bir sıra xarici və yerli tədqiqatçıların əsərləri nəzərdən keçirilmiş və onlardan bəzilərinə istinadlar edilmişdir. Qloballaşmanın sosial-mədəni dəyərlərə təsirini E.V. İlenkov, P.A.Balyuta, Y.M. Lotman, A.Leypxart, S.V.Lurye, N.A.Kozloves, D.Hume, J.Bentam və digər alimlər araşdırmışlar. Mövzu ilə əlaqədar Azərbaycan ailmlərinin də fərqli baxışları vardır, məsələn, Ə.Abasov, Ə.Abbasov, S.Xəlilov, R.Əzimova, K.Əzimov, Z.Hacıyev, R.Həsənov, İ.Məmmədzadə, A.Mustafayev, İ.Rüstəmov, Y.Rüstəmov, R.Aslanova və digərləri bu mövzunu tədqiq etmişlər.

Elmi yenilik. Məqalədə milli-mənəvi dəyərlərin müasir dövrə, qloballaşan dünyanın yeni çağırışlarına uyğun transformasiyası nəzərdən keçirilib.

Nəticələr. Müəllif yeni şəraitdə maddi-mənəvi dəyərləri nəzərdən keçirərək, şəxsiyyətin formalaşmasında, cəmiyyətdə bütün səviyyələrdə fərdlərarası münasibətlərdə, eləcə də ictimai şüurun formalaşmasında onların önəmini vurğulayır. Eləcə də milli dəyərlərin qloballaşan dünyada bir millətin öz sabitliyini, bütövlüyünü qorumaq üçün əsas vasitələrdən biri kimi, soo potensialını açıb göstərir. Yeni vəziyyət, qloballaşma özü ilə bir sıra yeni davranış prinsip və normaları da gətirmiş ki, müəllif bununla bağlı multi-kultural dəyərlərin, tolerantlığın artan əhəmiyyətindən söz açır.

Açar sözlər: qloballaşma, dəyərlər, multikulturalizm, sosial-mədəni transformasiya, sosial inkişaf, mənəvi tərəqqi

УДК - 316

Эльмира Алисейран кызы Тахмазова
Институт Философии и Социологии НАНА
н.с., д. ф. по филос.
Тел: +994502276662
E-mail:ematahmazova@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8590-6711>

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ МАТЕРИАЛЬНЫХ И ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Резюме

Цель статьи. Процесс актуализации национальных и духовных ценностей в процессе глобализации проявляется повсеместно. В современный период к таким традиционным понятиям, как взаимоотношения мужчин и женщин, любовь, героизм, справедливость и многим другим, придаются новые философско-культурные значения. На протяжении истории человечества проблемы социального развития, духовной эволюции, социальной сущности духовных ценностей и мышления сохраняют свою актуальность. Задача защиты

национально-духовных ценностей в обществе в первую очередь связана с социально-культурными процессами, происходящими в мире. Следовательно, проблема подлинности национально-духовных ценностей является актуальной во все времена. Национальные и общечеловеческие идеи и ценности приобретают особоважное значение в условиях современной глобализации и интеграции.

Методы и методология исследования. Исследование проводилось на основе методов сравнительного анализа и системного подхода.

Степень исследования проблемы. Доктор философских наук, член-корреспондент НАНА С. Халилов в своей статье “Национальные и духовные ценности на Востоке и Западе” пишет: «Сегодня борьба за возвращение к нашим культурно-духовным корням должна иметь не только формальные, но и содержательные, научно-теоретические основы. Особенно актуальна проблема сохранения духовной среды, когда телевидение, пресса наполнены инородными элементами национальной духовности» [см.:10, стр. 10-23]. Доктор философских наук профессор А.Аббасов утверждает: «лишение подпитки национальным сознанием – признак врожденного увечья, ... человек, не обладающий национальной самоидентичностью, не может совершенствоваться, управляя самим собой» [2, с. 11]. Э. Дюркгейм выделял конкретное различие между коллективным сознанием и индивидуальным сознанием как один из главных факторов духовных ценностей: “когда члены группы покидают группу, они ведут себя по-другому, действуют и рассуждают иначе” [7, с.10].

Научная новизна. В статье духовно-нравственные ценности рассматриваются как источник, основа для жизни народа, как важнейшая основа совершенствования человека и выражение самобытности народа и нации. Также можно утверждать, что индивидуальное сознание сильно зависит от общественного мнения и самоутверждается на его основе.

Выводы. Сравнительный анализ как традиционных, так и современных нравственно-духовных ценностей доказывает возросшую актуальность данной проблемы. Важно отметить, что в условиях интеграции народов взаимовлияние мультикультуральных ценностей

нашло свое отражение в развитии взаимоотношений народов на основе принципа толерантности. В любом случае, перенимая ценности других народов, каждая нация сохраняет и свои собственные исторические традиции, материальные и духовные ценности, подтверждающие ее идентичность.

Ключевые слова: народ, материальное, глобализация, социальный, культурный, ценности, трансформация.

UDC - 316

Elmira Takhmazova

Philosophy and Sociology Institute of ANAS

Researcher, PhD in Philosophy

Address: H.Javid 31, Baku, Azerbaijan

Tel: +994502276662

E-mail: ematahmazova@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8590-6711>

SOCIOLOGICAL ANALYSIS OF MATERIAL AND SPIRITUAL VALUES

Abstract

Purpose of the article. The process of actualization of national and spiritual values in the process of globalization is manifested everywhere. In the modern period, new philosophical and cultural meanings are given to such traditional concepts as relationships between men and women, love, heroism, justice and many others. Throughout human history, the problems of social development, spiritual evolution, the social essence of spiritual values and thinking remain relevant. The task of protecting national spiritual values in society is primarily related to social and cultural processes taking place in the world. Therefore, the problem of authenticity of national spiritual values is topical at all times. National and universal ideas and values become especially important in the conditions of modern globalization and integration.

Methods and methodology of research. The research was conducted on the basis of comparative analysis methods.

Degree of research into the problem. Salahaddin Khalilov, Doctor of Philosophy, Corresponding Member of ANAS, in his article "National and spiritual values in the East and West" writes: "Today the struggle for a return to our cultural and spiritual roots must have not only formal, but also substantial, scientific and theoretical foundations. Particularly relevant is the problem of preserving the spiritual environment, when television and the press are filled with foreign elements of national spirituality (see:10, pp. 10-23). Doctor of Philosophy Professor A.Abbasov states: "deprivation of fueling by national heritage is a sign of an innate complaint, . a person who has no nationality, cannot be perfect, ruling by himself", he said (2, p.11.) E. Durkheim emphasized the specific distinction between collective consciousness and individual consciousness as one of the main factors of spiritual values: "when members of a group leave, they behave differently, act and reason" (7, p.10).

Scientific novelty. The article investigates spiritual and moral values as a source, a basis for the life of the people, one of the most important features of human perfection, as well as the expression of own root of the people and nation. It can also be argued that the individual consciousness is strongly dependent on public opinion and self-affirming on its basis.

Conclusions. The comparative analysis of both traditional and modern moral and spiritual values proves the novelty of this problem. It is also important to note that in the conditions of integration of nations, perinateness of multicultural values is reflected in the development of relations between nations based on the principle of tolerance. Thus, adopting the values of other nations, each nation, possessing historical traditions, preserves in itself material and spiritual values, confirming its identity.

Keywords: people, material, globalization, social, cultural, values, transformation.

Giriş

Qloballaşma prosesində milli və mənəvi dəyərlərin aktuallaşması prosesi özünü hər bir yerdə qabarıq şəkildə göstərir. Müasir dövrdə kişi-qadın münasibətləri, sevgi, qəhrəmanlıq, ədalətlik və başqa bu kimi bir çox ənənəvi anlayışlara yeni fəlsəfi və mədəni anlamlar gətirilir. Məqalədə araşdırılan sosial inkişaf, mənəvi təkamül, mənəvi dəyərlərin sosial mahiyyəti və cəmiyyətimizi düşündürən məsələlər öz aktuallığını həmişə saxlayır. Qloballaşma cəmiyyətdə milli-mənəvi dəyərlərimizin qorunması baxımından qoyulan məsələlər ilk növbədə dünyada gedən sosial-mədəni problemlərlə bağlıdır. Bu baxımdan milli-mənəvi dəyərlərin dərki məsələsi bütün dövrlərdə aktual olmuşdur. Həm milli, həm də ümumbəşəri ideya və dəyərlər müasir qloballaşma şəraitində dünyaya inteqrasiya baxımından və inteqrasiya şəraitində inkişaf baxımından önəm daşıyır.

Problemin işlənmə dərəcəsi.

Fəlsəfə elmləri doktoru, AMEA-nın müxbir üzvü Səlahəddin Xəlilov “Şərqdə və Qərbdə milli və mənəvi dəyərlər” adlı məqaləsində yazır: “Bugün mədəni-mənəvi köklərimizə qayıdış istiqamətində, milli məsubiyyətimizin təkcə formal surətdə deyil, həm də məzmun baxımından təsbit olunması uğrunda aparılan mübarizə həm də elmi-nəzəri əsaslara malik olmalıdır. Xüsusən televiziyanın, mətbuatın milli mənəviyyətə yad elementlərlə dolduğu bir vaxtda mənəvi mühitin qorunması problemi çox aktualdır” [Xəlilov S. Şərq və Qərbdə milli və mənəvi dəyərlər, Bakı, Azərbaycan universiteti 2004, s.23].

Fəlsəfə elmləri doktoru professor Ə.Abbasov: “Milli irsi qidadan məhrumluq- anadangəlmə şikəstlik əlamətidir, .milliliyi olmayan adam özünə hökm edərək kamilləşə bilməz”,- demişdir [Abbasov Ə. Ön söz. Milli fəlsəfə. Azərbaycan nəşriyyatı. Bakı., 2019,s.11]. E.Dürkheyim mənəvi dəyərlərin başlıca amillərindən olan kollektiv şüurla fərdi şüur arasında konkret fərq qoyurdu: -“Qrup üzvləri qrup daxilində özlərini bir cür ondan ayırdıqda isə başqa cür aparır, fəaliyyət göstərir və düşünürlər”. [dyurkxeym E. O природе социального феномена, М.,1968, s.421, s.10].

Tədqiqatın əsas məqsədi xalqın mədəni-mənəvi irsini sosial- fəlsəfi aspektdə analiz edərək, sosial-mədəni və mənəvi dəyərlərinin mahiyyətini təhlil edərək onun mənəviyyətini xalqın, cəmiyyətin ictimai rəyinin süzgəcindən keçərək yaratmış olduğunu təhlil etməkdir.

Tədqiqatın məqsədlərindən ən əsası ondan ibarətdir ki, bir xalqın, bir millətin həm tarixi ənənələrə malik, özünün kimliyini təsdiq edən maddi və mənəvi dəyərləri özündə qorunması və başqa xalqlardan fərqli dəyərlərini, ona məxsus olanlarını dünyaya tanıda bilsin. Eyni zamanda bu dəyərlərin bəşəri dəyərlərə malik olduğunu sübut etsin.

Məqalədə qoyulan problemin elmi yeniliyi.

Məqalədə tədqiq edilən maddi-mənəvi dəyərlər, onun mənbəyi, bir xalqın yaşaması üçün əsas olması, insanın kamilləşməsinin ən mühüm xüsusiyyətlərindən biri olması, eyni zamanda xalqın, bir millətin öz kökünün ifadəsi olması, demək olar ki, fərdi şüurdan çox ictimai şüurdan asılı olması və ictimai rəyə əsaslanaraq özünü təsdiq etməsi və s. bu kimi məsələlər problemin yeniliyini təsdiqləyir. Eyni zamanda məqalədə ənənəvi həm də müasir maddi və mənəvi dəyərlərin müqayisəli olunması problemin həllində onun yeniliyini sübut edir. Onu da qeyd etmək vacibdir ki, müasir dünyada xalqların bir-birinə inteqrasiya olduğu bir şəraitdə onların multikultural dəyərləri mənimsəməsi tolerant prinsiplər əsasında inkişafı və bir-birinə münasibəti öz əksini tapmışdır.

Məqalənin praktik əhəmiyyəti.

Onun praktiki əhəmiyyəti məqalənin yeniliyi ilə sırf bağlıdır. Burada çıxarılan nəticələr milli-mənəvi dəyərlərin tətbiqi baxımından respublikanın ictimai-siyasi həyatında, elm və təhsil sistemində istifadə oluna bilər.

Maddi və mənəvi dəyərlərin sosioloji təhlili.

Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin yarıdanlardan biri M.Ə.Rəsulzadə yazırdı ki, bir millətin indiki nəslə keçmişə nəzərən geridə qalarsa, o millətin gələcəyi təhlükəli ola bilər. Ona görə də hər bir azərbaycanlı özünün maddi və mənəvi mədəniyyətini yaşatmaq və onu gələcək nəsillərin sərvətinə çevirmək üçün öz xalqının təhsil məsələsini hər şeydən önə keçirməli, ona xüsusi əhəmiyyət verməlidir.

XX əsrə qədər Azərbaycan təhsilinin Qərb dünyası dəyərləri üzərində qurulması milli-mənəvi dəyərlərin millilikdən kənar inkişafına gətirib çıxarırdı. Məhz böyük ədib bunun qarşısını almaq üçün milli-mənəvi dəyərlərin qorunmasına xüsusi əhəmiyyət verilməsini tövsiyyə etmişdir. Müasir cəmiyyətdə milli-mənəvi dəyərlərin siyasi, fəlsəfi mahiyyətindən bəhs edən prof. Ə.Abbasov yazır: “Milli özəyi-özəli, milli koloriti olmayan fəlsəfə heç vaxt bəşəri əhəmiyyət daşıya bilməz, o nə lokal və regional, nə də universal

təqdimatda bir fayda gətirməz, əksinə, şərə və ziyana yol açar. Habelə milli köklərdən məhrum xaric fəaliyyət göstərən “fəlsəfə” müasirliklə ayaqlaşma bilməz, müasir olmaq üçün çarpışar, ancaq ortaya dəyərli məhsul qoymaqda aciz qalar. Fəlsəfənin milliliyi onun beynəlmiləl, bəşəri olmasını zəiflətmir, əksinə gücləndirir” [Abbasov Ə. Ön söz. Milli fəlsəfə. Azərbaycan nəşriyyatı. Bakı., 2019, s.11].

Professor yazır: “Həqiqi müasirlik və islahatçılıq, qurub-yaratmaqla yanaşı, daim keçmiş tarixə, mədəni irsə, sələflərin təcrübəsinə və xidmətlərinə hörmət-izzətlə yanaşmaqdır, milli və bəşəri dəyərlərə qayğılı münasibət aşılamaqdır” [Abbasov Ə. Ön söz əvəzi. Fəlsəfə və zaman, Müasir fəlsəfənin aktual problemləri. Bakı, “Təknur” 2013., s.7].

Milli ənənələrə söykənən və eyni zamanda bəşəri dəyərlərdən bəhrələnən milli-mənəvi dəyərlər bir xalqın inkişafının əsasıdır. Xalqın ancaq özünə qapanaraq bəşəri dəyərlərdən təcrid olması o millətin həm də mədəniyyətinin itib getməsinə səbəb olar və o xalq yer üzündən silinər.

Azərbaycan dövlətinin qarşısında duran əsas vəzifə vətənpərvər gəncliyi milli və ümumbəşəri dəyərləri mənimsəmək və bu dəyərlərə hörmət ruhunda yetişdirməkdən ibarətdir.

Hər bir cəmiyyətdə insanların sosial həyatlarının ayrılmaz tərkib hissəsi olan mənəvi dəyərlərin inkişafı və zənginləşdirilməsi əhəmiyyətlidir. Bu da ancaq demokratik yolla inkişaf etmiş dövlətlərdə öz həllini tapa bilər və mümkündür. Bunun üçün də demokratik dövlətlərdə ayrı-ayrı fərdlərin mənəvi dəyərlərin inkişafındakı fəaliyyət və yaradıcılıqlarına, onların qiymətləndirilməsinə diqqətlə yanaşılmalı, insanların həyatlarının və davranışlarının vacib mənəvi dəyərlərlə əlaqədar olması baxımından qorunmalı və təhlil olunmalıdır. Qeyd olunan milli dəyərlər milli sərvət olaraq xalqın malı hesab olunur. Bir xalqa məxsus milli sərvət başqa xalqda eyni səviyyədə inkişaf edə bilməz. Bir xalqa məxsus mənəvi dəyər o xalq üçün ödəmlidir-sə, başqa xalq üçün önəmli olmaya da bilər. Bunun üçün də hər bir xalqın mənəvi dəyərləri o xalqın sosial həyatında nə dərəcədə əhəmiyyətli olması daim təhlil olunmalı və daim araşdırılmalıdır.

Filosof Füzuli Qurbanov yazır: “Modernləşmə mərhələsində milli ideyanı, siyasi və mənəvi dəyərlər sisteminin əhəmiyyəti artır. Bu məqam sosial və mədəni transformasiyaların yekun effektini sinergetik çərçivədə ifadə edir” [Qurbanov F. Процесс формирования междисциплинарной

методологии: проблемы и перспективы. Müasir fəlsəfə, elm və mədəniyyət: postqeyri-klassik epistemologiya. Bakı, "Elm" 2011, s.89]. Alimin bu fikrindən belə nəticəyə gəlmək mümkündür ki, cəmiyyətin inkişafının bütün mərhələlərində milli-mənəvi dəyərlər öz əhəmiyyətini saxlayır.

Türk tədqiqatçılarından olan Ziya Göyalp bu barədə belə yazmışdır: "Böyük millətlərdən hər biri mədəniyyətlərin xüsusi bir sahəsində birinciliyə çatmışlar. Əski yunanlar estetikada, romalılar hüquqda, israililər və ərəblər dində, fransızlar ədəbiyyatda, almanlar musiqidə və metafizikada, türklər isə əxlaqda birinciliyi qazanmışlar. Türk tarixi başdan-başa əxlaq üstünlüklərinin sərgisidir. Türklərin məğlub-yenilməz millətlərə, onların milli və dini varlıqlarına dini və ictimai muxtariyyatlar verilməsi bu cür təqdirdən yüksəkdə durur. Ancaq bu yaxşılığın qarşısında yenilmiş millətlər ali-cənab türklərdən aldıkları bu əlverişli vəziyyətləri türklərin əleyhinə çevirərək kapitulyasiya adı verilən zəncirlərlə türkləri bağlamağa və boğmağa çalışdılar. Bu iki cür hərəkət iki tərəfin də əxlaq anlayışını (etikasını) göstərmək üçün son dərəcədə səciyyəvidir" [Göyalp Z. Türkçülüynün əsasları., Bakı., 1991, s.113-114].

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan tarixən mənəvi və etik cəhətdən dünyanın ən zəngin ölkələrindən biri olmuşdur. Əbəs deyildir ki, özünün maddi nemətləri və təbii sərvətlərinin zənginliyi səbəbindən daim işğalçıların diqqətində olmuş, ölkəmizə dəfələrlə hücum olunmuş, itkilər vermiş, ancaq bununla belə öz mənəviyyatını, milli-mənəvi dəyərlərini qoruyub saxlamış, inkişaf etdirmiş, müasir səviyyəyə gətirib çatdırmışdır. Məhz bunun sayəsində mənəvi-milli dəyərlərimiz həm tarixi ənənələri, həm də müasirliyi ilə xalqın sərvətinə çevrilmişdir. Qeyd edək ki, mənəvi sərvətlərimiz yalnız insanların və toplumun müəyyən sosial mədəni tələblərini deyil, həmçinin bir sosial varlıq kimi onların özünü təsdiqinin çox mühüm vasitəsidir [Göyalp Z. - Türkçülüynün əsasları., Bakı., 1991, s.149].

Beləliklə, sosiologiyanın vəzifəsi insanların yaratmış olduğu dəyərləri araşdırıb təhlil etməkdən ibarətdir. Belə ki, həm də fərdi şüurun məhsulu olan dəyərlər ictimai əhəmiyyət daşıyırsa, onlar da sosiologiyanın predmeti hesab edilə bilər [Рустамов Ю. Некоторые проблемы социально-политической и философской мысли Турции, Bakı, 2005., s.151].

Sosiologiyanın predmeti və ictimai şüurun əhəmiyyətinə dair tədqiqatların formalaşmasında böyük xidmətləri və sosiologiya elminin banilə-

rindən olan Emil Dürkheymi (1878-1917) qeyd etməmək olmaz.

Mənəvi dəyərlərin araşdırılması və genezisi, onun inkişaf mərhələlərinə dair ideyaların, elmi nəzəriyyələrin meydana çıxmasında və inkişafında alimin böyük rolu olmuşdur. Onu da açıqlamaq lazımdır ki, mədəni-mənəvi dəyərlərin məhz sosiologiya elminin tədqiqat obyektini olduğunu da bu böyük alim – Dürkheym öz tədqiqatlarında sübut etməyə çalışmışdır. Alimin sosiologizmə ideyalarına söykənən fikirləri mədəni-mənəvi dəyərlərin mənbəyi hesab etdiyi ictimai şüur probleminə əhəmiyyət verdiyi aydın görünməkdədir. Böyük mütəfəkkir sosiologizmə ideasının mahiyyətini açaraq xüsusən qeyd edir ki, bu cəmiyyətdə baş verən hadisə, proses və inkişafı fərqləndirən deyil, bir sıra sosial reallıqlardan-sosial faktlardan asılılığı olduğunu sübuta yetirir. Onu da qeyd etmək vacibdir ki, mədəni-mənəvi dəyərlər ayrı-ayrı fərdlərdən deyil, sosial faktor kimi mövcud olurlar. [dyurkxeym E. O природе социального феномена, М.,1968, s.421].

Buraya kənardan təsir edən bütün vasitələri daxildir. E.Dürkheymin fikrincə mənəvi dəyərlərin – mədəniyyət, din, adət-ənənələr, əxlaq, davranış normaları, hüquq və cəmiyyət tərəfindən qəbul edilmiş digər, norma və dəyərlər o cümlədən, kollektiv adətlər, ənənələr və davranış qaydaları daxildir. Böyük mütəfəkkir mənəvi dəyərlərin- mədəniyyət, din, adət-ənənələr, əxlaq, davranış normaları, hüquq və cəmiyyət tərəfindən qəbul edilmiş digər norma və dəyərlərin rolunu tədqiq etməyə çalışmış, onların yerinə yetirdiyi sosial funksiyaları dərinlənən araşdırmışdır.

Onun fikrincə mədəni-mənəvi dəyərlərin mahiyyətini onun kollektivlik məzmununda axtarmaq lazımdır. Belə qənaətə gəlmək olar ki, mənəvi dəyərlərin biri olan dinin mahiyyətini də kollektiv şüurun məhsulu olduğunu düşünmək olar. Onun bu fikirlərində maddi və mənəvi dəyərlərin yaşaması və xalqın mənəviyyətinə daxil olması üçün cəmiyyətin ictimai rəyindən də asılıdır. O dəyərlər ki, cəmiyyətin ictimai rəyində özünə yer tapır, daha doğrusu insanların mənəviyyatında müsbət yer qazanır, heç bir qadağa və qanunlar onun yaşamasına mane ola bilməz. Məhz., ən qədim adət-ənənələrimiz milli dəyərlərimiz olan “Novruz” adət-ənənələri sovetlər dönəmində keçirilmirdi [rəsmi], ancaq xalq həmişə öz adət-ənənələrini qeyd etmiş və heç vaxt unutmamışdır. Milli mənəvi dəyərlərin şəxsiyyətin mənəviyyətinin formalaşmasında rolundan bəhs edərkən onun praktiki əhəmiyyətini qeyd etmək vacibdir. Dəyərlərin mənimsənilməsində şəxsiyyətin for-

malaşması üçün cəmiyyətin ictimai rəyinin əhəmiyyəti mühümdür.

Şəxsiyyətin inkişafında mənəvi dəyərlərin rolu.

Əgər biz özünə və başqalarına hörmət edən yetkin bir şəxsiyyət olmaq istəyiriksə bizim əxlaq səviyyəimiz böyük əhəmiyyət kəsb edir. Məsələn, özünə hörmət əxlaq və onun inkişaf səviyyəsi ilə əlaqədardır. Əgər biz özümüz-özümüzü düzgün başa düşürüksə və ətrafımızdakılarla qarşılıqlı münasibətlərdəki həll edilməz problemlər bizə əzab vermirsə, biz daha azad şəkildə qərarlar qəbul edə biləcəyik və belə də bizim qərarlarımız qorxudan, yaxud özümüzdə inamsızlıqdan yox, ancaq bizim mənəvi dəyərlər sisteminə asılı olacaqdır. Biz ancaq bu yolla başqalarının da hörmət etdiyi və qiymətləndirdiyi bir şəxsiyyət ola bilərik.

Nə qədər ki, biz öz gündəlik əməllərimizin, qərar və söylərimizin mənasını dərk etməmişik, biz həyatda gözü bağlı səyahət edəcəyik. Biz hamımız həyatımızın müəyyən bir anında bəzən bir adama, bəzən də başqa bir adama oxşamaq istəyirik. Bu bizim üçün davranış meyarı olur. Amma neçə dəfələrlə olur ki, hörmət etdiyimiz və valeh olduğumuz həmin adamlar bizim onlar haqqında təsəvvürlərimizi doğrultmur. Buna görə də biz həm özümüzün və başqalarının nöqsan və zəifliklərini görməyə qadir olmalıyıq. Bu zaman bizim həyat anlamımız alt-üst olur, sədaqət və təmizlik gördüyümüz bir yerdə birdən riyakarlıq və yalan görürük. Bu da bir zaman bizim üstünlük verdiyimiz xasiyyətimizə güclü təsir göstərir və bu hisslər bir müddət bizi tərk etmir.

Bütün dövrlərdə insanlar öz biliksizliklərini ətraf mühit haqqında, bu mühitdə necə yaşamaq və necə tərəqqi etmək haqqında biliklər toplamaq yolu ilə aradan qaldırmağa çalışmışlar. Bu biliklər, ciddi-cəhdlə qorunub saxlanılmış və nəsil-dən-nəsilə ötürülmüşdür. Çox vaxt insanın həyatı bu işdən asılı olmuşdur. Məsələn, səhrada, yaxud düzəndə yaşamaq yollarını bilmədən sağ qalmaq çətindir. Əgər biz ağıllıyıqsa, əvvəl başqalarının təcrübəsi əsasında əldə edilmiş bilikləri mənimsəyərək öyrənirik və artıq bizim təkrar kəşflər etməyə ehtiyacımız olmur. Məsələn, ilk alim-həkimlər çox vaxt təcrübələri öz üzərlərində aparırdılar, çünki başqalarının həyatını təhlükə altında qoymaq istəmirdilər. Bəzən də onlar təcrübə apararkən ölürdülər. Sonra isə onların həmkarları təcrübənin nəticələrini qeydə alır və nə ilə nəticələncəyini bildiklərindən onu təkrar etmirdilər.

Elmin inkişafı və yeni biliklərin meydana çıxması bir çox cəhətdən

bizim həyatımızı müəyyən edir və hərəkətlərimizə təsir göstərir. Bu prinsiplərin özü bizim mənəvi sağlamlığımıza, xoşbəxtlik və rifahımıza da aiddir. Əgər biz mənən və psixoloji cəhətdən sağlam və yetkin şəxsiyyətlər olmaq istəyiriksə öz daxili aləmimizi və insani münasibətlər aləmini bilməyimiz vacibdir. Beləki, mənəviyyat qanunlarının təsiri labüddür. Bununla biz mənəviyyatsızlığımız üzündən özümüzə və başqalarına mənəvi zərər vura bilərik. Bəzən bu mənəvi yaraları müalicə etmək olur, bəzən də bu psixoloji həllə qaldırmaq mümkün olmur. Alınmış mənəvi sarsıntı həmişəlik bizimlə qalır. Beləliklə, varlığın müəyyən qanunları vardır ki, bunlar ya bizim ahəngdar inkişafımıza kömək edir, ya da əksinə bizim şəxsiyyətimizin pozulmasına gətirib çıxarır. Həm də bizim bu qanunları dəyişdirmək istəyi sadələvh olar. Necə ki, biz təbiətin qanunlarına müvafiq şəkildə yaşayırıq, o halda sağlam ola bilərik. Belə ki, şəxsiyyətimizin bütövlüyünü ancaq müəyyən əxlaqi prinsiplərə- mənəvi gerçəkliyin qanunlarına riayət etdiyimiz halda hiss edəcəyik. Biz mənəvi-əxlaqi qanunları da başqalarının təcrübəsi, özümüzü şəxsən təcrübədən keçirmək yolu ilə öyrənə bilərik.

Filosof Ə.Abasov və filosof R.Mirzəzadə təhsilin mənəvi dəyərlərin inkişafından bəhs edərək yazırlar: “Bu məsələdə təhsil ən əsas meyardır. Təhsil almaq hüququ hər kəsin əlindədir.

Gender təhsili vacib və zəruridir. Bu zərurilik cəmiyyətdə gender mədəniyyətinin- cinslər arasında sosial ədaləti, tarazlığı, sabitliyi və əməkdaşlığı qorumaq üçün lazımdır.

Gender mədəniyyəti şüurun, dünyagörüşünün, davranışın, münasibətlərin, əxlaqın dəyişməsidir. Mənəvi aşınmalar olan yerdə gender mədəniyyəti zərurətə çevrilir. Bu inkişafın, sülhün və tərəqqinin meyarıdır. Gender mədəniyyətinə cəmiyyətimizdə o zaman nail olmaq olacaqdır ki, milli adət-ənənələrin pozitiv cəhətlərini qoruyaraq, müasir dünya mədəniyyətlərində olan yeniliklər – global problemlər aydın dərk edilsin.” [Abasov Ə., Mirzəzadə R. Gender təhsili inkişaf perspektividir (Ön söz) // Təhsil və gender. Gender kitabxanası 8-ci buraxılış. Bakı, “Adiloğlu” nəşriyyatı. 2004, s.11].

Bunu da deyə bilərik ki, mənəviyyat üç əsas söykəni: -insanın mənəvi saflığı və onun əxlaqi təmizliklə fiziki kamilliyi özündə birləşdirməsi, insanlar arasında ahəngdar əlaqə və sülh, insan həyatının məqsədidir. Həm də insanlar başa düşürlər ki, sabitlik yaxşılığın xüsusiyyətidir. Qıtmətli

daşları götürək. İnsanlar qızılı ona görə qiymətli hesab edirlər ki, o dəyişmir və onun nadir rəngi uzunömürlüdür. Belə ki, bizim dəyərimiz bizim təkraredilməzliyimizdədir. İki bir-birinin eyni olan adam da yoxdur. Bizim tayımız da yoxdur. Ona görə yaşamağa dəyər ki, bizim həyatda qoyduğumuz iz təkraredilməz olacaqdır. Öz dəyərimizi tapmaq üçün biz gərək başqalarına oxşamayaq. Bizim dəyərimiz bizim kim olduğumuzdadır. Özümüzün təkrar edilməz xüsusiyyətlərimizi, bacarıq və qabiliyyətlərimizi tapıb onları kamilləşdirməliyik. Başqaları da bizdəki bu xüsusiyyətləri görüb qiymətləndirməyə başlayacaqlar.

Şübhə yoxdur ki, mənəvi dəyərlər naminə həyat həm də insanın öz mənəvi tələbatını ödəmək hesabına sevinc tapmaq meylini də ehtivah edir. Başqa sözlə desək, mənəvi dəyərlər naminə həyat başqalarına yardım etməyə hazır olan bir insanın həyatıdır. Bu cür həyat keçirən insan başqaları üçün yaşayır, özünün xoşbəxtliyini bunda görür.

Amma insanların çoxu mənəvi olana nisbətən maddi olana üstünlük verir, daha doğrusu, belələrinə görə, başlıca məqsəd maddi rifahdır, həqiqət, gözəllik, yaxşılıq və s. bu məqsədə çatmaq üçün vasitədir. Çox vaxt sevgi, bilik, yaxşı işlər və gözəllik insanın xudbin mənafeyinin həyata keçməsinə xidmət edir. Biz yaxşı işlər, təmənnasız əməllər gördükdə ruhumuz yaxşılıq ünsürləri ilə dolur, bu isə onun artmasına və inkişaf etməsinə kömək edir. Elə buna görə də, biz yaxşı bir iş görəndə özümüzü yaxşı hiss edirik. Digər tərəfdən daima xudbin fikir bizim mənəvi zəifləməyimizə səbəb olacaqdır. Belədə insanın xasiyyəti get-gedə pisləşir. Bizim xasiyyətimizi əməllərimiz formalaşdırır. Düşünməliyik ki, necə əsl məhəbbətə layiq insan olaq.

İki min il bundan öncə yaşamış ən varlı adamın, ən uğurlu tacirin adını yadda saxlamamışıq. Amma məşhur filosof Konfutsi, yaxud Sokrat, yaxud Nizami kimi adamları tanıyır və bilir. Bunu ancaq bir səbəblə izah etmək olar- onlar özlərini bütünlüklə bəşəriyyətin kamilləşdirilməsi işinə həsr etmişlər. Onlar sevən adamlar olmuşlar. Onlar həyatı, insanları, torpağı sevmişlər. Sevgi isə dəyərə malikdir. Başqa heç bir şey- nə pul, nə mülk belə dəyərə malik deyildir. İnsan həyatının iftixarı və dəyəri sevgidir. Təmənnasız, fədakarcasına sevməyə ancaq insan qadirdir. Bu məsələlər arasında hər birimizin necə kamil və təkraredilməz şəxsiyyət olmasının mümkünlüyü məsələsi mühüm yer tutur, çünki məhz bu bizim imkan və məqsədlərimizin həyata keçməsi yolunda ən mühüm addım sayılır. Yalnız mənəvi inkişaf

yolunu tutmaqla biz öz imkanlarımızı dolğun şəkildə aşkar edə bilər, özümüzü, öz vəzifə və dəyərlərimizi dərk edə bilərik.

“Qurani-Kərim”də buyurulur ki, “Dünyanın ləzzəti və faydası azdır, lakin Allah qarşısında pis əməllərdən çəkinənlər üçün axirət daha xeyirlidir.” [Nisa surəsi, ayə 77]. Belə ki, biz yaxşı əməllərimizin məhsulunu öz xasiyyətimizdə yığıırıq, bu isə bizə həyatda uğur və səadət gətirir. Bu növ mənəvi və əxlaqi dəyərlər həmişə dinin və fəlsəfənin öyrəndiyi mövzular olmuşdur. Bəşəriyyət, yaxşılıq, həqiqət və bu kimi mənəvi kateqoriyalara əsaslanan xoşbəxtlik soracağında həmişə gerçəkliyin daxili, mənəvi tərəfi haqqında biliklər axtarmışdır.

Həyatımızı daha rahat etmək məqsədi ilə bizi əhatə edən aləmi daha yaxşı anlamaq üçün elmi idrak prosesi olduqca mühümdür. Lakin elmdə insanın rifahı və səadəti üçün mühüm olan bir çox suallara cavab verə bilmir. Bu insan həyatının daha əsas mənası, mənəvi dəyərlər, sevgi, gözəllik, dostluq, ədalət kimi anlayışları əhatə edir. Məhz bu məsələlər fəlsəfənin mənəvi axtarışlarının mövzusunu təşkil edir.

Xeyirxah olmaq o deməkdir ki, hər şeydən əvvəl özün və başqaları haqqında da fikirləşsən. Biz insanlara münasibətdə diqqətli olmalıyıq: fikirlərimiz, sözlərimiz, hərəkətlərimiz təkə özümüzün yox başqalarının rifahına da yönəlmiş olmalıdır. Bəziləri isə belə hesab edirlər ki, başqası üçün yaşamaq hər şeyi itirmək deməkdir. Amma yaxşı əməllər hər bir kəsi başqa adamlara sevdircək. İnsanlar başa düşsələr ki, başqasına qayğı göstərməklə özləri də xoşbəxt olurlar, hamı bu xeyir yolunu seçər.

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, insan cəmiyyəti ziddiyyətlərlə doludur. İxtilafı meydana çıxanda insanlar çox vaxt bir-birini hətta öldürürlər. Bəşər nəsli lərzəyə salan müharibələr, məhv etdikləri insan həyatı, törətdikləri maddi dağıntı, əxlaqi və mədəni itki baxımından çox dəhşətli olmuşlar. Daxili və xarici çəkişmələr nəticəsində bütöv mədəniyyətlər tədricən öz qüdrətini itirərək dağılıb getmişdir. Bunun nəticələrindən biri də özünü onda göstərmişdir ki, insanın mahiyyəti ziddiyətli olmuşdur. Hər bir insanın daxilində bir-birinə əks meyillər mübarizə edir. Nəinki dirlər, hətta psixoloqlar da etiraf edirlər ki, insanın müasir halı qeyri-təbiidir. Xeyirə və yarıdıcılığa qadir olan insan eyni zamanda dağıdıcı qüvvəyə də malikdir. Bütün problemləri və ixtilafı ilə bəşər cəmiyyəti hər bir fərdə xas daxili ziddiyətin inikasıdır.

Yəgin ki, çoxumuz belə bir həqiqəti dərk edir ki, yalnız özümüz üçün həyat sürmək mənasızdır. Bu cür həyat tərzinin xeyir qanunlarını pozduğunu, şərin yaranmasına kömək etdiyini bilsək bu bizə dəyişilməyimiz üçün qüvvət verir. Biz başqalarına sevinc gətirmək üçün doğruluruq. Biz başqaları haqqında daha çox fikirləşəndə, onların ehtiyaclarını hiss edəndə və onlara sevinc gətirəcək şeylərin qayğısına qalanda, öz içimizdəki yaxşı keyfiyyətlər də oyanır, özümüzü yaxşılıq duyğusunu möhkəmləndirməklə onun başqalarında da, möhkəmlənməsinə nail oluruq. Yalnız bu vaxt bizim həqiqi dəyərimiz öz təcəssümünü tapır, bizim özümüzdən narazılığımız aradan qalxır. Biz özümüzdə xoş gələndə, bizim üçün ətrafdakılarımızın qayğısına qalmaq, onları sevmək asan olur. Bu zaman biz mənən rahatlanırıq.

Bizdən soruşsalar ki, xeyiri şərdən necə fərqləndirmək olar, biz belə cavab verərik: xeyirin meyarı təmənnəsizlik və hamıya qayğıdır. Biz yalnız bu meyara müvafiq yaşadığımız halda özümüzü və başqaları ilə ixtilaf və münaqişələrdən yaxa qurtara bilərik.

Mənəvi dəyərlərdən danışarkən vicdan nədir sualı ortalığa çıxır. Çox vaxt mənəviyyat məsələsindən söhbət edəndə insanlar soruşurlar “filankəs vicdanla hərəkət etdi?”. Elə isə gəlin görək vicdan nədir?. Biz vicdanımıza müvafiq olaraq yaxşı işlər görəndə və pis işlərdən çəkinəndə, nə isə pis bir hərəkət etmək istəyəndə vicdan bizi saxlayır. Vicdanımız nə qədər güclüdirsə, biz onun qadağasını pozanda özümüzü günah etmiş kimi hiss edirik. Nəticədə biz hər dəfə daha az günah hissi keçiririk. Günah hissi eyni zamanda hər bir şəxsin mənəvi saflaşması deməkdir. Hər bir kəs bəlkə də, günah hissini heç yaşamırda. Günah hissini bilməyən insan xudbin, özündən-razı hesab olunur. İnsanlar fikirləşirlər ki, hamı vicdanla fərəkət etsə idi, bütün əxlaqi problemlər həll edilmiş olardı. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, bizim vicdanımızın meyarı bizim tərbiyəmizdən və digər xarici amillərdən asılıdır. Bizim mənəvi dəyərlər sisteminin təşəkkül tapmasına əhatəsində yaşadığımız mədəniyyət də böyük təsir göstərir.

Beləliklə biz başa düşə bilərik ki, ilk növbədə vicdan bizim tərbiyəmizdən asılı olur. Bəzən öz təqsirləri ucabatından olmasa da, insanlar yaxşı ilə pisi səhv başa düşürlər. Belə ki, tarixin müəyyən dövrlərində yaxşı hesab edilən bir hərəkət başqa dövrlərdə pis anlanılır. Artıq bildiyimiz kimi, insan öz təbiəti etibarını ilə gözəlliyə, həqiqətə can atır. Buna görə də biz çox vaxt narahatlıq keçiririk. Biz irəli getmək, çox şey yaratmaq, daha çox bilmək,

daha yaxşı olmaq, xeyir yolu ilə getmək istəyirik. Heç vaxt özümüzdən razı qalmırıq. Yaxşılıq və pislik bizim insani təbiətimizə daxilən xas olsa da, vicadımız bütün ömrümüz boyu müxtəlif xarici və daxili amillərin təsiri altında təşəkkül tapır.

Bəziləri belə hesab edirlər ki, vicdan onlara mane olur, çünki onlara istədiklərini etməyə imkan vermir, yaxud onları bir iş etdikdən sonra günah hissi keçirməyə məcbur edir. Bunun üçün də vicdanımızın düzgün təşəkkül tapması üçün biz özümüz cavabdehik. Əgər bizim vicdanımız qaydasında deyildirsə, biz yaxşını pisdən ayırd edə bilməyəcəyik. Bəzən elə çətin hallar yaranır ki, biz necə düzgün hərəkət etmək lazım olduğunu bilmirik. Elə iş olur ki, yəni, elə hərəkət edirik ki, sonra onun peşmançılığını çəkirik. Qəlbimizin dərinliyində hiss edirik ki, biz düzgün və ya yanlış hərəkət etmişik. Eyni zamanda biz mənəvi və əxlaqi baxımdan yüksək səviyyəli ədəbiyyatı öyrənməklə vicdanımızı inkişaf etdirə bilərik. Bizim qəlbimiz təbiəti etibarlı ilə həqiqətə meyl edir və biz doğru bir şey oxuyanda, bu bizim qəlbimizdə əks-səda tapır, biz oxuduğumuza biganə qala bilmirik.

Beləliklə, deyə bilərik ki, vicdan bizə bu və ya digər şəraitdə nəyin düzgün olduğunu anlamaqda kömək edir: bu anlama müvafiq olaraq hərəkət etməyimizi bizdən tələb edir. Hansısa bir hərəkətin düzgün olub-olmadığını müəyyən edən qərarı verməkdə bizə köməkçi olur. Kiminsə göstərişlərinə kor-koranə yanaşmamaqda bizə yardımçı olur. Belə ki, vicdanı inkişaf etdirmək üçün də eləcə vaxt, düşüncə və qətiyyət lazımdır.

İnsanın mənəvi dəyərlərindən biri olan düzlük insanın özünə və başqalarına həqiqəti demək, bəzən çətin olsa da, hadisə və işlərin gerçək vəziyyətini olduğu kimi bildirmək nəzərdə tutulur. Düzlük, doğruluğa, haqqa, vicdana səmimi tapınmaqdır. Düzlük cəmiyyətin və insanlar arasında yaxşı münasibətlərin əsasıdır. Hamı istəyir ki, bir-birlərinə həqiqəti deyəək. Təsəvvür edin ki, ailədə, uşaqların gözü qarşısında ata və ana bir birilərinə yalan deyirlər. Bu ailənin vəziyyəti necə olacaqdır?.

Həmişə doğru danışmaq çətin olsa da, bilməlisən ki, ən kiçik yalan belə münasibətlərə təsir göstərə bilər. Bəziləri həqiqəti eşitməyi xoşlamırlar, deyirlər ki, bu cür gerçəkliyi bilmək insana bədbəxtlik gətirir. Gerçək vəziyyət haqqında həqiqəti bilmək belələrinə ağır gəlir. Düzlük insani ləyaqətdir. Biz həmişə özümüzlə ən yaxın adamlarımız arasında düzlük və etibar səviyyəsi barəsində həmişə fikirləşmişik. Hər bir şəxs üçün bu çox əhə-

miyyətli. Təsəvvür edin ki, sevdiyiniz və yaxınlarınız ciddi bir məsələdə sizə yalan desəydi, özünüzü necə hiss edərdiniz?

İnsanların əksəriyyəti düzlüyü yüksək qiymətləndirir. Heç kəs istəmir ki, ona yalan desinlər. Qarşılıqlı inam və etibar əsasında qurulan münasibətlər hər cür imtahandan çıxıb bilər. Düzlük həm də düz olmaq niyyətini, həm də həqiqətə meyli özündə birləşdirir. Düzlük elə bil təməldir ki, onun üzərində yaxşı münasibətlər qurula bilər. İnsanlar arasında etibar olanda onlar özlərini sərbəst ifadə edə bilirlər və belə düz və təmiz olmaq onlar üçün asan olur. Münasibətlər çox vaxt xırda yalandan sonra pisləşməyə başlayır. Əgər bir nəfər Sizə yalan deyibsə, yaxud Sizi başqa yolla aldadıbsa, Siz həmişə ürəyinizdə onun səmimiyyətinə şübhə edəcəksiniz. Düzlük və təmizlik bizə haradansa kənardan gəlir, bizim öz daxilimizdən başlanır. Öz fikir və hisslərimizi dərk etmək bacarığı başqalarını başa düşməyin, düz olmağın birinci pilləsidir. İnsanın düz olması həm də onun əsl niyyətini dərk etməsini nəzərdə tutur.

Bəhs edilən bu kimi maddi və mənəvi dəyərlərinin inkişafı insan şəxsiyyətinin formalaşmasının ən mühüm əsası hesab edilir.

Nəticə

Məqalədə bəhs edilən “Maddi və mənəvi dəyərlərin sosioloji təhlili” problemi qloballaşma şəraitində milli və mənəvi dəyərlərin aktuallaşması prosesi dövrünü hər yerdə qabarıq şəkildə göstərir. Xalqların müasir dövrdə bir-birinə inteqrasiyası şəraitində maddi və mənəvi dəyərlərin qorunub saxlanması nəsilədən -nəsilə ötürülməsi gənclərin tərbiyəsində ən mühüm amillərdən biridir. Şərqi və Qərbi milli-mənəvi dəyərlərinin bir-birinə təsiri şəraitində, mədəni-mənəvi köklərimizə qayıdış istiqamətində milli-mənəvi dəyərlərinin qorunub saxlanması məqalədə araşdırılmış, təhlil olunmuşdur. Eyni zamanda məqalənin bu səpgidə yazılmış tədqiqat əsərlərinə istinad olunması nəticədə işin əhəmiyyətini, işdə problemin təhlilini sosial-fəlsəfi aspektdə analiz edir. Beləliklə, məqalədə mənəvi dəyərlərin sosial həyatımız üçün labüd olduğu təhlil olunur və maddi və mənəvi dəyərlərin mahiyyəti araşdırılır. Tədqiqatdan belə nəticəyə gəlmək mümkündür ki, insanların mənəviyyəti, əxlaq normaları və baxışları ilə bağlı olan milli-mənəvi dəyərlərin yaradıcısı xalqdır. Mənəvi dəyərlər tariximiz, dilimiz, dinimiz, adət-ənənələrimiz, mədəniyyətimiz, ədəbiyyat və incəsənətimizdir. Mənəvi dəyərlər insanı cəmiyyətdə formalaşdıran, inkişafa kömək edən davranış qaydaları-

dır. Bu qaydalar dünya sivilizasiyasının təməli qoyulandan başlamışdır. Dünya xalqları arasında tanınan milli-mənəvi dəyərlərimiz təbliğ etdiyi bəşəri ideyaları, adət-ənənələri, milli xüsusiyyətləri ilə özünə məxsus yer tutur. Lakin, onu da yaddan çıxarmaq olmaz ki, milli-mənəvi dəyərlərimiz “Azərbaycanın sovetləşməsi 20 ildən az müddət ərzində baş tutdu və yeni fərd – sovet vətəndaşı yaratmağa çalışarkən o, yarım əsr Azərbaycan cəmiyyətinin mentalitetinin dəyişməsinə çalışırdı. Eksperiment baş tutmadı: Azərbaycan cəmiyyəti müstəqil dövlətçilik şəraitində yaşayır.” [Abbasov Ə., Mirzəzadə R. Azərbaycanda XX əsrin 20-40-cı illərindəki vəziyyətin ümumi xarakteristikası//Gender kitabxanası 16-cı buraxılış. Azərbaycanda qadın məsələsi. XX əsrin 20-40-cı illəri. Bakı, “Təknur”, 2010, s.22]. Qədim köklərə malik Azərbaycan əsrlər boyu maddi və mənəvi xəzinəsini qoruyub saxlaya bilmişdir, o, müasir sosial həyatımızın mahiyyətinə çevrilmişdir. Beləliklə, yuxarıda qeyd edilmiş problemlər məqalədə təhlil olunmuşdur.

Ədəbiyyat

1. Abbasov Ə., Mirzəzadə R. – Azərbaycanda XX əsrin 20-40-cı illərindəki vəziyyətin ümumi xarakteristikası. Gender kitabxanası 16-cı buraxılış. Azərbaycanda qadın məsələsi. XX əsrin 20-40-cı illəri. Bakı, “Təknur”, 2010.
2. Abbasov Ə. Ön söz. Milli fəlsəfə. Azərbaycan nəşriyyatı. Bakı, 2019
3. Abbasov Ə., Mirzəzadə R. – Gender təhsili inkişaf perspektividir// Təhsil və gender. Gender kitabxanası 8-ci buraxılış. Bakı, “Adiloğlu” nəşriyyatı. 2004.
4. Abbasov Ə. – Ön söz əvəzi. (Fəlsəfə və zaman) //Müasir fəlsəfənin aktual problemləri. Bakı, “Təknur” 2013.
5. Qafarov İ. Mənəvi dəyərlərin sosioloji və sosial psixoloji təhlili, Müasir cəmiyyətin aktual problemləri., Bakı 2007
6. Qurbanov F. Процесс формирования междисциплинарной методологии: проблемы и перспективы. Müasir fəlsəfə, elm və mədəniyyət: postqeyri-klassik epistemologiya. Bakı, “Elm” 2011.
7. Dürkheym E. О природе социального феномена М., 1968
8. Göyalp Z. Türkçülüyn əsasları., Bakı., 1991
9. Rüstəmov Y. Некоторые проблемы социально-политической и

философской мысли Турции, Bakı.,2005.

10. Xəlilov S. Şərq və Qərbdə milli və mənəvi dəyərlər, Bakı, Azərbaycan universiteti 2004.

References:

1. Abbasov A., Mirzəzadə R. – Azərbaycanda XX əsrin 20-40-ci illərindəki vəziyyətin ümumi xarakteristikası. Gender kitabxanası 16-cı buraxılış. Azərbaycanda qadın məsələsi. XX əsrin 20-40-cı illəri. Bakı, “Təknur”, 2010.
2. Abbasov A. On soz. Milli fəlsəfe. Azərbaycan nəsiyyəti. Bakı, 2019
3. Abasov A., Mirzəzadə R. – Gender təhsili inkişaf perspektividir// Təhsil və gender. Gender kitabxanası 8-ci buraxılış. Bakı, “Adiloğlu” nəsiyyəti, 2004.
4. Abbasov A. – On soz evezı. (Fəlsəfe və zaman) //Müasir fəlsəfenin aktual problemləri. Bakı., “Təknur”, 2013
5. Qafarov İ. Mənəvi dəyərlərin sosioloji və sosial psixoloji təhlili. Müasir cəmiyyətin aktual problemləri, Bakı, 2007
6. Qurbanov F. Proses formirovaniya mejdissiplinarnoy metodologii: problemi i perspektivi. Müasir fəlsəfə, elm və mədəniyyət: postqeyri-klassik epistemologiya. Bakı, “Elm” 2011.
7. Durkheim E. O prirode sosialnogo fenomena, M.,1968
8. Goyalp Z. Turkculuyun esaslari, Bakı, 1991
9. Rustemov Y. Nekotoriye problemi sosialno-politicheskoy i filosofskoy misli Turchii, Bakı.,2005.
10. Xəlilov S. Şərq və Qərbdə milli və mənəvi dəyərlər. Bakı, Azərbaycan universiteti, 2004.

Günel Sənan qızı Heydərova

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu,

k.e.i., dissertant

Ünvan: AZ1017, Azərbaycan, Bakı, H.Cavid 115

Tel: +994508984040

e-mail: Alesker.lala@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5784-2418>

KLASSİK ALMAN FƏLSƏFƏSİNDƏ ƏXLAQ, MƏNƏVİYYAT VƏ HÜQUQUN NİSBƏTİ

Xülasə

Tədqiqatın məqsədi -Klassik Alman fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndələri Kant, Fixte, Şelling və Hegel tərəfindən əxlaq və hüquq arasındakı əlaqənin inkişafının və şərhinin nəzəri və metodoloji xüsusiyyətlərini müəyyənənləşdirməkdir.

Elmi yenilik. Klassik Alman fəlsəfəsində hüquq və əxlaq arasındakı münasibət problemi müqayisəli təhlili əsasında araşdırılmışdır.

Tədqiqatın metodoloji əsasını Klassik Alman fəlsəfəsinin etik və fəlsəfi-hüquqi fikirlərinin tarixi-müqayisəli təhlili, dialektik inkişaf, məntiqi və tarixi əlaqə prinsipləri müstəvisində analizi təşkil edir. Bunlar, etikanın və hüquq fəlsəfəsinin ən vacib anlayışlarının (əxlaq və hüquq, iradə azadlığı və məsuliyyət), həmçinin, vətəndaş cəmiyyətinin və qanunun aliliyinin müasir şəraitində yenidən şərh edilməsinin imkanlarını aşkar etməyə imkan verir. Baxılan problemlərin təhlilinə sistemli bir yanaşma, Klassik Alman fəlsəfəsində əxlaq və hüquq münasibətləri ilə bağlı ideyaların arasında əlaqənin müəyyən edilməsinə şərait yaratmışdır. Tarixi-müqayisəli təhlilin nəticələri, əxlaq və hüquq nisbətindən irəli gələn fəlsəfi kateqoriyaların müasir fəlsəfi və sosial problemlər kontekstində yenidən dəyərləndirilməsinə imkan vermişdir.

Nəticə. Hüquq və əxlaq anlayışları arasında nisbətənin tapılması, ilk öncə bu anlayışların məntiqi əlaqəsinin vacibliyini ortaya qoyur. Əgər bu əlaqə yoxdursa, onların nisbətindən və ya vəhdətindən bəhs etmək əbəsdir. Klassik Alman fəlsəfəsinin etik və fəlsəfi-hüquqi fikirlərini araşdıraraq, əx-

laq və hüquq nisbətinin mümkünlüyü və ya qeyri-mümkünlüyü məsələsinə aydınlıq gətirdik. Araşdırma göstərir ki, klassik alman fəlsəfəsində hüquq və əxlaq anlayışları arasında dərin metafizik əlaqələrin mövcudluğu məsələsinin nəzəri-metodoloji əsasları işlənib hazırlanmışdır.

Açar sözlər: klassik alman fəlsəfəsi, əxlaq, hüquq, mənəviyyat, qanun, etika, anlayış.

УДК –17 (0758)

Гюнель Санан кызы Гейдарова

Диссертант Института Философии НАНА, м.н.с.

Адрес: AZ1001, Азербайджанская Республика,

Баку, ул. Истиглалият, 30

Тел: +994508984040

E-mail: Alesker.lala@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5784-2418>

СООТНОШЕНИЕ МОРАЛИ, ПРАВСТВЕННОСТИ И ПРАВА В КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ

Резюме

Цель исследования - выявить теоретико-методологические подходы видных представителей немецкой классической философии к соотношению понятий морали и права. Проанализировать методологические условия и принципы отношения права и морали, выдвинутые И. Кантом в области практического мышления, понять значение концепции свободы, которую ценил Фихте в области морали и права, взглянуть на решение Шеллинга проблемы связи права и морали. Основная цель исследования - проанализировать методологические основы и особенности развития фундаментальных правовых категорий и эпистемологических проблем (свобода и ответственность, право и мораль, сущность принципов естественного права) в немецкой философии права.

Методы и методологические основы исследования - историко-сравнительный анализ этических и философско-правовых идей

классической немецкой философии, анализ на основе принципов диалектического развития, логической и исторической связи. Они раскрывают важнейшие концепции этики и философии права (мораль и право, свобода воли и ответственности), а также возможность переосмысления гражданского общества и верховенства закона в современных условиях. Системный подход к анализу рассматриваемых проблем позволил определить связь между идеями моральных и правовых отношений в классической немецкой философии. Результаты историко-сравнительного анализа позволили переоценить философские категории, вытекающие из отношения морали и права, в контексте современных философских и социальных проблем.

Степень исследования проблемы. Следует отметить, что в целом вопрос о соотношении понятий права и морали, права и морали недостаточно изучен как в историко-философской, так и в историко-правовой литературе. Систематических и обобщенных исследований по этой теме нет. Следовательно, возникает необходимость напрямую обращаться к трудам философов при изучении проблемы.

Позитивистский подход позволил философии права стать неотъемлемой частью юридических наук на Западе. В этой связи достаточно упомянуть влияние скандинавского «правового реализма», основанного на принципах школы феноменологического права (М. Шелер, Й. Хабермас) и аналитической философии (А. Хагерстрём, К. Оливекруна, В. Лундштедт). В последние десятилетия актуальной задачей стало возрождение философии права как неотъемлемой части общей теории философии (Д.А. Каримов, Е.В. Кузнецов).

В начале XX века Н. Коркунова, П. Новгородцева, Е. Трубецкой, Г.Ф. Шершеневич и другие провели интересные исследования на эту тему. В наше время немецкие классики проводят специальные исследования, чтобы объяснить проблемы соотношения права и морали. Исследователи, известные своими интересными исследованиями в этой области, включают: Р. Дрейер, К. Ролл, А. Барицци, Т. Шрамма, Св. Шмидт, К. Бакрадзе, А. Богомолов, Д.А. Керимов, Б. Библер, М.Ф. Быкова, П.П. Гайденок, К.И. Гулиан, М.Ф. Овсянников, А. Огурцов, Т. Уйзман, Л. Каратаева,

В.А. Берковский, А.А. Гусейнов, Е.А. Брагина и др.

Каратаева Л.Н. обсуждает проблему взаимоотношений между человеком и обществом, законом и моралью, анализирует особенности философии права Гегеля и обсуждает необходимость рассмотрения этих вопросов в классической немецкой философии. Он отмечает, что принцип свободы является важнейшей гуманистической ценностью [Каратаева, с. 372-373].

Берковский В.А., Брагина Е.А. анализирует проблемы соотношения морали и права в классической немецкой философии с аксиологической точки зрения [2, с. 161-164].

Гусейнов А.А. дает краткий обзор исторических подходов и современных взглядов на проблему соотношения морали и права и показывает их историческую обусловленность. Он исследует подход классической немецкой философии к вопросу о соотношении права и морали и приходит к выводу, что право рассматривает человеческие отношения как двусторонний процесс и опосредует их с помощью универсальной нормы и независимой справедливости [Гусейнов, с. 7].

Научная новизна. Проблема соотношения права и морали в классической немецкой философии изучается на основе сравнительного анализа.

Результаты. Установление взаимосвязи между понятиями права и морали, прежде всего, показывает важность логической связи этих понятий. Если такой связи не существует, говорить об их пропорциях или единстве бесполезно. Изучив этические и философско-правовые взгляды классической немецкой философии, мы прояснили вопрос о возможности или невозможности связи между моралью и правом. Исследование показывает, что теоретические и методологические основы существования глубоких метафизических связей между концепциями закона и морали в классической немецкой философии разработаны.

Ключевые слова: классическая немецкая философия, мораль, право, нравственность, закон, этика, понятие.

UDC –17 (0758)

Gunel Geidarova

Dissertator at the Institute of Philosophy of ANAS.

Address: AZ1001, Azerbaijan Republic,

Baku, 30 Istiglaliyat St.

Tel: +994508984040

E-mail: Alesker.lala@gmail.com.

<https://orcid.org/0000-0001-5784-2418>

RELATIONS BETWEEN MORALITY, ETHICS AND LAW IN CLASSIC GERMAN PHILOSOPHY

Abstract

The purpose of the study is to identify the theoretical and methodological approaches of prominent representatives of German classical philosophy to the relationship between the concepts of morality and law. To analyze the methodological conditions and principles of the relationship between law and morality put forward by I. Kant in the field of practical thinking, to understand the meaning of the concept of freedom, which Fichte appreciated in the field of morality and law, to look at Schelling's solution to the problem of the relationship between law and morality. The main objective of the study is to analyze the methodological foundations and peculiarities of the development of fundamental legal categories and epistemological problems (freedom and responsibility, law and morality, the essence of the principles of natural law) in German philosophy of law.

Methods and methodological foundations of the study - historical-comparative analysis of ethical and philosophical-legal ideas of classical German philosophy, analysis based on the principles of dialectical development, logical and historical connection. They reveal the most important concepts of the ethics and philosophy of law (morality and law, freedom of will and responsibility), as well as the possibility of rethinking civil society and the rule of law in the modern context. Systematic approach to the analysis of the problems under consideration made it possible to identify the connection between the ideas of moral and legal relations in classical German philosophy. The results of historical and comparative analysis made it

possible to reassess the philosophical categories arising from the relationship between morality and law in the context of contemporary philosophical and social problems.

Degree of research into the problem. It should be noted that, in general, the question of the relationship between the notions of law and morality, law and morality has not been sufficiently studied in both historical-philosophical and historical-legal literature. There is no systematic or generalised research on this topic. Consequently, there is a need to refer directly to the works of philosophers when studying the problem.

The positivist approach has allowed the philosophy of law to become an integral part of legal sciences in the West. In this connection, it is sufficient to mention the influence of Scandinavian "legal realism" based on the principles of the school of phenomenological law (M. Schehler, J. Habermas) and analytical philosophy (A. Hagerström, K. Olivekruna, V. Lundstedt). In recent decades, the urgent task has been to revive the philosophy of law as an integral part of general theory of philosophy (D.A. Karimov, E.V. Kuznetsov).

At the beginning of the twentieth century, N. Korkunova, P. Novgorodtseva, E. Trubetskoy, G. Shershenevich and others conducted interesting research on this topic. Nowadays, German classics conduct special studies to explain the problems of the relationship between law and morality. Researchers known for their interesting research in this field include: P. Dreyer, C. Roll, A. Barizzi, T. Scramma, St. Schmidt, K. Bakradze, A. Bogomolov, D. Kerimov, B. Beebler, M. Bykova, P. P. Haydenko, K.I. Gulian, M.F. Ovsyannikov, A. Ogurtsov, T. Uizman, L. Karataeva, V.A. Berkovsky, A.A. Huseynov, E.A. Bragina and others.

Karataeva L.N. discusses the problem of relations between man and society, law and morality, analyzes the features of Hegel's law philosophy and discusses the need to consider these issues in classical German philosophy. He notes that the principle of freedom is the most important humanistic value [Karataeva, pp. 372-373].

Berkovsky V.A., Bragina E.A. analyses the problems of the relationship between morality and law in classical German philosophy from an axiological point of view [2, pp. 161-164].

A.A. Guseinov gives a brief overview of historical approaches and

modern views on the problem of morality and law relations and shows their historical conditionality. He investigates the approach of classical German philosophy to the question of the relationship between law and morality and comes to the conclusion that the law sees human relations as a bilateral process and mediates them with the help of universal norm and independent justice [Huseynov, p. 7].

Scientific novelty. The problem of the relationship between law and morality in classical German philosophy is studied on the basis of comparative analysis.

Results. Establishing the relationship between the notions of law and morality first and foremost shows the importance of the logical relationship between these notions. If there is no such connection, it is useless to talk about their proportions or unity. By studying the ethical and philosophical-legal views of classical German philosophy, we have clarified the possibility or impossibility of linking morality to law. The study shows that the theoretical and methodological foundations for the existence of deep metaphysical links between the concepts of law and morality in classical German philosophy have been developed.

Keywords: Classical German philosophy, morality, ethics, law, concept.

Giriş

"Hüquq" və "mənəviyyat" kimi fundamental fəlsəfi-hüquqi kateqoriyalar bir-birinə üzvi şəkildə bağlı olan anlayışlardır. Onlar arasında münasibət və nisbət məsələsinə yanaşmalar fərqli olsa da, bu anlayışların bir-birindən təcrid olunmuş şəkildə araşdırılması mümkün deyildir. Bu anlayışlar, praktikada özünü sosial normalar, sosial institutlar və ictimai münasibətlər sistemində daha mürəkkəb şəkildə biruzə verir. Onların arasında əlaqənin tədqiqi, nəzəri-metodoloji və fəlsəfi yanaşmaları zəruri edir.

"Hüquq" və "mənəviyyat" anlayışları arasında nisbət məsələsi cəmiyyətlərin transformasiyası dövründə və ümumiyyətlə, cəmiyyətin dialektik inkişafı prosesində özünü daha qabarıq şəkildə gündəmə gətirir. Fəlsəfi-hüquqi fikrin bütün tarixi demək olar ki, azadlığın tərəqqisinin, şəxsiyyət, əxlaq və etika, cəmiyyət və dövlət arasındakı əlaqənin dərkindən keçən bir proses kimi dəyərləndirilə bilər. Çünki cəmiyyətdə mənəvi və hüquqi mü-

nasibətlərin inkişafının real prosesləri öz tarixi dövrlərinin fəlsəfi, etik və fəlsəfi-hüquqi təlimlərində tapmışdır. Buna görə də, fəlsəfə tarixində bu anlayışlara və onlar arasındakı münasibətlərə verilən qiymət, zaman və məkanından asılı olmayaraq daima öz aktuallığını qoruyub saxlayır. Bu baxımdan, hüquq və əxlaq anlayışlarının müasir fəlsəfi yanaşmalar çərçivəsində araşdırılması prosesində tarixi yanaşmalara da müraciət etmək əhəmiyyətlidir. Tarixi-fəlsəfi cəhətdən klassik hüquqi və fəlsəfi-hüquqi təlimləri təhlil etdikdən sonra, hüquq və mənəviyyat arasındakı əlaqə problemini adekvat olaraq nəzərdən keçirmək daha məqsədəuyğudur. Bu, cəmiyyət və dövlət haqqında elmin bir çox mənimsənilmiş stereotiplərinə yenidən nəzər salmağa, fərdin hüquq, əxlaq, mənəviyyat dəyərlərinə münasibətində dinamik mövqe tutmasına şərait yaradır.

Dialektik inkişaf prosesində meydana çıxan sualların cavabını hüquq elmi kontekstində dəyərləndirmək mümkün deyildir. Hüquq fəlsəfəsi və etika təlimləri çərçivəsində bu anlayışlar arasında olan nisbətə aydınlıq gətirmək mümkündür. Xüsusilə, Klassik alman fəlsəfində bu istiqamətdə ortaya qoyulan rəşional və elmi-nəzəri yanaşmalar daha fundamental xarakter daşıyır.

Klassik Alman fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndələri Kant, Fiqte, Şellinq və Hegelin hüquq, əxlaq, dövlət, cəmiyyət, tarix barədə fəlsəfi ideyaları bu gün də əhəmiyyət kəsb edir. Xüsusilə, müasir dövrdə xüsusi önəm daşıyan əxlaq və hüququn nisbəti və onların vəhdəti məsələsinin tədqiqi, Klassik Alman fəlsəfəsinin yenidən araşdırılmasını vacib edir. Çünki bu məsələ, Klassik Alman fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndələri tərəfindən fundamental şəkildə araşdırılmış və özünəqədərki hüquq, etika, mənəviyyat və əxlaq anlayışlarına fəlsəfi refleksiya sərgiləməsi baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb etmişdir. Bu istiqamətdə aparılan araşdırmalardan əldə olunan nəticələrdən, müasir vətəndaş cəmiyyəti və hüquqi dövlət məsələlərinin nəzəri-metodoloji əsaslarının tədqiqində, azadlıq və sosial ədalət anlayışlarının müasir idrakında faydalanmaq mümkündür. Çünki Klassik alman fəlsəfəsinin araşdırılması, ictimai-siyasi və hüquqi hadisələrin mənəvi köklərini müəyyənləşdirməyə, onların fəlsəfi idrakını zənginləşdirməyə, azadlıq anlayışının mahiyyətini açıqlamağa şərait yaradır.

1. Kant fəlsəfəsində əxlaq və hüquq nisbəti

İ. Kant öz fəlsəfi sistemində dövlət və hüquq təliminin daha yaxşı iş-

ləndiyini etiraf edirdi. O, əxlaqın rol və əhəmiyyətini hüquqdan üstün tuturdu. Kant, özünün "saf ağıl" nəzəriyyəsinə əsaslanaraq, hüququn ilahi mənşəyi haqqında əvvəllər mövcud olan obyektiv düşüncənin üstünlüyünü müdafiə etdi. Həm Aristotel, həm də Kant, öz təlimlərində əxlaqın hüquqdan daha geniş və daha yüksək olduğu fikrini müdafiə edir və ümumiyyətlə, onların fəlsəfi düşüncələri bir-biri ilə yaxın əlaqədə olan əxlaqdan hüquqa doğru irəliləyir. Bu baxımdan, Kantın fəlsəfəsində əxlaq, mənəviyyat və hüquq anlayışları bir-biri ilə sıx əlaqədə olan və bir-birini tamamlayan anlayışlardır. Onlar, Kantın fəlsəfəsində "azadlıq" anlayışında vəhdət tapırlar.

Kantın fəlsəfəsində əxlaq ideal bir konsepsiyadır. Kant, hüququ etikadan tamamilə ayırmır. V.F Asmus qeyd edir ki, Kanta görə, hüquq daxili motivləri ehtiva etmədiyinə görə, etik qanunvericilik hüquqi qanunvericilikdən daha genişdir. Lakin, hüquq fərdin daxili motivlərini tələb etməyi istisna etmir. Nəticə etibarlı ilə hüquqi qanunvericilik etikanın bir hissəsidir. Çünki etik qanunlarda yalnız etik vəzifələr deyil, həmçinin, hüquqi vəzifələr ehtiva olunur. Bu mənada, hüquq, kateqorik imperativin xüsusi nəticəsi hesab olunur [Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М.: Высшая школа, 2005, с. 308].

Kantın hüquq və etika fəlsəfəsinin, bütövlükdə fəlsəfi sisteminin təməlində azadlıq ideyası dayanır. İ. Kant azadlığın mahiyyətini araşdırmaq üçün müasir metodologiyanın əsasını qoyur və ilk növbədə, azadlıq fenomenini hüquqi-əxlaqi münasibətlərin əsası kimi dərk etmək istiqamətində qnoseoloji-metodoloji yanaşmanı formalaşdırır. Bu yanaşma, "təbiət qanunları" ilə hüquq və əxlaq qanunlarının əlaqəli şəkildə təhlilinə şərait yaradır. Onun bu yanaşması, sonralar fəlsəfə, etika və hüquq elmlərinin inkişafına və onların əlaqələndirilməsinə mühüm təsir göstərir. Kantın iradənin mahiyyəti, azadlıq anlayışının metafizik əsaslarının aydınlaşdırılması, hüquq və əxlaq nisbəti istiqamətində irəli sürdüyü ideyalar sonralar Fixte, Sellinq və Hegel tərəfindən daha ətraflı şəkildə əsaslandırılıb inkişaf etdirilmişdir.

Azadlıq anlayışı, Kantın hüquq və əxlaq təliminin əsasını təşkil edən iradə azadlığını dərk etməyə xidmət edir. Hüquq və əxlaq yalnız azadlığa əsaslanır. İnsan azadlıqda mütləq özünüdərkini tapır. Beləliklə, Kant hüquq və əxlaqın mənşəyini insanın özünüdərkində, onun ruhunda axtarmağı dəstəkləyən yeni metodologiya ortaya qoyur. Ona görə, iradə azadlığı, azadlığı əsaslandırmağın transsendental metodoloji bir problemi kimi ortaya çıxır.

Kanta görə, fərdin iradəsi, həm rəasional, həm də hissi başlanğıcla

bağlıdır. Azad iradə, onlar arasında edilən seçim ilə müəyyən olunur. Bu seçim imkanı, əxlaqi qanunu rəşional kateqorik imperativ başlanğıcı vasitəsilə gerçəkləşdirməyə şərait yaradır və onu, hissələrə bağlı olan bir zərurətə tabe olmaqdan xilas edir. Seçim ehtimalı isə mənfi azadlıqdır. Ağıl tələblərinin seçimi (xeyri seçmək imkanı) əxlaqi azadlıq, hissələrə bağlı olaraq xeyirin seçilməsi isə qeyri-azadlıqdır.

Mənəvi cəhətdən azad şəxs, hüquqi dövlət və hüquqi qanunvericiliyin olmadığı bir ictimai-siyasi reallıqda dövlət qanunvericiliyinin norması, hüquqi prinsip və normaların daşıyıcısı, mənbəyi və yaradıcısıdır. O, daima dövlət və cəmiyyət ilə münasibətdədir. Bu özünü, ilk növbədə əxlaq və siyasət, dövlət qanunvericiliyi və siyasət arasındakı qarşılıqlı münasibətdə biruzə verir. Çünki onun əxlaqi ilə dövlətin hüquqi sistemin arasında ziddiyyət vardır.

Azadlıq, ilk növbədə idrak edən, dəyərləndirən, mənəvi və hüquqi münasibətlər quran, subyekt kimi şərh olunan şəxsiyyətin ayrılmaz keyfiyyətidir. Azadlıq subyektə əxlaqi qanun əsasında fəaliyyət göstərən azad iradəli şəxsdir. Kanta görə, əxlaqın müəllifi özünü qanunlaşdırən fərddir, lakin, fərd bunun üçün, hüquqi prinsipə tabe olmalıdır. Yəni əxlaqlı insan, mahiyyətcə hüquqi şəxsdir (qanunlara tabe olan şəxs). Bu baxımdan, hüquqi dövlətin və hüquqi şəxs kontekstində, hüquq və əxlaq bir araya gəlirlər. Yəni, hüquq və əxlaq fərdin timsalında bir araya gəlməklə, özünü təsdiq edirlər. Lakin, əxlaqi qanunvericilik sırf əxlaqi akt kimi, yalnız universal hüquqi prinsipin tənzimlənməsindəki boşluqlar olduqda gerçəkləşməsi mümkündür. Kanta görə, bu boşluqlardan kənar olan bütün davranış formaları hüquqi olsa da, qeyri-əxlaqidir. Fərd yalnız hüquq dövlətinin qanunvericiliyindəki boşluqlar sahəsində əxlaqlı ola bilər. Çünki əxlaqlı insan, dövlət hüququndan da üstün bir hüquq səviyyəsində mövcuddur. Lakin, qanunun aliliyi hər bir şəxsə tətbiq edildiyi üçün, fərd öz əxlaqi qanunvericiliyini yalnız qanunun aliliyi prinsiplərinə uyğunlaşdırmalıdır.

Kant əxlaqının aparıcı prinsipi, hüquq və əxlaq arasındakı münasibət probleminə birbaşa toxunan “kateqorik imperativ” anlayışıdır. Kantın təhlili göstərir ki, insan öz azadlığını yalnız mənəvi qanunun diktələrinə tabe olduqda və hüquq normalarına şüurlu şəkildə əməl etdikdə dərk edə bilər. Əxlaq qanunlarına riayət etmək şəxs üçün bir borcdur. Buna görə də, borc anlayışı Kantın praktik fəlsəfəsində əsas yer tutur. O yazır: “Elə et ki, iradəni idarə edən maksimumlar universal qanunvericiliyin prinsipinə çevrilsin.”

[Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 2: Метафизика нравов / И. Кант. - М.: Мысль, 1967, s. 179].

Kanta görə, dövlət, ilk növbədə, fərdin hüquqlarını qoruyan bir orqandır və dövlətlə fərdin bir-biri qarşısında qarşılıqlı məsuliyyəti vardır. Fərdin dövlətdən tələb etdiyini, dövlət də ondan tələb edə bilər. Buna görə o, fərdin hüquqlarının qorunması üçün, hüquqi dövlət ideyasını əsaslandırır və inkişaf etdirir. Bu yanaşma, onun etik-hüquqi konsepsiyasından irəli gəlir.

Kanta görə, hüquq "universal azadlıq qanunu nöqtəyi-nəzərindən bir insanın özbaşınalığının, digərinin özbaşınalığı ilə uyğun olduğu şərtlər toplusudur." [Минаев К.А.К вопросу о юридической природе ограничений прав и свобод в контексте соотношения права и свободы. Вестник Саратовской государственной юридической академии № 2 (97), 2014, s. 54]. Kant fəlsəfəsinin aparıcı tədqiqatçılarından biri E.Y. Solovyev qeyd edir ki, I. Kantın "universal qanuna görə azadlıqdakı bərabərlik" formulu üç şərti əhatə edir:

1. İnsan azadlığı hüquqla müəyyən edilmir. Hüquq onun azadlığını yalnız əxlaqi-etik və antropoloji reallıq kimi tanıyır.

2. Hüququn əsas vəzifəsi - sosial münasibətlərdə azadlıq meyarının dəqiq təsnifatını aparmaqdır.

3. Kantın hüquq fəlsəfəsinin əsas mənası azadlığın məhdudlaşdırılması limiti ilə bağlıdır. Şəxsi azadlıq, öz həddini başqasının bərabər azadlığında tapır. Fərdin azadlığı dövlət tərəfindən məhdudlaşdırıldığı üçün, bərabərliyin məhdudlaşdırıcı gücü dövlətin özünə də şamil olunur [Соловьев Э.Ю. Категорический императи в нравственности и права. М., 2005, s. 148].

Kantın fikrincə, məcburiyyətsiz hüquq ədalət anlayışını, hüquqa əsaslanmayan məcburiyyət isə, zərurət anlayışını meydana çıxarır. Qanunverici hakimiyyət xalqın iradəsinə aid olmalıdır. Vətəndaşlar azadlıq, bərabərlik və müstəqillik hüquqlarından istifadə etməlidirlər. Fərdi azadlıq anlayışının təhlilindən irəli gələn hüququn ən vacib vəzifələri vətəndaş cəmiyyəti üçün müəyyən prinsiplərin həyata keçirilməsini zəruri edir. Onlar aşağıdakılardır:

1. Hər bir vətəndaşa insan kimi azadlığın verilməsi;

2. Hər bir vətəndaşın digəri ilə bərabər hüquqa malik olması;

3. Hər bir cəmiyyət üzvünün bir vətəndaş kimi müstəqilliyi [Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 2: Метафизика нравов / И. Кант. - М.:

Мысль, 1967, s. 122].

Hüquq, ilk azad və bərabər şəxslərin istəkləri bir-biri ilə toqquşduqda, əxlaqı şüurun əsas tələbi kimi ümumi azadlığın qorunmasını təmin etməlidir. Çünki yalnız azadlığa söykənən hüquqda, insan mütləq özünüdərkini tapır.

2. Fixte və Şelling fəlsəfəsində əxlaq və hüquq nisbəti

İ.G.Fixte tərəfindən subyektivist əsaslarla irəli sürülən dialektik idrak metodu hüquq, dövlət, şəxsiyyət, əxlaq və azadlıq nəzəriyyələrində kifayət qədər tətbiq olunur. Onun baxışlarında subyektivizmin dərin iz qoyması, onun hüquq nəzəriyyəsinə də öz təsirini buraxmışdır. O, sonrakı yaradıcılıq dövründə pozitiv hüquq ilə əxlaq-mənəviyyat arasındakı əlaqəni inkar edir. Ona görə, hüquq insanın "Mən" başlanğıcı (düşüncə tərz, zəkası və s) ilə deyil, yalnız zahiri fəaliyyətləri ilə bağlıdır. Bu baxımdan, onun təlimində hüquq və əxlaq anlayışları bir-birindən təcrid olunmuş fərqli anlayışlar kimi şərh olunur və onun ortaya qoyduğu "təbii hüquq" onlar arasında vasitəçi rolunda iştirak edir. Fixte qanun, əxlaq və mənəviyyat arasında bölüşdürücü xətt çəkməklə yanaşı, pozitiv hüquq ilə əxlaq arasındakı əlaqəni inkar edir [Фихте И.Г. Основа общего наукоучения // Фихте И.Г. Соч.: В 2-х томах. Т. 1. - СПб., 1993, s. 56-57].

Fixte təbii hüququ, insanın təbiəti ilə əxlaqı arasındakı vasitə kimi başa düşür. Fixteyə görə, hüquq, təbii zəruriliyi və ruh azadlığını birləşdirməlidir. Bu insanın özünün ikinci təbiətinin, obyektiv azadlıq dünyasının yaranmasına şərait yaradır. Fixte təliminə görə, fəlsəfənin ümumi prinsiplərindən irəli gələn hüququn "saf anlayışı", əsasən təbii hüquq anlayışına uyğundur. Ona görə, pozitiv hüquq sistemi təbii hüquq prinsiplərindən qaynaqlanmalıdır.

Fixteyə görə, təbiətdən irəli gələn təbii hüquq və təbii hal yoxdur, ancaq, pozitiv hüququn mənasını ortaya qoyan hüquq və ədalət ideyası vardır. İnsanın təbii vəziyyətinə uyğun gələn fiziki təbiət deyil, "ikinci təbiət", yəni insanın yaratdığı hüquqi münasibətlər sistemidir. Dövlətin özü, insanın təbii vəziyyətidir və onun qanunları təbii hüququn reallaşmasından başqa bir şey olmamalıdır. Bu baxımdan, onun təlimində hüquq və ədalət ideyası, mənəvi norma və hüquq norması bir-birinə bağlanır.

Fixteyə görə, qanun, dövlətdəki bütün rəşional varlıqların azadlığını tanımağı, onların özünü-reallaşdırmasına mane olmamağı öhdəsinə götürür.

Nəticədə, hər bir fərdin yönəltdiyi fəaliyyət müəyyən bir sahə və obyektlə məhdudlaşmalıdır. Buna görə fərdilik, hüquqi subyektlərin bir-birini inkar etməsinin (başqasının fərdiliyi mənim fərdiliyimə aid deyil şəklində) nəticəsi kimi meydana çıxır. Çünki Fixteyə görə, fərd təbii deyil, hüquqi bir kateqoriyadır. Hüquq, mənəvi qanundan fərqli olaraq insandan xoş niyyət deyil, yalnız qanuna uyğun olan hərəkətlər tələb edir [Фихте И.Г. Основа общего наукоучения // Фихте И.Г. Соч.: В 2-х томах. Т. 1. - СПб., 1993, s. 61-62].

F. Şellingin hüquq fəlsəfəsində azadlıq anlayışı mərkəzi əhəmiyyətə malikdir. O, birbaşa Kant tərəfindən əsası qoyulmuş və Fixte tərəfindən inkişaf etdirilmiş azadlıq fəlsəfəsinin əxlaqi və hüquqi ənənəsini davam etdirir. Kant və Fixte metodologiyasının subyektivliyini aradan qaldırmaq üçün, F. Şelling "Təbii hüququn yeni deduksiyası" əsərində Fixtenin "Mən" başlanğıcının inkişafı təlimini təbiətin inkişafı (naturfəlsəfə), daha sonra isə, "Mən" in təməlinə dayanan və bütün subyektiv-obyektivliyin mütləq eyniyətini irəli sürən təliminin yeni metodoloji prinsipləri ilə tamamlayır. Klassik alman fəlsəfəsinin digər nümayəndələri ilə müqayisədə Şelling hüquq və əxlaqı, hüquq elmi və etikanı daha dəqiq şəkildə bir-birindən ayırır. O, hüquq elmini əxlaq və ya praktik elmin bir hissəsi deyil, sırf nəzəri bir elm sahəsi olduğunu dəstəkləyir. Şelling özünün hüquq anlayışı əsasında cəmiyyətin hüquqi quruluşu təlimini inkişaf etdirir.

Şellingə görə, əxlaq insan təbiətinə uyğundur. Lakin, fərdin digərləri ilə qarşılıqlı əlaqəsində azadlığını təmin etmək üçün, qanunun məcburiyyəti zəruridir. Azadlıq naminə, cəmiyyətin hüquqi quruluşunu təmin edən hüquq əxlaqın üzərində olmalıdır. Buna görə də, hüquq təlimi əxlaqın və ya praktik elmin bir hissəsi deyil, azadlığı təmin edən nəzəri elmdir [Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1998, s. 120-121].

Şelling hüquq sahəsində fərdi və ümumbəşəri iradə arasındakı əlaqəni araşdırarkən, ümumbəşəri iradənin "materiyasını" təşkil edən əxlaq anlayışı mühüm rol oynayır. Əxlaq və qanun fərdi və sosial münasibətləri idarə edir. Obyektiv dünyada insanlar arasında qarşılıqlı əlaqə azadlığın və əxlaq ideallarının reallaşması üçün bir şərtidir. Yalnız bu qarşılıqlı əlaqə ilə əxlaq və qanun bir insanın hədəfinə, istəklərinin obyektinə halına gələ bilər.

Şellingin təlimində hüquq və qanun anlayışları azadlıq və zərurət anlayışları ilə əlaqəlidir. Azadlıq anlayışı da dialektik olaraq zərurət anlayışı

ilə bağlanır. O yazır: "Ümumi hüquq sistemi azadlığın şərtidir, çünki onsuz azadlıq təmin edilə bilməz. Azadlıq təbiət qanunları kimi aydın və dəyişməz bir nizamla təmin olunmalıdır." [Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1998, s. 233].

Şelling öz qanun anlayışı əsasında cəmiyyətin hüquqi quruluşu təlimini formalaşdırır. Təbii bir quruluşa malik olan hüquq sistemi xarici aləmdə mövcud olan azadlığın zəruri şərtidir. Hüquqi nizamın ortaya çıxması təsadüfi bir məsələ deyil. O, insanların zorakılığa qarşı mübarizəsinin zəruri nəticəsidir. Bu təlimə görə, hüquq sistemi cəmiyyətdə yaradılan təbiətin əlavəsi olmalıdır. Buna görə, hüquq sistemi əxlaqi deyil, sırf təbii bir quruluşdur. Onun və hisslərin üzərində azadlığın gücü yoxdur. Ona görə, zahiri təbiəti tamamlayan hüquq sistemi əxlaqi deyil, təbii bir quruluşdur. Ona görə, zahiri təbiəti tamamlayan hüquq sistemi əxlaqi deyil, təbii bir quruluşdur. Bu quruluş üzərində azadlığın təsiri, hisslər üzərində olduğu kimi çox zəifdir. Şelling, hüquq sistemini, müəyyən hallar üçün əvvəlcədən hazırlanmış və bu hallar verildikdən sonra özü işə düşən bir maşına bənzədir [Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1998, s. 123-124].

Şellingə görə, zəruri ehtiyaclara əsaslanan hüquq sistemi uzun müddət davam edə bilməz. Çünki bu zərurət, qısamüddətli ehtiyacları ödəmək üçün nəzərdə tutulmuşdur. Dövlət quruluşu mexanizmi, yalnız azad insanları məcburetmə yoluyla meydana çıxır. İnsanlar öz mənfəətlərini və maraqlarını təmin edəndək, bu quruluş öz aktuallığını qoruyub saxlayır. Lakin, hüququn qorunmasına və təmin edilməsinə xidmət edən vəziyyət, təsadüfdən asılı olmamalıdır. Mövcud sistemin sabitliyini yalnız xoşməramlılıq üzərində deyil, həmçinin, məcburiyyət sayəsində təmin etmək mümkündür. Azadlıq, yalnız insanları məmnun edən bir fenomen kimi deyil, həmçinin, təbiət qanunları kimi açıq və dəyişməz bir hüquqi nizamla, zərurətlə təmin edilməlidir.

Şellingə görə, qarşılıqlı münasibətlərdə fərdi azadlıq pozula bilər. Buna görə də, insan bunun qarşısını ala biləcək bir qanun yaratmaqda maraqlıdır. Azadlıq təsadüfi bir məsələ olmamalı və fərdin azadlığının ümumi qarşılıqlı münasibətdə pozulmasının qarşısı qanunun qüvvəsi ilə alınmalıdır. Qanunun məcburetmə qüvvəsi birbaşa azadlığa qarşı yönəldilə bilməz. Çünki rəşional varlığı məcbur etmək olmur, o, yalnız özünü məcbur edə bilər və bu məcburiyyət təmiz iradəyə qarşı deyil, ancaq şəxsdən irəli gələn

və onun özünə qayidan eqoizmə qarşı yönəldilə bilər. Eqoizmə qarşı yönələn məcburiyyət vasitəsi özündən başqa heç bir şeyə qarşı istifadə edilə bilməz. Başqasının azadlığına xələl gətirdiyi üçün eqoizmə maneəni hüquq sistemində hökm sürən qanun həyata keçirir. Hüquq, başqasının azadlığına xələl gətirə bilən eqoizmə maneə ola bilər. Bunun üçün, əxlaq normaları kifayət deyil. Fərdin digər fərdlərlə qarşılıqlı əlaqəsi zamanı meydana çıxan hüquq pozuntusunun aradan qaldırılmasını təmin etmək üçün, qanunun məcburetmə qüvvəsi zəruridir [Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1998, с. 66-67].

3. Hegel fəlsəfəsində əxlaq və hüquq nisbəti

Hüquq və əxlaq nisbətinin prinsiplərinin inkişafında F. Hegelin rolu müstəsnaadır. O da, öz sələfləri (Kant, Fixte və Şelling) kimi bütün gerçəklik hadisələrinin ağıl vasitəsilə əsaslandırılmalı olduğunu dəstəkləyir və həmçinin, ağılın nizam və məna qismində gerçəkliyin özünə xas olduğunu bildirir. Hegel Kantdan fərqli olaraq tədqiqatlarının nəzəri-metodoloji əsasını dialektik metodologiyanın subyektivlik deyil, obyektivlik aspektinə bağlayır. O, Fixte və Şellingi formalizm, subyektivizm və zahiri sistemçiliyə aludə olmaqda tənqid edir. Hegel təfəkkürün məntiqi nizamının və təbiətin rəasional başlanğıcının birliyini ruh anlayışının köməyi ilə müəyyənləşdirir. Ona görə, ruhun mahiyyəti azadlıqdır. O, bəşəriyyətin tarixi inkişafında, həm də fərdin təkamülündə təcridən özünü dərk edir. Əvvəlcə ruh təbiətlə birləşərək, özünü ondan ayırmır, ancaq inkişaf etdikcə özünü dərk edir və ictimai münasibətlərdə "azad ruh" və "azad iradə" kimi müəyyənləşir. Bu, ilk növbədə ictimai münasibətlərdə hüquq, dövlət, cəmiyyət, şəxsiyyət, eləcə də əxlaq və etika arasındakı əlaqələrin elmi təhlilinə zəmin hazırlayır.

Hegelə görə, "azad iradə" kimi səciyyələndirilən azad ruh, hüquq, əxlaq və etikanın inkişafının mahiyyətini və inkişafının əsas mərhələlərini təyin edir. Hegelə görə, azad iradə özünü müxtəlif formalarda aşkar edir:

1. Ruh əvvəlcə özünü birbaşa fərd şəklində aşkar edir, fərdin azadlığı özünü mülkiyyət hissində biruzə verir və hüquq, rəsmi və mücərrəd hüquq şəklində tanınır.

2. Ruh fərddə öz varlığının inikasını tapıb fərdi iradə kimi müəyyən ediləndə, subyektiv iradənin hüququ olan əxlaq meydana çıxır.

3. Subyektə aşkar olan substansional iradə öz gerçəkliyini ailə, vətəndaş cəmiyyəti və dövlətin əxlaqında müəyyənləşdirir [Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия

философских наук. В 3 т. т.3, М., Мысль 1977, с. 328-329].

Özündə fərdi və umumi iradənin mücərrəd vəhdətini təşkil edən azad iradənin ilkin mərhələsi formal hüquqdur. Azad iradə formal hüquqda özünü fərdin vahid iradəsində ifadə edir. Bu vəhdət və eyniyətdən fərdin öz iradəsi meydana çıxır. Fərd, özündə universal iradənin daşıyıcısı kimi, özünü azad və sonsuz kimi tanıyır. Buna görə də, o, özünü ətraf əlamə qarşı qoymaq və onu dəyişdirmək imkanları əldə edir. Çünki azad iradədə azadlıq və ideya mövcuddur.

Hegel metodoloji prinsipində əvvəlcə mücərrəd bir şey kimi səciyyələndirilən iradə azadlığı anlayışı, özünü-təyin etmənin bütün dialektik mərhələlərində qorunub saxlanılaraq hüquq çərçivəsində inkişaf edir və hüquq daxili inkişaf prosesində fəaliyyətdə olan şüurlu, məhdud və fərdi iradə ümumi azadlığa və konkretləşməyə doğru irəliləyərək ümumi mənəviyyət fenomeninə çevrilir.

Hegelin fəlsəfəsində əxlaq, mənəviyyət, hüquq azad iradənin dialektik təzahür formaları kimi müəyyən edilir və o, obyektiv ruhun təzahürlərində daha da konkretləşərək öz mütləq varlığını azadlıq ideyasında tapır. Hegelə görə, azad iradənin konkret forması mütləq azadlıq ideyasında əks olunan mənəvi gerçəklikdir. Azad iradə, öz varlığına qovuşması istiqamətində dialektik inkişaf prosesində daima öz daxilində dialektik ziddiyyətlə müşayiət olunur.

Hegel öz təlimində mənəviyyət, əxlaq və hüquq anlayışlarının hər birinin fəlsəfi-kateqorial anlamını ortaya qoyur. O, hüquq və mənəviyyət arasındakı münasibət probleminin həllində yeni bir aspekt təqdim edir: onların birliyi fərdin sosiallaşması prosesindəki fəaliyyətində obyektiv şəkildə əks olunur. Ruh, əvvəlcə sırf məntiqi formada, sonra xarici təbiət və subyektiv ruh (öz antropoloji, psixoloji və fenomenoloji təbiətinin vəhdətini təşkil edən konkret bir şəxs) və nəhayət, özünü azad qismində tanıyan obyektiv ruh (mənəviyyət və hüquq), rəşadət iradə şəklində aşkar olur. Obyektiv ruh, mütləq ideyanın təzahür forması olsa da, o, yenə də özündədir. Ancaq, o, subyektiv ruhdan fərqli olaraq, daha çox mütləq ruhun əks olunduğu hüquq sahəsi ilə bağlıdır.

Hegel, hüquq və əxlaqın bir-biri ilə sıx bağlı və eyni anlayışlar olduğunu bildirir. Hegel konsepsiyası, fərdlərin və cəmiyyətin hüquqlarının dövlətə tabe olmasına əsaslanır. Dövlət, hər şeyin qanuni əsasda qurulduğu,

azadlığın reallaşdığı ictimai həyatın ən mükəmməl təşkilat formasıdır. Hegelin fikrincə, hüquq və mənəviyyat arasındakı əsas fərq ondadır ki, mənəviyyat deyil, hüquq məcburiyyət aktı ola bilər [Новгородцев, П. И. Кант И. и Гегель Г. в их учениях о праве и государстве. Два типических построения в области философии права / П. И. Новгородцев. - М.: Унив. тип 1901, s. 216-218]. Lakin, Hegelin qanunun aliliyi prinsipi birbaşa və birmənalı şəkildə özbaşınalığa, qanunsuzluğa və ümumilikdə ayrı-ayrı şəxslər, siyasi birliklər və dövlət hakimiyyəti tərəfindən güc tətbiq edilməsinin bütün qanunsuz formalarına qarşı yönəldilmişdir.

Hegelə görə, mənəviyyat, hüququn ümumi substansiyasıdır. O, sosial münasibətlərin mürəkkəb kompleksində tətbiq olunan hüquq sisteminin ümumbəşəri mahiyyətində özünü biruzə verir. Hegel hüquq və əxlaq münasibətlərini, bu anlayışların konkret inkişafı səviyyəsində müəyyənləşdirir. Onun "mücərrəd qanun"dan vətəndaş cəmiyyətinə və dövlətə keçid ilə bağlı tənqidi araşdırmaları, hüquq və mənəviyyatın dialektik ziddiyyətlərinin daxili mənəvi birliyinə vurğu edir [Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. т.3, М., Мысль1977, s. 350].

Fərdi və ümumi iradə arasında əksliklər hüquqdan mənəviyyata qədər dialektin idrak prosesində inkişaf edərək bütünləşir və hüquq ilə mənəviyyat fətonemləri arasında eyniyyət yaranır. Bu baxımdan, Hegelin dialektik yanaşmasında fərdi iradənin mücərrəd hüquq fenomenini ümumi mənəviyyat fenomenində konkretlik tapır. Hüquq və mənəviyyatın vəhdəti, ilk növbədə onların mahiyyətinin (azadlıq) vəhdəti ilə bağlıdır [Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., Мысль1990, s. 50, 200, 218].

Hegel azadlıq anlayışı ilə mənəviyyəti müəyyənləşdirir. Ona görə, mənəviyyat, özünüdərk təbiətinə və mövcuddiyyət formasına çevrilmiş azadlıq anlayışıdır. Digər tərəfdən, Hegel, hüququ azad iradənin mövcudluğu kimi müəyyənləşdirir. Sosial münasibətlərin mürəkkəb sistemi kimi ortaya çıxan, idrakın obyektiv aşkarlanması və təsdiqi kimi aşkar olan bu hüquq sisteminin ümumi substansiyası mənəviyyatdır [Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. т.3, М., Мысль1977, s. 328-329].

Qanunlar və hüquqi qurumlar, mənəviyyatın obyektiv tərəfini təşkil edirlər. Mənəviyyatdan əxlaqa yönələn dialektik prosesdə fərdin, vətəndaş cəmiyyətinin və dövlətin təhlilinin nəticəsi hüququn və gerçək azadlığın dərinə yönəlməlidir. Bu yalnız idrakın tək bir metoda tabe olduğu və özü-

nü bir elm sisteminə çevirdiyi zaman mümkündür. Təbii və mənəvi gerçəkliyin mahiyyətini və vəhdəti anlamadan, insanın təbiətini bilmək mümkün deyildir. İnsanın mahiyyəti, öz varlığının ümumidən subyektiv, obyektiv və mütləq gerçəkliyə doğru yönələn özünü-təyinetmə prosesidir. İnsanın mənəvi təbiətinin bütün bu zəruri məqamları, onun azadolma mərhələlərini təşkil edir. Bu prosesin obyektiv tərəfi hüquqdur. Lakin, Hegelin hüquq anlayışı bizim anladığımız məhdud çərçivəyə sığmır. Ona görə hüquq, azadlığın bütün məqamlarını, rasionel iradəni, o cümlədən mənəviyyat və əxlaq sahələrini əhatə edən bütöv bir sistemdir. Buna görə də, o, vətəndaşların müqavimət göstərə bilmədikləri məcburi xarici qüvvə deyil, insanların azad olmasının yeganə şərtidir [Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., Мысль 1990, с. 227, 415, 432].

Əxlaq, fərdin iradə azadlığının forma və məzmun baxımından ilk bir-başına inkarıdır. İradənin bir-birinə zidd olan iki aspekti, azadlığın sonsuz subyektivliyini müəyyənləşdirir. Bu ziddiyyət, əxlaqdan mənəviyyata yönələn dialektik prosesin tərkib hissəsidir. Mənəviyyat özünü gerçək substansional ideya kimi səciyyələndirir. Onda azadlıq anlayışı öz reallığına, mövcud azadlıq anlayışına qovuşur. Əxlaq öz subyektivliyinin elementində bir iradə formasıdırsa, mənəviyyat, subyektivlik və özünü-təyinetmə formasını qorumaqla azadlığın mənə və mövcuddiyyət formasıdır.

Özündəki daxili ideyadan ibarət olan əxlaqi iradə hüququ, növbəti mərhələdə daxildəki ideyanı hüquqlaşdırır. Əxlaqi iradə hüququ subyektivnin fəaliyyəti nisbi xarakter daşıyır və o, inkişaf edərək ümumbəşəri dəyəərə çevrilir. Burada ideya ümumi xarakter alır. Əxlaqi iradənin təməl ziddiyyətinin bir cəhəti odur ki, o, azad iradə anlayışının reallaşan təzahürü və inkişafı qismində özünü obyektiv və subyektiv məzmunla görə xeyirxah başlanğıc kimi müəyyənləşdirir. Özündə əhəmiyyətsiz bir şey olan və özünü məhv edən bədxah iradə isə, vicdan qismində özünü rasionel bir məzmunla müəyyənləşdirdiyi andan inkişaf edərək mənəviyyata keçid edir. Bu zaman, ziddiyyətin digər tərəfi öz həllini tapır və xeyirxahlığın görünən mücərrədliyi ortadan qalxır [Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., Мысль 1990, с. 432].

Hegələ görə, vətəndaş cəmiyyəti, ailə prinsipinin, yəni, mənəvi ideyanın təkamülünün nəticəsi kimi ortaya çıxır. Ümumi və fərdi iradə vətəndaş cəmiyyətində özünün vasitəli mövcudluq formasını tapır. Onu ayaqda tutan qanun, dinamik inkişafını təmin edən şəxsi maraq və insanın ehtiyac-

larıdır. Hegelə görə, mənəvi sistemdə aralıq mövqə tutan vətəndaş cəmiyyəti bir tərəfdən "ümumi ailə", digər tərəfdən "xarici dövlət"dir. Vətəndaş cəmiyyətində, insanın zəruri ehtiyaclarının ödənilməsi ilə əlaqəli olan ailə və dövlət prinsipini daha da inkişaf etdirir. Dövlət, özünü tanıyan bir universal başlanğıc olmaqla yanaşı, həm də çoxsaylı ehtiyacların məzmununu meydana gətirən daxili bir başlanğıc, formal-hüquqi müəyyənlik sistemidir [Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб, Мысль1997, s. 35-38].

Hegelin fikrincə, fərdin, vətəndaş cəmiyyətinin və dövlətin təhlilinin nəticəsi hüququn və həqiqi azadlığın nə olduğunu dərk etməkdir. Təbii və mənəvi gerçəkliyin mahiyyətini təşkil edən kainatın vəhdətinin nədən ibarət olduğunu anlamadan, insanın təbiətini ortaya çıxarmaq mümkün deyil. Mənəvi varlıq olan insanın mahiyyəti, universal gerçəkliyin subyektiv, obyektiv və mütləq varlıq yolu ilə özünü təyin etmə prosesidir. İnsanın mənəvi təbiətinin bütün bu zəruri məqamları onun azadlıq mərhələlərini təşkil edir. Bu prosesin obyektiv tərəfini hüquq reallığı təşkil edir. Hegelin hüquq anlayışı, azadlığın, rəşadət iradənin, mənəviyyat və əxlaq sahələrinin bütün aspektlərini əhatə edən sistemləşdirilmiş bir bütövdür. Buna görə də, vətəndaşlar, ona, icbari xarici güc kimi deyil, azadlıqlarının yeganə təminatçısı kimi itaət edirlər.

Hegel hüquq və əxlaq arasındakı münasibəti belə dəyərləndirir: "Hüquq və əxlaq bir-birindən fərqlənir. Hüquqi baxımından məqbul sayılan bir şey, bəzən onun tərəfindən qadağan da oluna bilər. Ancaq, əxlaq, yalnız başqalarına münasibətdə qanuna hörmət etməyi tələb etmir, əksinə, qanun naminə qanuna hörmət edən şüuru hüquqa bağlayır. Əxlaq, ilk növbədə qanuna riayət edilməsini və ona riayət edilmədikdən sonra əxlaq nomalarının hərəkətə keçməsinə tələb edir." [Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб, Мысль1997, s. 350].

Hüquq və mənəviyyatın ortaqlığı ilk növbədə onların mahiyyətinin ortaqlığını təşkil edən azadlıq ilə müəyyən edilir. Bir tərəfdən, Hegel, əxlaqı azadlıq anlayışı ilə müəyyənləşdirir ("mənəviyyat indiki dünyaya və özünüdərk təbiətinə çevrilmiş azadlıq anlayışıdır"), digər tərəfdən, hüquq, azad iradənin mövcudluq forması kimi səciyyələndirir. Hüquq, mücərrəd bir fenomen kimi, dialektik inkişaf nəticəsində əxlaq və daha sonra mənəviyyatda konkretləşir [Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., Мысль1990, s. 415].

Hegelin hüquq, əxlaq və mənəviyyat münasibətlərinin dialektikasının

tədqiqi göstərir ki, hüquq və mənəviyyat universal bir sistemin dialektik əksliklərini təşkil edirlər. Hüquq və mənəviyyat eyni nizamın hadisələri kimi ortaya çıxır. Hüquqa qarşı olan mənəviyyata, mənəviyyata qarşı olan hüquqa qarşıdır.

Hegel, bütün fəlsəfi-hüquqi təlimlər tarixində hüquq və mənəviyyat arasındakı əlaqənin ən detallı və incə inkişaf etdirilmiş konsepsiyasını ortaya qoymuşdur. Onun yaratdığı kateqorial aparat, hüquq və mənəviyyat kimi dialektik əksliklərin mücərrəd birlik və münasibətlərdən mənəviyyat sahəsindəki konkret birliyə qədər dialektik inkişafının bütün mərhələlərini nəzərdən keçirməyə imkan verir.

Nəticələr.

Bu gün, klassik alman fəlsəfəsinin fəvqündə hüquq, mənəviyyat, azadlıq və əxlaq anlayışlarını, onların nisbətini araşdırmaq birtərəfli yanaşma olardı. Çünki müasir qərb fəlsəfəsində meydana çıxan yeni ideyaların əksəriyyəti klassik alman fəlsəfəsindən qaynaqlanır.

Klassik alman fəlsəfəsində hüquq, əxlaq və mənəviyyat anlayışları və onların arasındakı əlaqə, dialektik metodlar əsasında araşdırılır. Kant, Fixte, Şelling və Hegel tərəfindən hüquq və əxlaq, mənəviyyat və azadlıq, azad iradə və əxlaq münasibətləri məsələlərinə fərqli baxışlar ortaya qoyulsa da, onları birləşdirən ümumi cəhət, hüquq, əxlaq və mənəviyyat nisbətinə rəsiyal, elmi-nəzəri yanaşmadır. Onların hamısı, bu anlayışların mahiyyətinə varmaq üçün, azadlıq prinsipinə və digər vacib humanist dəyərlərə əsaslanırlar. Yəni, mövcud anlayışların mahiyyəti və qarşılıqlı münasibətləri azadlıq anlayışı kontekstində öz həllini tapır.

Klassik alman fəlsəfəsi hüquq anlayışını idealist etik aspektdən dəyərləndirsə də, hüquq və azadlıq arasındakı əlaqə məsələsində göstərdi ki, hüquq zəruri azadlıq ölçüsünü müəyyənləşdirir. Klassik alman fəlsəfəsində göstərilir ki, əxlaqdan ayrılmış hüquq və ya hüquq ilə təmin olunmayan əxlaq natamamdır. Fixte tərəfindən hüquq və əxlaqın subyektivliyi, onların bir-birindən təcrid olunması ilə bağlı yanaşması, Hegelin sistematik panloqist fəlsəfəsində cəmiyyət, ailə və dövlət münasibətləri ilə müəyyənləşən mənəviyyat sahəsinə keçir.

Ədəbiyyat:

1. Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М.: Высшая школа, 2005 (Классика философской мысли). 439 с.
2. Берковский В.А., Брагина Е.А. Проблемы соотношения морали и права: аксиологический аспект. Философские науки №2 (27), июнь 2018. s. 161-164.
3. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб, Мысль 1997.
4. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., Мысль 1990.
5. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. т.3, М., Мысль 1977.
6. Гусейнов А. А. Мораль и право: линия разграничения. Философия права №8 (141) август 2018. s. 7-22.
7. Егоров А. Соотношение нравственности и права: осмысление классических подходов и поиски новых решений. «Проба пера» Вестник университета имени О.Е. Кутафина (МГЮА), №4, 2016, s. 130-135.
8. Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 2: Метафизика нравов / И. Кант. - М.: Мысль, 1967. 480 с.
9. Каратаева Л.Н. Трактровка субстанциального единства права и нравственности в "Философии права" Гегеля. Вестник МГТУ, том 3, №3, 2000, s. 371-376.
10. Минаев К.А. К вопросу о юридической природе ограничений прав и свобод в контексте соотношения права и свободы. Вестник Саратовской государственной юридической академии № 2 (97), 2014. s. 52-57
11. Новгородцев, П. И. Кант И. и Гегель Г. в их учениях о праве и государстве. Два типических построения в области философии права / П. И. Новгородцев. - М.: Унив. тип 1901. - 253 с.
12. Соловьев Э.Ю. Категорический императив в нравственности и права. М., 2005. 416 с.
13. Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1998. 456 с.
14. Фихте И.Г. Основа общего наукоучения // Фихте И.Г. Соч.: В 2-х томах. Т. 1. - СПб., 1993.

References:

1. Asmus V. F. Immanuel Kant. M.: Vysshaya shkola. 2005 (Klassika filosofskoy mysli). 439 s.
2. Berkovskiy V.A Bragina E.A.Problemy sootnosheniya morali i prava: aksiologicheskiy aspekt. Filosofskiy nauki №2 (27). iyun 2018. s. 161-164.
3. Gegel G.V.F. Nauka logiki. SPb. Mysl1997.
4. Gegel G.V.F. Filosofiya prava. M Mysl1990.
5. Gegel G.V.F. Entsiklopediya filosofskikh nauk. V 3 t. t.3. M Mysl1977.
6. Guseynov A. A. Moral i pravo: liniya razgranicheniya. Filosofiya prava №8 (141) avgust 2018. S. 7-22.
7. Egorov A. Sootnosheniye nrvstvnnosti i prava: osmysleniye klassicheskikh podkhodov i poiski novykh resheniy. «Proba pera» Vestnik universiteta imeni O.E. Kutafina (MGYuA). №4. 2016. S. 130-135.
8. Kant I. Sochineniya v shesti tomakh. T. 2: Metafizika nrvov / I. Kant. – M.: Mysl. 1967. 480 s.
9. Karatayeva L.N.Traktovka substantsialnogo edinstva prava i nrvstvnnosti v “Filosofii prava” Gegelya. Vestnik MGTU. Tom 3. №3. 2000. S. 371-376.
10. Minayev K.A.K voprosu o yuridicheskoy prirode ogranicheniy prav I svobod v kontekste sootnosheniya prava I svobody. Vestnik Saratovskoy gosudarstvennoy yuridicheskoy akademii № 2 (97). 2014. S. 52-57
11. Novgorodtsev. P. I. Kant I. i Gegel G. v ikh ucheniyakh o prave i gosudarstve. Dva tipicheskikh postroyeniya v oblasti filosofii prava / P. I. Novgorodtsev. - M.: Univ. tip 1901. - 253 s.
12. Solovyev E.Yu. Kategoricheskiy imperati v nrvstvnnosti I prava. M 2005. 416 s.
13. Shelling F. V. Y. Soch.: v 2 t. T. 1. M 1998. 456 s.
14. Fikhte I.G. Osnova obshchego naukoucheniya // Fikhte I.G. Soch.: V 2-kh tomakh. T. 1. - SPb 1993.

Xalidə Kamal qızı Nəzərova

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu

k. e. i., dissertant

Ünvan: AZ 1073, Azərbaycan, Bakı, H.Cavid pr. 115

Tel: +994556802243

E-mail: nezerov.1972@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-4792-8741>

QƏDİM TÜRKİYƏ TARİXİNDƏ MƏNƏVİ VƏ ƏXLAQI MƏSƏLƏLƏR

Xülasə

Məqalənin məqsədi - Hər millətin yer üzündə yerinə yetirdiyi tarixi və mədəni bir vəzifə vardır. Türk millətinin üzərinə götürdüyü vəzifə, əxlaqın ən yüksək fəzilətlərini gerçəklik sahəsinə çıxarmaq və ən qeyri-mümkün fədakarlıq və qəhrəmanlığın mümkün olduğunu sübut etməkdir. Belə bir vacib vəzifəni yerinə yetirmək üçün iki əsas elementə ehtiyac var. Bunlardan biri vətən, digəri bu əxlaqi fəaliyyətləri təmin edən dövlətdir.

Türklərin əxlaqını və xarakterlərini təmsil edən etik sahələr 'Şəxsi və ya Mülki Etik', 'Ailə Etikasası (Cinsi Etik) və Sosial Etik', 'Peşə Etikasası', 'Vətən Etikasası (Dövlət Etiği) və Beynəlxalq Etik' adlı dörd başlıq *tədqiqatın vəzifələrini* xarakterizə etmək zərurəti meydana çıxarmışdır. Çünki bu nizam Türk əxlaqında bir-biri ilə çox yaxın bir əlaqəyə sahibdir.

Tədqiqat metodları və metodologiyası. Tədqiqatda məntiqi-tarixilik, tarixi konkretlik və səbəbiyyət prinsiplərinə geniş yer verilmişdir.

Problemin araşdırma dərəcəsi. Əcdadlarımızın qazandıqları yüksək mədəniyyət səviyyəsinə çatmaq yalnız "əxlaq və etik" prinsipləri bilməklə mümkündür. Bu baxımdan bir sıra alimlərin və yazarların əsərlərinə müraciət olunmuşdur. Bunlardan Calaud Farrere, Erdem Hüsəməddin, Ergün Muharrem, Göyalp Ziya, İbni Batuta, Hüseyn Hatemi, M. Yaşar Kandemir və b. xüsusi qeyd etmək olar.

Elmi yenilik: Məqalədə insanların əsla qurtara bilməyəcəyi bir həqiqət olan əxlaqın çağdaş türk düşüncəsində necə əsaslandığı geniş şəkildə şərh edilmişdir. Eyni zamanda türk tarixi haqqında, islamdan öncə və sonra-

kı dövrdə yaşayan türk millətinin inkişafı, onların əxlaqi və etik məsələləri geniş anlamda şərh olunur. Əldə etdiyim nəticəni ümumiyyətlə, əxlaq fəlsəfəsi tarixi ilə və xüsusilə İslam əxlaq fəlsəfəsindəki qəbullarla müqayisə edərək, İslam əxlaq fəlsəfəsinin VIII, IX və X əsrdən etibarən məhsuldar olduğunu müəyyənləşdirmək məqsədi daşıyır.

Nəticələr: Bütöv bir dövlətdə toplumun birliyini təmin etmək üçün mənəvi birliyin qurulması çox vacib bir məsələ olaraq ortaya çıxır. Bununla birlikdə, bir cəmiyyətdə dini, milli, siyasi, inzibati və iqtisadi etikanın birləşdirilməsi lazımdır ki, canlılıq bu birlikdən çıxsın; güclü bir əxlaq ortaya çıxsın. Belə bir əxlaqi birlik nəticəsində, təhsil nə edirsə, zabiti, ordusu və donanması da bunu edəcəkdir. Nəhayət, dinin, əxlaqın, millətin, hökumətin və dövlətin birliyi və bütövlüyü meydana gələcək. Birlik və bu məsələlər üçün bir çox vasitə axtarmaq İslam əxlaqının ən tipik xüsusiyyətlərindən biridir. Bu səbəbdən İslam Əxlaqı, müxtəlif alternativlər təklif edərək fərdi və fəlsəfi əxlaq nəzəriyyələrinin birtərəfli dilemmalarından qurtuldu və əsas prinsiplərinə əməl edildiyi zaman problemləri birlik və bütövlüklə həll etməyi bacardı. Çünki qədim türklərdə və Osmanlı türklərində əxlaq dövlət binasının inşa edildiyi əsas təməldir. Başqa sözlə, dövlətin yaşaması əxlaqın sağ qalması ilə birbaşa mütənəsbidir. 900 illik Türk-İslam hökmranlığında bunu açıq şəkildə görmək mümkündür.

Açar sözlər: şəxsi əxlaq, etika, şəxsiyyət, mədəniyyət, ailə, türk, vətən

Халида Камал кызы Назарова
Институт Философии и Социологии НАНА
м.н.с., диссертант
Адрес: Баку, Азербайджан, пр. Г.Джавида 115, AZ 1073
Тел: +994556802243
e-mail: nezerov.1972@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-4792-8741>

МОРАЛЬНЫЕ И ЭТИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ В ИСТОРИИ ДРЕВНЕЙ ТУРЦИИ

Резюме

Цель статьи. У каждой нации есть свое историческое и культурное предназначение. Задача турецкого народа - довести высшие моральные добродетели до реальности и доказать, что возможно самое невероятное самопожертвование и героизм. Для выполнения такой важной задачи необходимы два ключевых элемента. Один из них - родина, другой - государство, обеспечивающее эту нравственную деятельность.

Исследование этических областей: «Личная или гражданская этика», «Семейная этика (сексуальная этика) и социальная этика», «Профессиональная этика», «Патриотическая этика (государственная этика) и международная этика», отражающих мораль и характер турков, составляют цель статьи, поскольку эти четыре направления этики тесно связаны друг с другом в турецкой морали.

Методы и методология исследования. В исследовании применяются принципы логико-исторической, исторической специфики и причинности.

Степень исследованности проблемы. Достичь того высокого уровня культуры, которого достигли предки, возможно лишь зная принципы «морали и этики». В связи с этим были исследованы труды ряда ученых и писателей. Среди нихособо следует упомянуть Калауда Фаррере, Эрдема Хусамеддина, Эргуна Мухаррема, Гоялпа Зия, Ибн Батута, Хусейна Хатеми, М. Яшара Кандемира и др.

Научная новизна. В статье подробно объясняется, как неустрашимые нормы морали основываются в современной турецкой мысли. В то же время подробно интерпретируется развитие турецкой нации, ее моральные и этические проблемы в доисламские и исламские времена.

Выводы. Установление духовного единства для обеспечения единства общества в государстве - очень важный вопрос. Необходимо объединение религиозной, национальной, политической, административной и экономической этики в обществе, чтобы из этого единства появилась жизненная сила, возникла действенная мораль. В результате такого единства возникнет единая мораль как для военных, так и для гражданских лиц. Наконец, будет достигнуто единство и целостность религии, морали, нации, правительства и государства. Единство и поиск множества средств для решения проблем - одна из наиболее типичных черт исламской морали. По этой причине исламская мораль избавилась от односторонних дилемм индивидуальных и философских моральных теорий, предложив различные альтернативы, и смогла решить проблемы в единстве и целостности, если соблюдались ее основные принципы. У древних турков и турок-османов мораль - это главный фундамент, на котором строилось государственное здание. Другими словами, существование государства прямо пропорционально выживанию морали. Это хорошо видно на протяжении 9 столетий турецко-исламского правления.

Ключевые слова: личная мораль, этика, личность, культура, семья, турки, родина.

Khalida Nazarova

Institute of Philosophy and Sociology of ANAS

junior researcher

Address: AZ 1073, H.Javid ave 115, Baku, Azerbaijan

Tel: +994556802243

e-mail: nezerov.1972@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-4792-8741>

MORAL AND ETHICAL ISSUES IN THE HISTORY OF ANCIENT TURKEY

Abstract

The purpose of the article. Each nation has its own historical and cultural role on earth. The task of the Turkish people is to bring the highest moral virtues to reality and to prove that the most impossible self-sacrifice and heroism is possible. To accomplish such an important task, two key elements are required. One of them is the homeland, the other is the state that provides this moral activity.

Examination of ethical areas: "Personal or civic ethics", "Family ethics (sexual ethics) and Social ethics", "Professional ethics", "Patriotic ethics (state ethics) and International ethics" reflecting the morality and character of the Turks is the purpose of the article, since these four areas are closely related in Turkish morality.

Research methods and methodology. The study uses the principles of logical-historical, historical specificity and causality.

The degree of research of the problem. To reach that high level of culture, which the ancestors reached, is only possible knowing the principles of "morality and ethics". In this regard, the works of a number of scientists and writers were analyzed including Kalaud Farrere, Erdem Husameddin, Ergun Muharrem, Goyalp Ziya, Ibn Batuta, Hussein Hatemi, M. Yashar Kandemir and others. special mention should be made.

Scientific novelty. The article explains in detail how irremovable standards of morality are founded in modern Turkish thought. At the same time, the development of the Turkish nation in the pre-Islamic and Islamic

times, their moral and ethical issues are interpreted in detail.

Conclusions. Establishing a spiritual unity to ensure the unity of society as a whole is a very important question. It is necessary to combine religious, national, political, administrative and economic ethics in society in order to promote the emergence of a vital force, an efficient morality. As a result of such combining, a unified morality will appear for both the military and civilians. And ultimately, the unity and integrity of religion, morality, nation, government and state will be achieved. The unity and search for multiple means to solve these problems is one of the most typical characteristics of Islamic morality. For this reason, Islamic morality got rid of one-sided dilemmas of individual and philosophical moral theories, offering different alternatives, and was able to solve problems in unity and integrity, if its basic principles were observed. For the ancient Turks and the Ottoman Turks morality is the main foundation on which the state building was built. In other words, the existence of a state is directly proportional to the survival of morals. This is well visible throughout 900 years of the Turkish-Islamic government.

Keywords: personal morality, ethics, personality, culture, family, Turks, homeland

Giriş

Tarixdəki böyük xalqların hər biri sivilisasiyanın bir qolunda ən yüksək nöqtəyə çatmışdır. Qədim rumlar sənətdə, romalılar hüquqda, yəhudi və ərəblər dində, fransızlar ədəbiyyatda, anglo-sakslar iqtisadiyyatda, almanlar musiqi və fəlsəfədə, türklər əxlaqda zirvələrə çatdılar [Ziya Göyöl, Türkçülüğün əsasları, 1000 TE No 21, İstanbul, 1970, s. 151].

Şübhəsiz ki, mənəvi fəzilətlərin sərgilədiyini, bu gün də xatırlanan və Asiya, Avropa və Afrika xalqlarını titrədən türk tarixi, misilsiz cəsarəti və böyük bir irqi istedadıdır. Bununla birlikdə, türklərin cəsarət və ondan başqa bir çox fəziləti var. Məsələn, məğlub olan millətlərə dini və sosial müstəqilliklərini milli və dini varlıqlarına verdilər, lakin məğlub olan millətlər türkləri təslimetmə zəncirləri ilə bağlamağa çalışdılar, öz hüquq və imkanlarını türklərə qarşı istifadə edərək boğdular. Bununla birlikdə, böyük bir mədəniyyətin qurucuları olan və üç qitəyə hakim olan türklər, olduqları hər bir

ölkəyə insan hüquqları, din azadlığı və sivilizasiya gətirdi. Çünki türklərin üstün fəzilətləri arasında çox yüksək ağıl, təmizlik, dürüstlük və üstün təşkilatçılığa sahib maddi və mənəvi gözəlliklər kimi mövzular mühüm yer tutur. Bu gün də türklərin tərk etdiyi ölkələrdə mədəniyyət və sosial həyat izlərinin hələ də yaşandığı görünür [Türklər, Cild 5, s. 569-582].

Türk tarixində türklərin xüsusilə həssas olduqları iki əsas məqam var: Bunlardan biri “dinləri və əxlaqları”, digəri “vətən sevgisi”. Onların xüsusilə inkişaf və yüksəliş dövrlərində möhkəm bir inama və köklü bir əxlaq söykəndikləri görünür.

Türklərin əxlaqını və xarakterlərini təmsil edən etika sahələri “Şəxsi etika və ya vətəndaş etikas”, “Ailə etikas və ya icmaetikası”, “Peşə etikas”, “Vətən etikas və qlobaletika” adlı dörd başlıq tədqiqatın vəzifələrini xarakterizə etmək zərurətini meydana çıxarmışdır. Çünki bu nizamın türk əxlaqında bir-biri ilə əlaqəsi vardır.

Şəxsi etika və ya vətəndaş etikas

Qədim türklərdə insana ad verilməsi üçün o, mütləq qəhrəmanlıq göstərməli idi. Prototürklərdə fərdi ruhun heç bir dəyəri yox idisə də, sosial və fərdi ruh dərəcələri var idi. Türk mədəniyyətinin mahiyyəti şəxsiyyətə və müqəddəsliyə söykənirdi. Bunun nəticəsində ortaya çıxan şəxsi əxlaqın biri müsbət, digəri mənfi olmaqla iki əsas qaydası və məqsədi olmuşdur. İşin mənfi tərəfi odur ki, insanın şəxsiyyətinə hörmət edərək ona toxunulmamalıdır. Bu qaydaların cəminə ədalət əxlaqı da deyilir. Ədalət fərdlərə heç bir şəkildə təcavüz etməmək deməkdir. Cəmiyyətə və fərdlərə qarşı hər cür hücum ədalət əxlaqına aiddir.

Şəxsi əxlaqın müsbət olan qayda və məqsədi ümumi qanuna daxil olan və xüsusi razılışma ilə ortaya çıxan vəzifələri əhatə edir. Bunların hamısı türklərdə şəxsiyyətin müqəddəsliyinə əsaslanır [Z. Göyalp. Türkçülü-yün əsasları, s. 171.] Çünki qədim türklərdə Göy Tanrısı, "Sülh Tanrısı"nın yanında ədalət və mərhəmət tanrısı da vardı. Qədim türklərin dinində şəxsiyyəti göstərən bəzi simvollar var. Saxa türklərinə görə hər insanın “Kut (Güc)” adlı bir ruhu var (“Kut” adamının yanında bir at da var. Bu səbəbdən at da müqəddəs sayılır). Bu səbəbdən müqəddəs olmaq, möcüzə və şəxsiyyətə sahib olmaq deməkdir. Buna görə də şəxsiyyət müqəddəs olduğu üçün, insana hücum etməmək, həm də ona sevgi, hörmət göstərmək və ona kömək etmək əsas vəzifə hesab edilmişdir. Türk əxlaqında qan tökmək in-

sanlara, əsirlərə və kölələrə qarşı pis rəftar qəbul edilmir. Türklər yalnız insanlara deyil, həm də heyvanlara, ağaclara və hətta bitkilərə qarşı mərhəmət göstərirdilər [Claude Farrère. Türklərin ruhani gücü. Çv. Orhan Bahaeddin, T. 1001 TE No. 10, s. 22].

Türk əxlaqında müharibədə öldürmək zəruri şərt olsa da, əsirlərə yaxşı və insani davranmaq tövsiyə olunur. Müharibə zamanı Vətən əxlaqı üçün bəzi şəxsi əxlaq prinsipləri qurban verilir. Müharibə zamanı qan tökmək insanın vicdanına zərər verir. Çünki Göy Tanrısı ədalət və mərhəmət tanrısıyla yanaşı Sülh tanrısıdır.

Vətənin müqəddəsliyi müharibə zamanı şəxsiyyətin müqəddəsliyinə uyğun gəldiyindən yalnız “fərdi həyat toxunulmazlığı” qaydası sarsılmazdır. “Fərdi mülkiyyət toxunulmazlığı” isə pozula bilər. Bütün xalq müharibə zamanı, fərdi mülklərə hücum artdıqda bir bədən, bir ailə kimi müharibədə iştirak etmək şüuruna sahib olduğundan, müharibə ticarəti böyük ədalətsiz qazanclar təmin etdiyi üçün cəmiyyətin iqtisadi və mənəvi qaydaları da sarsılır [Z. Göyalp, Türk etikası, s. 34.]

Fransalı tədqiqatçı Klavd Farrere yazır ki, türklərin şəxsiyyəti və fəzilətlərindən bəhs edərkən aşağıdakı məqamları vurğulayır: “Türk kişiləri nə pivə, nə şərab və digər alkoqollu içkilər qəbul etmədiyindən ər-arvad arasında dava, döyülmə, göz yaşı yoxdur ” [Claude Farrère, Türklərin Ruhani Gücü, Çv. Orhan Bahaeddin, T. 1001 TE No. 10, s. 24.]

İslam qadağan etdiyinə görə türklərdə sələm olmamışdır. Türklər arasında Quran əxlaqı insanı şəxsi əxlaqı pozan ünsürlərdən qorumağın ən təsirli yol olaraq qəbul edilmişdir. Bir ayədə deyilir: "Biz insanları kamil etdik" [əl-İsra 17/70.]. Qurana görə insan Tanrının dünyadakı təmsilçisi olaraq tanınır. Allah və Ona əsaslanan hər şey müqəddəsdir, digərləri müqəddəs deyildir.

Qədim türklərdə insan şəxsiyyət olduğu üçün dəyərli və hörmətə layiqdir. Bu səbəbdən "türk özlüyündə bir millətdir. Türklər həyatlarını təşkil etməkdə çox ağıllı və bacarıqlıdirlər" [R. Şeşen. Cahiz, xilafət ordusunun əfsanələri və türklərin fəzilətləri, Ankara, 1967, s. 68.] Keçmişdə türklərdə iş bölgüsü geniş yayıldıqca fərdlər də müqəddəs kimi tanınmağa başladı. Hər bir şəxsiyyət başqa şəxsiyyətə hörmətlə yanaşmalı idi. Türklər çox dürüst, sadıq, sağlam görünüşlüdürlər, amma zəif və yaxşı insanlara qarşı inanılmaz dərəcədə mülayimdirlər. Türklər bütün işlərini özləri edirlər, boş işlərlə

məşğul olurlar. Lazımsız oyunlara ayırmaq üçün vaxtları yoxdur; daha az yatırlar; hər hərəkətində, hər sözündə sevgilərini ortaya qoyurlar. Türklərin heç sevmədikləri şeylər yaltaqlıq, riyakarlıq, təkəbbür, başqalarının malına, iffətinə, namusuna və həyatına toxunmaqdır [C. Farrère, s. 22; Manuel Serano Y. Sanz, Türkiyənin Dörd İli 1552-1556, T. 1001 TA No. 18, s. 144.]

Türklər az danışmağı sevir; nə qədər az danışsalar, ətraflarında daha çox hörmət qazanırlar. Çünki onlar dünyanın ən geniş ürəkli, ən sakit və ləyaqətli insanlarıdır. Soyuqqanlı, lakin ehtiyatlı, belə bir lazımsız qışqırıq salmazlar; onlar çalışqan; asta hərəkət edirlər, bu ağırlıq ciddiliyindən və özünə inamından irəli gəlir və fitri bir intizam ruhuna sahibdirlər.

Ailə və icma etikası

Türklər ailə və ailə həyatına böyük əhəmiyyət verirlər. Ailə ata hökmranlığına əsaslanırsa da, qadının ailədə də böyük yeri var. Qadının ailədəki kişinin hüquqlarına yaxın və hətta bəzi sahələrdə onun hüquqlarına bərabər olan hüquqları vardır.

Qədim türklərdə, müxtəlif qəbilələr qəbilə dövləti kimi birləşdikdə, “ev” sosial bir ailəyə çevrildi. Ailənin bu forması “ocaq” adlanırdı. Ailə üzvləri Ailə Tanrısı ilə yanaşı Allaha və qadın Tanrıya ibadət edirdilər. Türklər atəşin, odun sönməməsinə diqqət yetirirlər. Qədim türklərdə bu atəş, atalarının həmişə canlı ruhu, ailənin simvolu idi. Bu səbəbdən bir insana ən böyük lənət “ocağın sönsün”, “soban tüstülənməsin” demək idi. Ailə ocağının oduna “od ata” deyilirdi. Bu atəşdə qədim türklərin ailəsi mənasını verən iki ruh yaşayır. Həm ataya, həm də ana soyuna dəyər verən bərabər hüquqa söykənən bir ailədir. Qədimtürk ailəsində xüsusi hüquqlar ata və ana üçün eynidir. Bu hüquqlar əslində “od ata” və “od ana”ya aiddir, ər və arvad bu hüquqlara vəkil yolu ilə sahib olacaqlar. Hakan və Hatun "Ay ata" və "Gün ana"nın vəkili və təmsilçisi olduqları üçün ictimai hüquqları özləri topladılar. Çünki qədimtürk inanclarına və adətlərinə görə "Ay əcdadı" və "Gün ana" kainatı; “Hakan” və “Hatun” da bəşəriyyətin kralı və kraliçası idilər. Bu səbəbdən hökumət tərəfindən verilən əmrlərdə "Hakan və Hatun sifariş verir" kimi elan edildi; elçilər hər ikisinin hüzurunda qəbul edildi. Ər və arvad bu hüquqlara müvəkkil tərəfindən sahib olardı [Z. Göyalp, Türk Etikası, s. 58-71.]

Qədim türklərdə əsas tək qadınla evlənməkdir. Çünki Türklərdə hər evlilikdən yeni bir ev, yeni bir ailə evi qurulur. Atasından və anasının əmla-

kından miras alaraq ayrı bir ev qurulardı. Qadın da özü bu yeni evə gələrdi. Bu səbəbdən türklərdə daxili təhlükəsizlik yoxdur. Çünki türklər əvvəllər bu nikahı xüsusi bir evliliklə edərdilər. Xüsusi toy yalnız “vilayətdən” gələn bir zadəgan qadınla olardı. Bu xüsusi toyla evlənən qadınlar “şahzadə” idi. Nəcib insan yalnız bir vilayətdən olan nəcib arvad ala bilərdi. Türk ailəsində həm ana, həm də ata soylarına əhəmiyyət verilir. Bu ikisi də ailənin həqiqi qanuni sahibləridir [Ziya Göyalp, Türk Etikası, s. 68-75.]

Qədim türklərdə subay bir qadınla evlənmə vacib olsa da, fəth dövründə, xüsusi bir evlilik olmadan alınan və “kuma” adlandırılan qadınlarla da evlənmələr vardı. Bu vəziyyətdə yalnız ilk qadın evin həqiqi sahibi və kişinin həyat yoldaşdır; o, arvad, anadır, övladları mirasdan bərabər hüquqlara malikdirlər. Digər tərəfdən ailəyə sonradan qoşulan “qum”lar, ilk qadının əmri ilə, “qanuni” xüsusiyyətlərə sahib, dini və qanuni yeri olmayan, övladları ana deyə bilməyən və yalnız xala deyə bilən, doğduğu uşağın miras payı az və heç bir şəkildə birinci qadının uşaqları ilə bərabər olmayan bir qadındır. Bu səbəbdən qadınlar, ehtiyac olmadığı təqdirdə bir qadının üstünə qum kimi girməzdilər.

Şəxsi əxlaq kişilərlə yanaşı qadınlardan da ismət, təmizlik və incəlik tələb edir. Çünki qadınlar üçün ciddi və ləyaqətli olmaq vacib bir vəzifədir. Cinsi əxlaqdakı əsas şey kişilər və qadınların incəliklərini, utanclarını, iffətlərini və həyəalarını qorumaqda güclü olmalı və güzəştə getməməlidirlər [Z. Göyalp, Türk Etikası, s. 53-56; Türkçülüyn əsasları, ss. 167-168.] Digər adət və vərdişlər dəyişə bilər. Əxlaqi davranışın daşıyıcıları olan insanların şəxsiyyət hüquqlarına heç kim toxunmamalıdır. Həm kişilər, həm də qadınlar bu hüquqların qorunmasına riayət etməlidirlər. Çünki hər iki şəxsiyyət qrupunun hüquqları müqəddəsdir.

İslam ailəsinin gətirdiyi yenilik, yalnız mirasda yeni hüquqların təmin edilməsi deyil. Eyni zamanda yalnız qadının boşanma zamanı əldə etdiyi “mehir (mehir)”, qadının istəmədiyi bir kişi ilə evlənməməsi, iffəti qorumaq əsasında kişinin ögey anası ilə evlənməsini qadağan etməsi və evlilik adlanan bəzi adətləri aradan qaldıraraq, bunun əvəzinə hər iki tərəfin sərbəst şəkildə irəli sürdüyü bir müqavilə olan evliliyə bir müqəddəslik verdi. İslam qadına bir çox haqq, hüquq qazandırmışdır. Bunlardan biri də qadının istəmədiyi birisi ilə evlənmək cəhdinin qarşısını almasıdır. Hz. Peyğəmbərimiz, bir qadının razılığı olmadan evliliyin baş verə bilməyəcəyini

bildirmişdi [İbn Səd, Təbəkət, VIII / 334; Buxari, Nikah, 41; Müslim, Nikah, 64-68.]

İslam dini, ailənin hüquqlar baxımından sağlam davamını qorumaq üçün kişilərə və qadınlara müəyyən hüquq və vəzifələr verir.[Hüsaməddin Erdem, Geç Osmanlı Düşüncəsində Etik, Konya, 1996, s. 211-223.] Evliliyin davamlılığını təmin etmək üçün müvəqqəti nikahı ləğv etdi və davamlılığı təmin etmək üçün bəzi ilkin tədbirləri tətbiq etdi. Evliliyin möhkəm təməlini yaratmaq üçün ilk növbədə ər-arvad arasında maddi və mənəvi bərabərlik (kufu) tələb olunurdu. Ekvivalentlik daha çox mənəvi yetkinlik və əxlaqla ortaya çıxır. Çünki ailə xoşbəxtliyi iki tərəfin mənəvi ahəngindən asılıdır. Əxlaqi və mənəvi bərabərlik vacib olsa da ər-arvad arasında yaş, fikir və bilik, ailə və millət, xasiyyət, xarakter, soy, yaxşı əxlaq, iffət, fəzilət, sağlamlıq və gözəllik baxımından bərabərlik mövcuddur. Çünki lazımsız bir ailənin dağılması, boşanma, Hz. Peyğəmbərin təbirincə desək, "pozğunluqların ən xoşagəlməzi" dir, lakin bu yola dözülməsə də, istənilməsə də, ehtiyac və öhdəliklər üzündən sərbəst buraxıldı.

Göktürklər fahişəliyin nə olduğunu bilmirdi. Evli qadına təcavüzün günahı ölüm idi. Əgər subay qız təcavüzə məruz qalarsa və gənc qız həmin şəxslə evlənməkdən imtina edirdisə, həmin şəxsə də ölüm hökmü verildi. Qədim türklərdə də örtüklə bağlı qəti bir qeyd yox idi. Qadının öz nüfuzu var idi. Qəbilədə və ailədə xüsusi bir yer tuturdu. Kişilər və qadınlar eyni hüquqlara sahib idilər. Kişi qadına dəyər verir və hörmət edirdi. Ata öldükdə oğul atasının arvadlarına qulluq etmək və həqiqi anası olmayanlarla evlənmək məcburiyyətində qalırdı. Eyni şey qardaş və bacı, əmi və qardaşı oğlu üçün də keçərli idi. Baba ölmədən əvvəl əmlakı paylayardı, qızlar mirasdan pay ala bilməzdilər. Şərqi Türküstan türkləri arasında qadın evlənəcəkdir şəxs seçməkdə qismən azadlığa sahib idi. Qadına evliliyin qiyməti olaraq "yetişməmişlik" adlı bir hədiyyə verilir. İqtisadi və qanuni azadlığına sahib idi; sərəncam vermək hüququ var idi; Qohumluq ana və ata tərəfindən paylaşılırdı.

Qədim türklər iffətə böyük dəyər verirlər. Ayzıt adlı doğum ilahəsi, doğacaq qadının köməyinə gəlir; Bir qadın əxlaqsız və pis olsaydı, ilahə heç vaxt köməyinə getməzdi [Mustafa Rahmi Balaban, Tarix boyunca Etika, İstanbul, 1949, s. 97.]

İslamdan əvvəlki türklər iffət, ismət və şərəf məsələsində digər Avro-

pa və ərəb ölkələrində olanlarla müqayisə olunmaz bir anlayışa sahib idilər. Adət və ənənələr bunun əsasında olmasına baxmayaraq, o günkü dinlər də böyük rol oynadı. Doğum tanrıçası Ayzıtın əxlaqsızların, buddistlərin, brahmanların, şamanların, atəşpərəstlərin və s. köməyinə getməməsi inam prinsipləri kimi inancların, insanların və qadınların fahişəlik bataqlığına düşməsinin qarşısını almaqda əhəmiyyətli bir rol oynadığı görülür.

Dünyanın müxtəlif millətləri arasında Türk qadınları bu gün ən şanslı qadınlardır. Buna baxmayaraq hüquq və dəyərləri hələ də arzuolunan səviyyədə deyil. Qadınları həqiqi şəxsiyyətləri ilə aparən, onları olduqları səviyyədən daha yaxşı bir səviyyəyə gətirən və iffət, ismət və şərəf haqqında həqiqi bir anlayış qəbul edərək səviyyələrini yüksəldən və layiq olduqları səviyyəyə gətirən İslam idi. Türk ailəsində evlilik müqəddəs və şərəf üçün uyğun bir şeydir; burada məqsəd qanuni yollarla insan sayını artırmaqdır.

Anadolu türklərində qadınlar qonaqlardan uzaqdurmur, gələrkən onları salamlayır və gedərkən onları hörmətlə ötürüdürlər. Aleaddin Artana bəyin arvadlarından biri Tağa Hatun Anadoluda yaşayırdı. Bu, çox səxavətli və fəzilətli bir qadın idi. Yanına gələnləri ayaq üstə salamlayır və gülər üzlə salam verirdi.

İslamdan sonrakı Türk cəmiyyətində qadınlar yüksək qəbul mərasimlərində iştirak edir, kişilərlə siyasi və hərbi görüşlərdə bərabər rol oynayırdılar. Qadınlar bəzi yaşayış məntəqələrinin və şəhərlərin hakimi ola bilirdilər.

İslamdan sonrakı Türkmənlər də dünyanın ən demokratik insanlarıdır. Onlarda bərabərlik prinsipi ən yüksək səviyyədə işləyirdi. Hər kişi "Tender", hər qadın "Hatun"dır. Türkmənlər özlərini "Oğuz Xan" dan çıxdıqlarını düşünürlər. Türkmənlər bərabərliyi sevən və ailə daxilində buna əhəmiyyət verən bir toplumdur. Bu bərabərlik anlayışı çoxqadınli evliliyə icazə vermir. Türkmənlərin çoxu subay bir qadınla evli olur və çoxsaylı evliliyi məqbul saymırlar. Çoxsaylı evliliyin qarşısını almaq üçün qızın mehri-ni çox yüksək tutdular. Bunun üçün qadının dəyəri yüksək olardı. Türkmən qadınları böyük bir azadlığa sahib idilər; torpaqları və sürüləri var idi. Türkmənlər arasında zəngin və kasıb hər kəs öz işini görür; Buna görə də türkmənlər xidmətçilərdən istifadə etmirdilər. Bu qadınlar fəvqəladə bacarıqlara sahib idilər; çox gözəl və incə bitmiş xalçalar, tikmə və s. [Z. Göyalp, Türk etikası, s. 115-119.]. Özbəklər də əsas cəhətdən nəcibliyə önəm verirdilər, amma türkmənlər qədər bərabərliklərinə sahib deyildilər; feodalizmin təsiri

altında qadın azadlığı qismən məhdudlaşdırıldı.

Sosial etika

Əsl türklər yaxşı insanlardır. "Özünüə etmək istəmədiklərinizi başqalarına etməyin" əmrini yerinə yetirirlər. Müsəlman, xristian və ya yəhudi olsun hər kəs üçün yaxşılıq istəyirlər. Müsəlmanları aldatmadıqları kimi, xristianları da aldatmırlar və heç cür oğurluğa yol verməzlər. Türklər arasında sələmçilik böyük bir günahdır. Türklər çox dindar, qayğıkeş, dinlərinə çox bağlı və bir xristiana dəyər verirlərsə, ondan müsəlman olmasını xahiş edirlər. Hökmdarlarına çox sadıqdirlər, ona hörmət və itaət edirlər. Türklərin hökmdarlarına itaət etmədikləri və xristianların tərəfinə keçdikləri görülməmişdir. Heç kimə sataşmırlar və şəhərdəki əsgərlər də daxil olmaqla qılınc daşımırlar, yalnız xəncərlərdən istifadə edirlər.

Vətən etikas

Hər millətin yer üzündə yerinə yetirdiyi tarixi və mədəni bir vəzifəsi vardır. Türk millətinin üzərinə götürdüyü vəzifə, əxlaqın ən yüksək fəzilətlərini gerçəklik sahəsinə çıxarmaq və ən qeyri-mümkün fədakarlıq və qəhrəmanlığın mümkün olduğunu sübut etməkdir [Z. Göyalp, Türkçülüynün əsasları, s. 173.] Belə bir vacib vəzifəni yerinə yetirmək üçün iki əsas elementə ehtiyac var. Bunlardan biri vətən, digəri bu əxlaqi fəaliyyətləri təmin edən dövlətdir.

Dövlət "cəmiyyətin dincliyini və xoşbəxtliyini təmin etmək, qanunlarını və azadlığını, şərəf və müqəddəsliyini şər qüvvələrin hücumlarından qorumaq üçün - bütün insanların qəyyumluğuna və vəkilliyinə sahib olan bir ədalət gücüdür" [Ali Seyyidi, Terbiye-i Ahlakiyye-i Medeniyye, İstanbul, 1329 R. s. 48.] Bu tərifdə deyildiyi kimi, dövlət sosial və mənəvi həyatın normal davam etməsi üçün bir zərurətdir. Eyni zamanda, insanların işlərinin ədalətli olması ən vacib dini vəzifələrdən biridir. Bu səbəbdən, vətəndaşlığı olmayan bir dinin davam etməsindən və yaşamasından danışmaq mümkün deyil. Çünki Allah yaxşılara, haram olan pislərə, zülmə məruz qalana kömək etmək, ədalət və cihad etmək üçün əmr etdi. Ömrələri izləmək, ədaləti təsbit etmək, zülmü ortadan qaldırmaq, xeyrxahlıq, xeyriyyəçilik və s. yaxşı keyfiyyətlərin yayılmasını təmin etmək də dövlətin vəzifələrindən biridir.

Sosial həyat üçün əvəzolunmaz olan dövlət həm də insanın həyatını, azadlıqlarını, hüquqlarını, qanunlarını, vicdanını və mülkünü qorumalıdır.

Dövlətin əxlaqla bir əlaqəsi olduğu və əxlaqın dövlətlə əlaqəsi olduğu şübhəsizdir. Əxlaqın dövlətlə əlaqəsi hər zaman ortaya çıxır. Dövlət əsasən qarşılıqlı vəzifə və məsuliyyət deməkdir. Hər vəzifə və məsuliyyətdən bəhs olunduğu yerdə əxlaqdan da bəhs olunur. Dövlətlə əlaqəli vəzifələrə "Dövlət etikası" deyilir. Əxlaq dövləti qoruduğu kimi, dövlət də əxlaqı qoruyur.

Dövlət və əxlaq demək olar ki, iç-içə və davamlı münasibətdədir. Bu səbəbdən dövlət əxlaqı yaşatmaq və qorumaq üçün lazımlı bir qurumdur.

Vətən əxlaqı qədim türklərdə çox güclü olub. Heç bir türk öz vilayətinə və əyalətinə canını və malını qurban verməkdən çəkinməzdi. Çünki vilayət Göy Tanrısının yer üzündəki kölgəsi idi. Əyalətin yaşadığı ölkəyə "yurd" və ya "ölkə" deyilirdi. Orhon yazılarında "vilayət" dövlət mənasında da istifadə olunur. Bundan əlavə, "vilayət" ölkəsi, vətəni, dövlət düzəni və s. kimi deməkdir [Muharrem Ergin, Orhon Abidələri, MEB. İstanbul, 1970, s. 98.] Türk hara gedirsə və nə demək istəyirsə, vətəninə unutmur. Çünki atalarının qəbri orada idi.

Qədimtürk anlayışında Oğuz türkləri türklərin ən inkişaf etmiş və nəcib hissəsini təşkil edirdi; Bu çərçivədə yer üzü bir Türk dövləti və Oğuz Kağan bütün insanların hökmdarı kimi qəbul edilirdi. Çünki onlara görə göy dövlətin çadırı, günəş isə Oğuz Xan dövlətinin bayrağı olacaqdı [Bahadddin Ögel, Türk Mifolojisi, İstanbul, 1971, I / 94-96.] Bu dövlətin məqsədi dünyada sülh və əmin-amanlıq yaratmaq idi. Bu səbəblə qurulan bütün dövlətlər özlərini Oğuz Xana bağlayırdılar və onun əmri ilə kifayətlənirdilər. Qədim türklərdə dövlətlə barışıq içində yaşamaq mənasını vilayət sözündə tapdığına görə, bu cəhd bütün dünyaya sülh və əmin-amanlıq gətirməyi məqsəd qoydu. "Vilayət" anlayışı, eyni zamanda qədim türklər üçün barışıq yaradan "barış dini" adlandırılı bilən dini bir sistemdir. Vilayətin simvolu olan Göy Tanrı barış tanrısıdır. "İlhan" həm də barış dininin yayıcısıdır.

Türklər İslamı qəbul etdikdən sonra viyalət yerinə "dövlət" sözünə üstünlük verildi. Dövlətin əsas məqsədi barışı təmin etməkdir. "Ədalət mülkiyyətin təməlidir" deyimində mülkiyyət dövlət mənasında istifadə olunur. Buna görə dövlət: "Bir millətin və ya müxtəlif qəbilələrdən olan bir qrup insanın şəxsi qanunlarını və xüsusiyyətlərini, digərləri ilə yanaşı, bir çox şərt və əmr altında qoruyarkən hamısını bir bədəndə birləşdirəcək və

xarici təcavüz halında belə ölkəni müdafiə edəcəksəngərləri hazırlamaq məcburiyyətində olan inzibati qüvvənin cəminə” verilmiş bir addır.

Türk cəmiyyəti, türk dövlət etikası baxımından iki fərqli dövr keçdi. Bunlardan biri də ilk türklərin Orta Asiya çöllərində tarix səhnəsinə çıxdıqları andan İslamı qəbul etdikləri X əsrin sonlarına qədərki dövrdür. Bu dövrdə bu millət hər cür xarici təsirlərdən uzaq durdu və şəxsiyyətlərini qorudu. Bu dövrə qədər qəbul etdikləri müxtəlif dinlər, mənəvi mənləklərinə İslam qədər təsir göstərməmişdir; Yenə də ətraflarındakı insanlarla qurduqları münasibətlər adət və ənənələrinə sadıq qalmağı əngəlləmədi.

Türklərin İslamı qəbul etməsindən sonratürk mədəniyyətinin əsasını təşkil edən din, adət və ənənələr kimi müxtəlif ünsürlərdə bəzi böyük dəyişikliklərin olması şübhəsizdir. Təbii ki, əsas dəyişikliklərdən biri əxlaqda baş verdi. Bu İslam əxlaqı Türklərə çatana qədər bir neçə mərhələdən keçdi, müxtəlif daxili və xarici təsirlərə məruz qaldı [Hüsəməddin Erdem, *Geç Osmanlı Düşüncəsində Etik*, Konya, 1996, s. 211-223.]

XX əsrin ikinci yarısına qədər İslam şəriətinə güvənir və bir çox siyasi və sosial qurum İslami adətlər daxilində mövcudluğunu davam etdirir. Bundan əlavə, yazıçılar əsərlərini yazarkən və problemlərini həll edərək hər zaman ayələri, hədisləri və İslam ağsaqqallarının həyatını əsas götürüdürlər.

Nəticə. Hər bir dövlətdə toplumun birliyini təmin etmək üçün mənəvi birliyin qurulması çox vacib bir məsələdir. Bununla birlikdə, bir cəmiyyətdə dini, milli, siyasi, inzibati və iqtisadi etikanın birləşdirilməsi lazımdır. Belə bir əxlaqi birlik nəticəsində, təhsil nə edirsə, zabiti, ordusu və donanması da bunu edəcəkdir. Nəhayət, dinin, əxlaqın, millətin, hökumətin və dövlətin birliyi və bütövlüyü meydana gələcək. Birlik və bu məsələlər üçün bir çox vasitə axtarmaq İslam əxlaqının ən tipik xüsusiyyətlərindən biridir. Bu səbəbdən İslam Əxlaqı, müxtəlif alternativlər təklif edərək fərdi və fəlsəfi əxlaq nəzəriyyələrinin birtərəfli dilemmalarından qurtuldu və onun əsas prinsiplərinə əməl edildiyi zaman problemləri birlik və bütövlüklə həll etməyi bacardı. Çünki qədim türklərdə və Osmanlı türklərində əxlaq dövlət binasının inşa edildiyi əsas təməldir. Başqa sözlə, dövlətin yaşaması əxlaqın davamlı olması ilə birbaşa mütənasibdir. 900 illik Türk-İslam hökmranlığında bunu açıq şəkildə görmək mümkündür.

Ədəbiyyat:

1. Göyalp Z., Türkçülüyn əsasları, 1000 TE No 21, İstanbul, 1970, s. 151.
2. Erdem H., Türklər, Cild 5, s. 569-582
3. Göyalp Z., Türk Etikas, İstanbul, 1992, s. 35.
4. Farrère C., Türklərin Ruhani Gücü, T. 1001 TE No. 10, s. 24
5. Qurani-Kərim. Əl-İsra 17/70
6. Şeşen R., Cahiz, xilafət ordusunun əfsanələri və türklərin fəzilətləri, Ankara, 1967, s. 68.
7. Serrano M., Türkiyənin Dörd İli 1552-1556, T. 1001 TA No. 18, s. 144.
8. Səd İbn, Təbəkət, VIII / 334; Buxari, Nikah, 41; Müslim, Nikah, s. 64-68.
9. Erdem H., Geç Osmanlı Düşüncəsində Etik, Konya, 1996, s. 211-223.
10. Rahmi M.B., Tarix boyunca Etika, İstanbul, 1949, s. 97
11. Seyyidi A., Terbiye-i Ahlakıyye-i Medeniyye, İstanbul, 1329 R. s. 48.
12. Ergin M., Orhon Abidələri, MEB. İstanbul, 1970, s. 98
13. Ögel B., Türk Mifolojisi, İstanbul, 1971, I / 94-96.

References:

1. Gökalp Z., Türkçülüğün Esasları, 1000 T. E. No 21, İstanbul, 1970, s. 151.
2. Erdem H., Türklər, Cild 5, s. 569-582
3. Gökalp Z., Türk Ahlakı, İstanbul, 1992, s. 35.
4. Farrère C., Türklərin Manevî Gücü, T. 1001 T. E. No. 10, s. 22;
5. el-İsrâ 17/70.
6. Şeşen R., Cahiz, Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklərin Fazilətləri, Ankara, 1967, s. 68.
7. Serrano M.Y., Sanz, Türkiyə'nin Dört Yılı 1552-1556, T. 1001 T. E. No 18, s. 144.
8. Sa'd İbni, Tabakât, VIII/334; Buhari, Nikah, 41; Müslim, Nikah, 64-68.
9. Erdem H., Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak, Konya, 1996, s.211- 223.

10. Rahmi M.B., Tarih Boyunca Ahlak, İstanbul, 1949, s. 97.
11. Seyyidî A., Terbiye-i Ahlâkiyye-i Medeniyye, İstanbul, 1329 R. s. 48.
12. Ergin M., Orhon Abideleri, MEB. İstanbul, 1970, s. 98.
13. Ögel B., Türk Mitolojisi, İstanbul, 1971, I/94-96.

Asya Humayaq qızı Əhmədova

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu
baş laborant

Ünvan: AZ 1073, Bakı, Azərbaycan, H.Cavid pr. 115

Tel: +994557942944

email: asyahmed75@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3449-0832>

İSRAFÇILIQ İSLAMDA ETİK PROBLEM KİMİ

Xülasə

İslamda israf ümumi rifaha xidmət edən resursların ölçüb-biçmədən, hədsiz tükədməsidir və günah hesab olunur. İsfraf həm maddi (pul və əmlak), həm də mənəvi (məsələn, zamanın boş yerə sərf olunması) ola bilər. İsfrafçılıq edən adam islamda müsrif adlanır.

Quran insanların maddi ehtiyaclarının ödənməsini vacib hesab edir. Amma bu işə diqqətlə yanaşmağı və insanın özünə hesab verməsini istəyir.

İslamda maddi israf deyəndə ilk növbədə:

- Su, elektrik enerjisinin ölçüsüz sərfi;
- Haram hesab olunan (spirtli içki və s.) məhsulların miqdarından asılı olmayaraq istifadəsi;
- əşyalarla kobud, diqqətsiz davranış nəticəsində onların tez sıradan çıxması;
- çoxlu ərzağın zay edildiyi böyük ziyafətlərin keçirilməsi;
- bir əşyaya dəyərindən artıq maddi vəsaitin ödənməsi və s. nəzərdə tutulur. İslam hətta yaxşı niyyətlə çoxlu resurs sərfini doğru hesab etmir.

İslamda mənəvi israf inam, Allaha xidmət, əxlaq və hüquq sahələrinə aiddir. Mənəvi israfın növlərindən biri də zamanın boş yerə sərfidir. Mənasız söhbətlər, çoxlu film, serial izləmək, kompyuter oyunları mənəvi israf hesab olunur.

İnamda mənəvi israfın başqa formaları “ilahi buyruqların” danılması, inamla bağlı yalan və dedi-qodular və xüsusən də şirkdir (tək Allaha şirik qoşmaq).

Allaha xidmətdə israf namaz kimi insanın Allah qarşısında borcları

natamam və ya könülsüz yerinə yetirməsidir.

Əxlaqda israf mənəvi çatışmazlıqlar, naşükürlük kimi davranışlardır. Əxlaqda israf şərfli yaşamaq imkanını əldən qaçıрмаqdır.

Quranda insan hüquqlarına böyük önəm verilir və cəmiyyətdə onlara ədalətsiz münasibət (hüquqda) israf adlanır. Quranda hökmdarın öz təbəələ-rini sıxışdırması, insan öldürmək, intiqam almaqda çox uzağa getmək, ye-timlərin əmlakına yiyələnmək də israf hesab olunur.

Məqalənin məqsədi etik davranışın din nöqteyi-nəzərindən necə əsas-landırılmasını araşdırmaqdır.

Tədqiqatın məqsədinə uyğun olaraq aşağıdakı *vəzifələr* müəyyənleş-dirilir:

İsrafçılığın nə olduğunu və hansı davranışların israfçılığa səbəb ol-masını araşdırmaq; İsrafçılığın insanların həyatına maddi və mənəvi baxım-dan mənfi təsirlərini araşdırmaq; İsrafçılıqdan yayınma yollarını müəyyən-ləşdirmək.

Tədqiqat metodları və metodologiyası. Tədqiqat sistem yanaşma və müqayisəli təhlil metodlarına əsaslanaraq aparılmışdır.

Problemin araşdırılma dərəcəsi. Mövzu araşdırılarkən “Qurani-Kə-rim”in müxtəlif ayələrinə və müxtəlif hədislərə müraciət edilmiş, bir sıra yerli və xarici mütəfəkkirlərin fikirləri nəzərdən keçirilmiş və onlardan bə-zilərinə istinadlar edilmişdir. İsrafçılığın sosial-mədəni dəyərlərə təsiri və 1-11 mövzu ilə bağlı internet səhifələrində mövcud olan materiallar da diqqət-lə izlənilmişdir.

Elmi yenilik. Məqələdə islamda və fəlsəfi düşüncədə konkret olaraq “israfçılıq nədir?” sualının cavabı araşdırılmış və israfçılığa yol verməmə-yin yolları axtarılıb oxucuya təqdim olunmuşdur. Bu baxımdan məqalənin mövzusu, öz yeniliyi və əhəmiyyəti ilə seçilir. Etik qaydaların dini baxım-dan tədqiqi dindar olmayan şəxslərdə müsəlmanlıq haqqında təsəvvür yaratmaq cəhətdən də diqqətəlayiqdir.

Nəticələr. İsrafın baş verməməsi üçün onu doğuran səbəblər araşdırı-lır və bu səbəbləri aradan qaldırmaq yollarına nəzər salınır. İsrafın əsas sə-bəbi kimi eys-ışrətə və dəbdəbəli yaşayışa meyllilik və hətta riya və göstəriş etmək gösrərilir. Digər səbəb də odur ki, bəzən insan israf edərkən bunun israf olduğunu bilmir və hətta bunu cömərdlik, əliaçıqlıq, səxavətlilik zənn edir. İslamda önəm verməmək də israfçılığa gətirən əsas səbəblərdən sayıla

bilər. Hətta zəiflik və tənbəllik, utanıb-sızılmaq kimi davranışlar da bəzən israfçılığa yol açan səbəblərdən ola bilər. İslama görə, maliyyə rifahının əsas mənbəyi məhz qənaətcil olmaqdır. Nə qədər pul qazanmaq qədər onu düzgün xərcləmək də önəmlidir.

Açar sözlər: islamda israf, qənaət, etik davranış, xeyir, şər.

УДК-179.9

Ася Хумайяг гызы Ахмедова

Институт Философии и Социологии НАНА

с.л.

Адрес: Баку, Азербайджан, пр. Г.Джавида 115

Тел: +994557942944

Эл. адрес:asyahmed75@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3449-0832>

РАСТОЧИТЕЛЬНОСТЬ В ИСЛАМЕ КАК ЭТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

Резюме

В исламе расточительство, считающееся грехом, - это несправедливое и чрезмерное использование ресурсов, служащих общему благу. Расточительство может быть как материальным (деньги и имущество), так и моральным (например, напрасная трата времени). Расточительный человек в исламе называется растратчиком.

Коран считает важным удовлетворение материальных потребностей людей. Однако, он требует от человека внимательного подхода и самоотчета в этом деле.

Когда в исламе речь идет о материальном расточительстве, имеется в виду, прежде всего:

чрезмерное потребление воды и электричества; употребление, независимо от количества, запрещенного (алкоголь и т.д.) или склонность к запрещенному (азартные игры и т.д.); грубое, неосторожное обращение с предметами, ведущее к их скорому повреждению;

проведение больших торжеств, на которых множество продуктов превращается в отходы.

Имеются в виду и расходы в оплате в размере цены более чем одного товара и т. д. Расходование излишних ресурсов даже в благих целях не считается правильным в исламе.

В исламе моральная расточительность допустима в отношении веры, служения Богу, сфер нравственности и права. Один из видов порицаемой моральной расточительности - это трата времени. Бессмысленные разговоры, просмотр множества фильмов, сериалов, чрезмерное увлечение компьютерными играми считается моральным расточительством.

Другие формы духовной растраты в вере - это отрицание «божественных заповедей», ложь и сплетни по поводу веры, и особенно многобожие (придание единому Аллаху сотоварищей).

Излишество в служении Богу, например, в молитве, - это неполное выполнение человеком своих обязательств перед Богом.

Излишества в морали расцениваются как нравственный недостаток, акт неблагодарности. Излишества в морали - означают упущение возможности жить достойно.

Коран придает большое значение правам человека; несправедливое (с точки зрения права) отношение к нему в обществе называется расточительством. В Коране считается излишеством стремление правителя угнетать своих подданных, убивать людей, заходить слишком далеко в мести и отбирать собственность сирот.

Цель статьи - изучить, насколько этическое поведение обосновано с религиозной точки зрения.

Исходя из цели исследования, определены следующие задачи: исследовать, что такое расточительство и какое поведение ведет к нему; исследовать негативные материальные и духовные последствия расточительства для жизни людей; определить пути уклонения от расточительства.

Методы и методология исследования. Исследование проведено на основе методов системного подхода и сравнительного анализа.

Степень изученности проблемы. При изучении предмета использованы различные аяты и хадисы Священного Корана, учтены мысли ряда отечественных и зарубежных мыслителей, некоторые из них процитированы в статье. При исследовании влияния расточитель-

ства на социально-культурные ценности были также тщательно изучено мнение других ученых в материалах доступных по этой теме на веб-сайтах.

Научная новизна. В статье исследуется конкретный вопрос: что такое расточительство в исламской и философской мысли? Проанализирован ответ на этот вопрос, найдены и представлены читателю способы предотвращения расточительства. С этой точки зрения тема статьи отличается новизной и актуальностью. Изучение этических правил с религиозной точки зрения заслуживает внимания в связи с формированием представлений об исламе у неверующих.

Выводы. В целях предотвращения расточительства исследуются причины порождения и рассматриваются способы его устранения. Показано, что в качестве основной причины расточительности выступает склонность к роскоши, излишествам и даже лицемерию в наставлениях. Другая причина заключена в том, что иногда, когда человек занят расточительством, он не знает, что это бесполезная трата, и даже думает, что это щедрость. В исламе невежество также является одной из основных причин расточительства. Даже такое поведение, как слабость, лень и застенчивость, иногда могут вести к расточительности. Согласно исламу, главным источником финансового благополучия должна быть бережливость. Чем больше денег зарабатывается, тем важнее их потратить разумно.

Ключевые слова: расточительство в исламе, бережливость, этическое поведение, добро, зло.

Asya Akhmedova

Institute of Philosophy and Sociology of ANAS

Senior Specialist

Address: AZ 1073, H.Javid ave 115

Tel: +994557942944

Email: asyahmed75@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3449-0832>

WASTING IN ISLAM AS AN ETHICAL PROBLEM

Abstract

The wastefulness is regarded as a sin in Islam and it is unjust and excessive using of resources designed to public welfare. The wastefulness can be material (money and possessions) or moral (e.g. wasting time). Wasteful man is called a waster in Islam.

The Quran considers it important to satisfy people's material needs. However, it demands careful approach and self-report from a man in this case.

When Islam speaks of material wastefulness, it is meant first of all:
excessive water and electricity consumption;
consumption of banned substances (alcohol, etc.), regardless of quantity, or inclination to banned activities (gambling games, etc.);
rough, careless use of goods causing their rapid damage;
arranging great feasts where many food products are turned into waste;

One means also amount of payment at the rate of price of more than one article, etc.

Spending of a great deal of resources even for the best of reasons is not regarded as correct in Islam.

In Islam, moral wastefulness is admissible in respect of faith, service of God, moral and legislative spheres. One of the types of disapproved moral wastefulness is waste of time. Meaningless talks, watching a lot of films and serials, computer games addiction are regarded as a moral wastefulness.

Other forms of spiritual waste in faith are denial of "divine laws", falsehood and gossips about faith and especially polytheism (ascribing partners to One Allah)

The uncompleted or indifferent performance of duties to God is like a superfluous prayer to God.

Superfluities in morals are understood as a negative moral trait, an act of ingratitude. Superfluities in morals mean missing opportunity to live properly.

The Quran attaches great importance to human rights, and unjust attitude toward man (from the viewpoint of law) is called the wastefulness in the society. In the Quran, it is regarded as a wastefulness for a ruler to oppress his subjects, to kill people, to go too far in revenge and to take possession of orphans' ownership.

The purpose of the research is to study how much ethical behavior is reasonable from religious point of view.

Based on the purpose of the research, the following *tasks* are determined:

to examine what the wastefulness is and what behavior leads to it;

to study negative material and spiritual consequence of the wastefulness for human life;

to find the ways to elude the wastefulness.

Research methods and methodology. The research is carried out on the basis of system approach and methods of comparative analysis.

The degree of research of the problem. While studying the subject of research, various ayats and Hadiths of the Holy Quran are used, the thoughts of a number of domestic and foreign thinkers are taken into consideration, some of which are cited in the article. While examining the influence of wastefulness upon social and cultural values, other scholars' opinions on the topic available on websites have been thoroughly analyzed as well.

Scientific novelty. The article examines a concrete question: "What is the wastefulness in Islamic and philosophical thought?" The author has analyzed the answer to this question, found and presented methods of preventing the wastefulness to the readers. From this point of view the topic of the article is distinguished by novelty and topicality. Studying ethical regula-

tions from religious standpoint is noteworthy in connection with forming ideas of Islam among the unbelievers.

Conclusions. In order to prevent the wastefulness, its sources and methods of elimination are studied in the article. It is shown that tendency towards luxury, superfluities and even hypocrisy in admonitions are main causes of the wastefulness. Another cause is that sometimes, a person being engaged in the wastefulness, does not know that this is a useless waste and even considers this to be a generosity. In Islam, ignorance is also one of the main causes of wastefulness. Even such behavior as weakness, laziness and shamefacedness can sometimes lead to the wastefulness. According to Islam, prudence must be the main source of financial welfare. The more money people gain, the more important is its reasonable spending.

Keywords: Keywords: wastefulness in Islam, thrift, ethical conduct, good, evil

Giriş

Təəssüf hissi ilə qeyd edək ki, dünyamız nə qədər inkişaf etsə də cəmiyyətimizin müxtəlif sahələrində müxtəlif problemlər hələ də hər zaman özünü biruzə verməkdədir. Bu problemlərin bir çoxu bəzi dövlətlərin, cəmiyyətlərin, təşkilatların, qurupların və sairələrin bir-birlərinə qarşı apardığı anti-təbliğatların nəticəsində təzahür edir. Elə problemlər də var ki, onlar sadəcə insanların davranış tərzləri səbəbindən meydana gəlir. Əxlaq və davranışın tədqiqi ilə məşğul olan Etika elminə verilən təriflərdən biri belədir: "Etika fəlsəfədə həm başqalarına, həm də özümüzmə münasibətdə necə hərəkət etməyimizi sistemli şəkildə tədqiq etmək, həmçinin hansı şeylər, insanların hansı xarakter xüsusiyyətləri və ya tipləri – yaxşı, müsbət qiymətə və fəxr edilməyə, hansıların - pis, məzəmmət və ittiham edilməyə layiq olmasını tədqiq etməkdir" [Y.Rüstəmov, 2007, s.459]. Etikaya məhz piş, məzəmmət edilməyə layiq insani xüsusiyyətlərin tədqiq edilməsinə yönəlik istiqamətdən yanaşdıqda israfçılıqdan bəhs olunması yerinə düşər.

"İsrafçılıq etik problem kimi" adlı məqalədə Allahın bizə bəxş etdiyi maddi nemətlərin müasir cəmiyyətimizin hansı sahələrində daha çox israf olunduğu, davranış və hərəkətlərimizdə harda və necə israfçılığa yol verdiyimiz araşdırılır. Məqalədə xüsusilə də insanların mövzu ilə bağlı dini bilik-

lərinin formalaşmasına diqqət yetirilir, eləcə də filosofların, mütəfəkkirlərin bu mövzuda dəyərli fikir və məsləhətləri araşdırılır. Bu baxımdan da məqalə oxuculara öz davranışlarında israfçılığa yol verməmək üçün yardımçı ola biləcək bir material hesab oluna bilər. Bildiyimiz kimi, Azərbaycanda istər islamçılıq, istərsə də etika üzrə müxtəlif elmi tədqiqat işləri mövcuddur. Belə mövzular müstəqillik dövründə daha geniş işlənmiş və millətimiz üçün xas olan milli adət-ənənələrin araşdırılması zamanında da ortaya qoyulmuşdur. Əlbəttə, bu sahədə olan boşluğu doldurmaq baxımından bu tipli işlərin aktuallığı heç bir şübhə doğurmur. Lakin ortaya qoyulan digər elmi işlərdən fərqli olaraq “İsrafçılıq etik problem kimi” adlı məqalə islamçılıqda və fəlsəfi düşüncədə konkret olaraq “israfçılıq nədir?” sualının cavabını araşdırmış və israfçılığa yol verməməyin yolları axtarılıb oxucuya təqdim olmuşdur. Bu baxımdan məqalənin mövzusu, öz yeniliyi və əhəmiyyəti ilə seçilir. Tədqiqata cəlb edilən mövzu daha çox Quran ayələrinə və Peyğəmbərimizin (s) hədislərinə əsaslanır. Etik qaydaların dini baxımdan tədqiqi dindar olmayan şəxslərdə islamçılıq haqqında təsəvvür yaratmaq cəhətdən də diqqətəlayiqdir. Buna görə də məqalə həm islamşünaslıq üçün, həm də ümumazərbaycan mənəvi mədəniyyəti üçün də dəyərli sayıla bilər. Beləliklə, məqalədə Azərbaycanda ilk dəfə olaraq israfçılıqla bağlı dini və fəlsəfi fikirlər qarşılıqlı şəkildə araşdırılır, israfın insanların yaşayışına mənfi təsiri və gətirdiyi ziyan, bunun əksinə olaraq qənaətin üstünlüyü və insanlara bəxş etdiyi xeyir elmi cəhətdən də müəyyənləşdirilir.

İsraf nədir və israfçılar kimlərdir.

İsraf sözü ərəb dilindən tərcümədə hədsiz dərəcədə istifadə etmək, ehtiyacdan artıq xərcləmək və həddi aşmaq mənalarını verir. Dini termin kimi isə halal və qanuni yollarla əldə edilmiş pul və sərvətdən lazımi qədərdən çox, əbəs yerə istifadə etmək anlamına gəlir. Yəni qısa desək israf lüzumsuz istehlak və necə gəldi xərcləməkdir. Dəyərsiz bir məqsəd üçün artıq mal xərcləmək, xərcləmədə həddi aşmaq, lazımlı yerdə lazım olandan artıq xərcləmək də israf sayılır. Yeyəcək və geyəcəklərdə həddini aşmaq, dünyaya sevgidə həddini aşmaq, hədiyyə verməkdə həddini aşmaq - bütün bunlar israfın nümunələridir. Boş yerə axıdılan su, yandırılan elektrik də israfdır. Hər hansı bir şeydən lazımsız yerə həddən artıq istifadə etdikdə digər yerdə onun çatışmamazlığına səbəb oluruq. Məsələn, həyat üçün vacib olan sudan istifadə zamanı israfçılığa yol verildikdə hardasa bir canlımın – istər insan,

istər heyvan, istərsə də bitkinin susuzluqdan əziyyət çəkməsinə və bəlkə də məhvinə səbəb oluruq. İsrafın miqdarı nə qədər olursa olsun zərəri böyükdür. Kiçik zənn edilən şeylər yan-yana gəldiyi vaxt böyük rəqəmlər, dəyərlər ortaya çıxır. Yəqin çox az adam tapılar ki, “dama-dama göl olar” atalar sözünü bilməmiş olsun. Hesablamalara görə dəqiqədə on damcı düşən bir krandan ayda 170 litr su axır. Dünyanın bir çox yerində, eləcə də ölkəmizdə də bəzi yerlərdə içməli su çatışmamazlığı barədə də yəqin ki, çox az adam bilməmiş olar.

Müasir dövrdə gündəlik həyatımızda ən çox işıq, qaz və sudan istifadə zamanı israfçılığa yol veririk. Bundan əlavə ərzaq, geyim, məişət tullantıları və s. israfçılığın daha çox yol verildiyi istiqamətlərdir. Qida məhsullarından dəyərindən çox və düzgün olmayan istifadə qaydaları israfçılığa yol açan əsas amil sayıla bilər. Bu amillər əslində maddi olaraq bizim özümü zərbə vurur. U.Şekspir yazırdı ki: “İsrafçılığın ömrü pulun qurtardığı ana qədərdir”. Sokrat isə deyirdi ki: “Bu günün israfçısı sabahın dilənçisidir” [<https://nkpi.az. qənaət-israf>].

Səməvi dinlərin hamısında Allah pis bir əxlaq olan israfı qadağan etmişdir. Halal yollarla işləyib, ruzi qazanmağı buyuran İslam dini israfı və lüzumsuz yerə pul xərcləməyi Quran və hədislərin dili ilə bəyənilməyən bir əməl kimi göstərmişdir. Dinimizin boşu, əbəsi, haramı, israfı qadağan etməsinin əsasında insanların səadəti, ədaləti və bütün rifahı dayanır. İslam israfı qadağan etməklə xüsusi mülkiyyət haqqına bir hədd qoymuş və sərvət kimin olursa olsun, onda cəmiyyətin haqqı olduğu prinsipini qəbul edərək, israfçılıqla bu haqqın yox edilməsinə mane olmaq istəmişdir.

İslamda israf o qədər çirkin bir əməl sayılır ki, müsəlmanların müqəddəs kitabı olan “Qurani-Kərim”də Allah israf edənləri sevmədiyini elan edir. Bu barədə Quranın bir ayəsində buyurulur: “Ey Adəm oğulları! Hər bir ibadət vaxtı (namaz qılarkən, məscidə gedərkən və ya təvaf edərkən) gözəl libaslarınızı geyin, yeyin-için, lakin israf etməyin, çünki (Allah) israf edənləri sevməz!” [“Qurani-Kərim”, 2008, s.141]. “Qurani-Kərim”in başqa ayəsində isə belə buyurulur: “Yer üzünə sərilmiş və sərilməmiş bağ-bağatı (bostanları və bağları), dadları müxtəlif xurmanı və taxılı, bir-birinə həm bənzəyən, həm də bənzəməyən zeytunu və narı yaradan Odur. (Onların hər biri) bar verdiyi zaman barından yeyin, yığım günü haqqını (zəkatını, sədəqəsini) ödəyin, lakin israf etməyin. (Allah) israf edənləri sevməz!” [“Qura-

ni-Kərim”, 2008, s.135]. İsrafın haram olduğunu göstərən bu ayələrin sonundakı “Allah israf edənləri sevməz” ifadəsi müsəlmanlar üçün önəmli bir xəbərdarlıqdır. Təbii ki, Allahın sevimli bəndəsi olmağa çalışan hər bir müsəlman bu xəbərdarlığa biganə qalmamalıdır.

Müqəddəs kitabın digər bir ayəsində israfçılıq şeytanla yaxınlıq kimi göstərilir və bildirilir ki, israf edən, mal tələf edən, sərvəti bada verənlər israfçılardır və israfçılar da şeytanların qardaşlarıdır. Həmən ayə belədir: “*Qohum-əqrəbaya da, miskinə də, (pulu qurtarıb yolda qalan) müsafirə də haqqını ver. Eyni zamanda (mal-dövlətini əbəs yerə) sağa-sola da səpələmə!* *Həqiqətən, (malını əbəs yerə) sağa-sola səpələyənlər şeytanların qardaşlarıdır. Şeytan isə Rəbbinə qarşı nankordur!*” [“Qurani-Kərim”, 2008, s. 267]

Ümumiyyətlə dində varlı-yoxsul fərqi olmadan israf bütün insanlara qadağandır. Həzrət Peyğəmbərimiz (s) hədislərdə də israf məsələsinə geniş yer vermişdir. Hədisi-şəriflərin birində Peyğəmbərimiz (s) Allahın lütf etdiyi nemətlərin düzgün istifadəsi haqqında buyurur: “*Bir çay kənarında da olsan, dəstəmaz alanda yenə israf etmə*” [www.meneviyyat.az > israf və qənaət].

İstər dini baxımdan, istərsə də etik baxımdan israfçılıq bir əxlaq pozuntusu kimi qəbul olunur. Belə ki, ümumiyyətlə götürdükdə hər şeyin artığı zərəlidir. Hətta bədənə faydalı olmayan şeylərin yeyilməsi də israf sayılır. Hədislərin birində deyilir: “*Hər meyl etdiyini şeyi yemək də israfdır*” [http://deyerler.org/102439-dsrafgdldq-barj dj.html]. Bu hədis belə izah olunur ki, həqiqətdə ehtiyacı olmadığı halda, yalnız nəfsinin həvəsinə qapılaraq - yalançı bir iştaha ilə - gördüyü hər şeyi yemək, israfdır [https://www.gozelislam.com > İsraf etmək və Qənaət]. Nəfsin hər arzusunu yerinə yetirmək üçün, müxtəlif yeməkləri mədəyə doldurmağın çox vaxt mədəyə, bədənə fayda deyil, zərər gətirdiyi artıq hamıya məlumdur. Böyük şairimiz Nizamı Gəncəvi də bu barədə deyirdi: “*Bir inci saflığı varsa da suda, artıq içiləndə dərd verir su da*” [https://az.wikisource.org > wiki > **Leyli və Məcnun**].

Peyğəmbərimiz (s) buyurur ki: “*İsrafçının dörd nişanəsi var: batil işlərlə öyünər, ona aid olmayan şeyi yeyər, xeyirli işlərə meylsiz olar və ona xeyir verməyən şəxsi inkar edər*” [https://www.gozelislam.com > İsraf etmək və Qənaət]. İmam Sadiq isə bildirir ki: “*İsrafçının üç nişanəsi var: şə-*

ninə uyğun olmayan şey alır, geyinir və yeyir” [<http://deyerler.org/102439-dsrafgldq-barjdj.html>].

İmam Əli bir hədisdə “Vay olsun israfçıya. Vücudunun faydasından, həyatının dərkindən necə də uzaqdır” [<http://deyerler.org/102439-dsrafgldq-barjdj.html>] - söyləyir. Başqa bir hədisdə isə: “O kəsin ki, sərvəti var, fəsad edir. Həqiqətən israf odur ki, sərvəti qeyri-mənasında xərcləyəsən. Bu cür yersiz xərcləmə sərvət sahibinin adını insanlar arasında ucaldar, Allah yanında isə alçaldr” [<http://deyerler.org/102439-dsrafgldq-barjdj.html>] - deyir.

Müasir dövrümüzdə biz insanların qiymətini bilmədən israf etdiyi əsas nemətlərdən biri də zamandır. Bir hədisdə Peyğəmbərimiz (s) belə buyurur: “*İnsanların çoxu iki böyük nemətin qiymətini bilmir: sağlamlıq və boş vaxtın*” [www.meneviyyat.az › israf və qənaət].

Dini dünyagörüşə əsasən sağlamlıq Allahın insana bir lütfü, iltifatıdır. Zaman isə insana verilən bir nemətdir. Sağlamlığa diqqət etməmək, vaxtı boş yerə xərcləmək israfdır və dinə görə bunun hesabı soruşulacaqdır.

Müasir zamanda vaxtı tənzimləmək heç də asan məsələ deyil. Vaxt pul kimidir. İsfafçılıq edərək boşa xərclədikdə ona ehtiyacımız olan zaman çətin vəziyyətdə qalmalı olur. Vaxtı tənzimləmək bacarığı bizim necə insan olduğumuz barədə çox şey deyir. Saatlarla əlimizdə telefon və ya planşet zamanın necə keçdiyini hiss etmirik. Başımız açılarda isə itirdiyimiz vaxta görə çox vaxt özümüzü günahkar sayırıq. Belə məqamlarda özümüzün özümüzə “yox” demsi elə də asan olmur. Ancaq həm öz həyatımız və sağlamlığımız baxımından, həm də cəmiyyətə daha yararlı olmaq baxımından bəzi şeylərə “yox” deməyi öyrənmək lazımdır. Bəzən biz belə güman edirik ki, vaxtı tənzimləmək bizi çərçivəyə salır, azadlığımızı əlimizdən alır. Lakin vaxtı tənzimləməyi öyrəndikdə görürük ki, bu bizi məhdudlaşdırmır, əksinə daha çox azadlıq verir. J.Dyuş yazır ki: “Heç nəyin və heç kəsin köləsi olmaq istəmirsənsə, qənaətçil ol” [<https://nkpi.az>. qənaət-israf]. Şübhəsiz ki, zaman da buna aiddir.

Hər bir insan dünyada müxtəlif şəkillərdə imtahan olunur. Kasıblar səbir, iffət və izzətlə, varlılar isə mal-mülk və sərvət kimi nemətlərlə imtahan olunur. Uca Allah “Qurani-Kərim”də bütün canlıların ruzisini verəcəyini vəd edir: “*Yer üzündə yaşayan elə bir canlı yoxdur ki, Allah onun ruzisini verməsin*” [“Qurani-Kərim”, 2008, s. 206]. Ancaq hamının maddi vəziyyəti

yəti eyni deyil. Müəyyən hikmətlərə görə, ruzi insanlar arasında müxtəlif bölünmüş, kiminə az, kiminə çox verilmişdir.

İnsan qazancını artırmaq üçün çalışsa, əlindən gələni edə bilər. İslamda da buna hər hansı məhdudiyət qoyulmayıb. Əksinə təşviq edilir. Bu nöqtəyi-nəzərdən maddi imkanı yaxşı olanların imkanlarına uyğun həyat yaşaması israf sayılmır. İnsanlar öz geyim-kecimlərinə maddi durumlarına uyğun olaraq diqqət edirlər. Maddi imkanı yaxşı olan bir adamın keyfiyyətli paltar geyinməyə çalışması əlbəttə ki, təbiidir. Bundan əlavə imkanı olanların nemətin şükrünü etmək üçün müxtəlif ləziz təamlardan dadması da israf sayılmır. Ancaq bütün bunları edərkən həddi aşmamaq lazımdır. Burada əsas məsələ maddi imkanları həyatın qayəsi və məqsədi halına gətirməməkdir. Əsas məsələ məkan və zamana uyğun olaraq, israfa yol vermədən orta səviyyəni gözləməkdir. Bu mövzu ilə əlaqədar Peyğəmbərimiz də “İsraf etmədən, qürur və təkəbbürə qapılmadan yeyin, için, geyinin və sədəqə verin” [<https://www.gozelislam.com> › İsraf etmək və Qənaət] – söyləyir.

İslam alimi Abdullah ibn Abbas insanların israfa girməmək və təkəbbür etməmək şərti ilə Allahın verdiyi nemətlərdən gözəl şəkildə istifadə edə biləcəyini bildirir. O: “*İki şey, yəni israf və təkəbbür səni yoldan çıxarıb xə-taya sövq etmədiyi müddətcə istədiyini ye və geyin*” – deyir [<https://www.gozelislam.com> › İsraf etmək və Qənaət].

İslama görə, israfın zərəri sadəcə, bu dünyada bürüzə vermir. Dini-miz “Varlıyam, istədiyim kimi xərcləyəyəm” anlayışı ilə deyil, “Bu nemətlərin hesabını axirətdə verə biləcəyəmmi?!” düşüncəsi və qayıqısı ilə yaşamaq lazım olduğunu bildirir. Peyğəmbərimiz hədisi-şərifdə insanın ona lütf edilən bütün nemət və imkanların hesabını verəcəyini bildirmiş, ömrünü və sərvətini yaxşı qiymətləndirməyənlərdən qiyamət günündə bunların hesabının soruşulacağı haqqında belə buyurmuşdur: “*Qiyamət günü heç bir insan ömrünü harada keçirməsi, biliyindən necə istifadə etməsi, malını hansı yollarla qazanıb haralarda xərcləməsi və vücudunu haralarda əldən salması xüsuslarında hesaba çəkilməmiş bir addım da ata bilməz*” [<https://faydali-hayatterzi.wordpress.com>].

Maddi vəziyyəti aşağı olan insan özünü imkanlı göstərməyə çalışmamalıdır. Rəsulullah bir hədisində Allahın Qiyamət günü rəhmət nəzəri ilə baxmayacağı və bağışlamayacağı üç zümrədən birinin lovğa yoxsul olduğunu bildirir. Başqa bir hədisində də buyurulur ki: “Yeyib, için, geyinin və sə-

dəqə verin. Fəqət israf və qürurdan çəkinin!” [<https://www.gozelislam.com>
› İsraf etmək və Qənaət].

I. Qənaət və onun həyatımıza müsbət təsirləri.

Professor Yusif Rüstəmov yazır ki: “Etikanı yaxşılığın (əxlaqın) nə olduğunu bilmək üçün deyil, yaxşı (əxlaqlı) olmaq üçün öyrənirlər” [Y.Rüstəmov, 2007, s. 459]. İsrafçılığa yol verməməyin bir etik davranış olduğunu nəzərə alaraq Professorun bu cümləsini mövzumuzda tətbiq etsək deyə bilərik ki, israfı sadəcə mənfi xüsusiyyət olduğunu bilmək üçün yox, gündəlik həyatımızda israfçılığa yol verməmək üçün öyrənməliyik. Gündəlik həyatımızda israfçılığa yol verməmək üçün isə qənaət etməyi öyrənməliyik.

Ərəb dilindən tərcümədə “verilənə qane olmaq” mənasına gələn “qənaət” sözü, dini termin kimi insanın əlində olanlarla kifayətlənməsi, dünya nemətlərindən qismətinə düşəndən razı qalması deməkdir. Qənaət bir şeyi ehtiyatla, sərfəli və səmərəli işlətmək, israf etməməkdir. Qənaət israfın antonimidir. İsraf nə qədər zərərlidirsə, qənaət bir o qədər faydalıdır. İsraf bərəkətin yox olmasına gətirib çıxarır, qənaət isə bərəkət gətirir. Məhəmməd Peyğəmbər (s) “Qənaət bitib-tükənməz sərvətdir” “Qənaətə riayət edən yoxsul olmaz” - deyir [<https://faydalihayatterzi.wordpress.com>].

Amerikalı diplomat B.Franklin deyir ki: “Varlı olmaq deyil, qənaətçil olmaq əhəmiyyətlidir” [<https://nkpi.az. qənaət-israf>]. Qabusnamədə isə yazılır ki: “Qənaət özü dövlət deməkdir” [<https://nkpi.az. qənaət-israf>].

İnsan Allahın lütf etdiyi nemətlərə qarşı mənəvi şükür borcunu qənaət edərək ödəyir. Dinimiz ayə və hədislərdə qənaətli insana yüksək qiymət verərək israfçılığı və acgözlüyü pisləyir. “Müsəlman olub Rəbbinə itaət edən, ehtiyacları qədər halal ruzi verilən və Allahın lütf etdiyi nemətə qənaət edən insan nicat tapmışdır” [www.meneviyyat.az › israf və qənaət].

İnsanın malik olduğu nemətləri lüzumsuz yerlərə səfr etməyini bəyənəməyən İslam dini yemək, içmək və digər təlabatlar üçün müəyyən hədd qoymuşdur. Belə ki, islama görə nə israf etmək, nə də qısqmaq lazımdır. Bunların ortasını tapmaq gərəkdir. Buna da qənaət etmək deyilir. Allahın verdiyi nemətlərə şükür etmək, qənaətçil olmaq, ruzini çalışaraq qazanmaq islam əxlaqının təşviq etdiyi əsas cəhətlərdir. Peyğəmbərimiz (s) hədislərdə ruziyə sahib olan və ona qənaət edən şəxsi tərifləmiş, eləcə də əsil zənginli-

yin sərvət çoxluğu ilə deyil, könül xoşluğu, **könül zənginliyi** ilə ölçüldüyünü bildirmiş, qənaətkarlığı şükrün ən üstün dərəcəsi saymış və qənaət edənlərin çox şükür edənlərdən sayılacaqlarını söyləmişdir. Hədisdə deyilir: “Həqiqi zənginlik çoxlu sərvətə sahib olmaq deyil, qənaətcil olub gözütox yaşamaqdır” [www.meneviyyat.az › israf və qənaət].

Qənaət xəsislik etmək demək deyil. Nemətləri başqaları ilə bölüşməyib, saxlamaq, yəni xəsislik Allahın sevmədiyi davranışdır. Qənaət orta yolu tutmaq, nemətlərin dəyərindən şüurlu olaraq istifadə etməkdir. Allahın Rəsulu (s) hədislərində bu məsələyə belə münasibət bildirir: “İnsanların həyatında orta bir yol tutması onun ağılla hərəkət etməsindəndir” [https://www.gozelislam.com › İsraf etmək və Qənaət]. Digər bir hədisdə Həzrət Peyğəmbər (s) “Qənaət edən həyatda sıxıntı çəkməz” deməklə, ölçülü olmağın əhəmiyyətinə işarə etmişdir. İmam Sadiq (ə) buyurur ki: “Həqiqətən orta həddi gözləmək bir həqiqətdir ki, Allah Təala onu sevir. İsrafçı ilə düşməndir. İsraf o yerə qədərdir ki, yeyilmiş xurmanın dənəsi əgər əkmək üçün yararlıdırsa, atasın və ixtiyarında olan suyu çox olduğu üçün boşaldasan” [http://deyerler.org/102439-dsrafgldq-barjdj.html] - söyləyir.

Yemək-içmək, geyim və digər xüsurlarda orta yolu tutmağı əmr etmiş İslam dini “Qurani-Kərim”də israf və xəsisliyi qadağan edərək buyurur ki: “Xəsis olma, israf da etmə!” [https://www.gozelislam.com › İsraf etmək və Qənaət].

“Nə əldən çox bərk ol, nə də əlini tamamilə açıb israfçılıq et. Yoxsa həm qınanarsan, həm də peşman olarsan!” [“Qurani-Kərim”, 2008, s.268]. Malını qənaət ilə istifadə etmək comərdlikdir. Comərdləri tərifləyərkən Allah buyurur ki: “Onlar sərf etdikləri vaxt nə israf edərlər, nə də xəsislik. İki-si arasında orta bir yol tutarlar” [“Qurani-Kərim”, 2008, s.355]. Dilənçilərə verilən isə mənəvi kamillik və şəfqətin təzahürüdür. Buna da israf demək olmaz, bu comərdlikdir.

Fransız yazıçı Nikola Şamfor yazırdı ki: “Ən varlı adam qənaətcil adamdır, ən yoxsul isə xəsis adamdır” [https://nkpi.az. qənaət-israf]. ABŞ yazıçısı Şervud Anderson qənaətcil insanla xəsis insan arasındakı fərqi belə izah edir: “Xəsislə qənaətcil adam arasında böyük fərq var: qənaətcil öz gələcəyini təmin edir, xəsis isə özündən sonra gələnləri” [www.meneviyyat.az › israf və qənaət].

Fransız iqtisadçısı Jan Batist Sey “Qənaətcil adam əbəs yerə pul

xərcləmək istəmir, xəsis isə heçnəyə pul xərcləmək istəmir”[<https://nkpi.az.qənaət-israf>] **-deyir.**

İngilislərin bir atalar məsəli var: “Qənaət edilmiş qəpik qazanılmış qəpikdir”[www.meneviyyat.az > israf və qənaət]. Şübhəsiz ki, sərmayə qənaətlə artar.Qənaət etməyi bacarıb bir çox şeydən imtina edən **şəxs**əlbəttə ki,bir çox şeyə də çətinlik çəkmədən nail ola bilər. XII əsr İrən şairi, həkim və əzcaçı Feriduddin Ettar “Qənaət etməyəni dünya malı da zəngin etməz” [<https://nkpi.az.qənaət-israf>]**deyirdi.**Qənaət pəhriz kimidir. Qənaət malı bərəkətləndirər və insanı mənəvi dilənçilikdən qurtarar. Bir hind atalar sözündə deyilir ki: “Üç işdə qənaətcil ol: sevgidə, yeməkdə və dövlət yığmaqda. Üç işdə qənaətcil olma: təhsildə, xeyirxahlıqda və səxavətdə” [<https://nkpi.az.qənaət-israf>].

Orta əsrlər fars ədəbiyyatının ən görkəmli nümayəndələrindən olan Sədi Şirazi yazır ki: “Var-dövlət sərvətə deyil, qənaətə söykənir”. Əgər “*Qənaət etməyi bacarsaydıq, dünyadakı qayğılar daha asan həll olunardı*”[<https://faydalihayatterzi.wordpress.com>]. İsfaf və sui-istifadə malı azaltdığı üçün insan, əlindəki hər cür imkanı bəlli çərçivədə istifadə etməyi öyrənməlidir. Qənaət edən insan nemətlərin ləzzətini dadar. Coğrafiyaçı, səyyah, tarixçi, etnoqraf, filosof və *şairolan Zeynalabdin Şirvani: “Qənaətin qədrini bilməyən heç nə əldə edə bilməz” -deyir* [<https://faydalihayatterzi.wordpress.com>].

Fransız dramaturqu Anri Fransua Bekin yazır ki: “İstədiklərimizin hamısını əldə edə bilməyəcəyimizə görə əlimizdə olanlara qənaət etməyi öyrənməliyik” [www.meneviyyat.az > israf və qənaət].Əlbəttə ki, hər bir insan öz tələbatını ödəmək üçün gəlirinin müəyyən hissəsini istehlak edir. Lakin, istehlakla yığım arasında müəyyən bir tarazlıq saxlanılmalıdır. Təbii ki, istehlakın səviyyəsi və strukturu insan həyatının keyfiyyətinə və tərzinə əhəmiyyətli dərəcədə təsir edir. Bununla belə, insan gələcək maddi təminatı üçün yığım etməyi bacarmalıdır.

İngilis yazıçısı S.Smayls yazır ki: “Qənaətcillik sağlam düşüncənin oğlu, sadəliyin qardaşı və azadlığın anası sayıla bilər” [<https://nkpi.az.qənaət-israf>]. Biz bəzən qənaət və xəsislik arasındakı fərqi düzgün başa düşmədiyimizdən belə düşünür ki, qənaət etmək pis bir şeydir. Çox vaxt isə alış-verişdən həzz almaq düşüncəsi ilə mənasız məsrəflər edirik. Elə ona görə də həmişə pul çatışmır. Qənaət edərək yaşamaq, o demək deyil ki, hər

şeydən imtina etməlisən, keyfiyyətsiz əşya almalısən və sairə. Əslində qənaət etmək elə etik və estetik baxımdan gözəl pul xərcləməyi öyrənməkdir. Yəni qənaət etmək bir mədəniyyətdir.

Dini dünyagörüşə görə hər bir varlıdan sərvəti necə qazandığı və nəyə, haralarda sərf etdiyi soruşulacaq. “Sonra da həmin gün (Allahın dünyada sizə əta etdiyi) nemətlər barəsində mütləq sorğu-sual olunacaqsınız!” [“Qurani-Kərim”, 2008, s. 628]. Bu baxımdan da maddi imkanı yaxşı olan insanlar israf məsələsində daha həssaslıq göstərməli və Allahın verdiyi nemətlərə qənaətlə şükür etməyə çalışmalıdırlar. Çünki mal-mülk çoxaldıqca insanın hərisliyi və tamahı da artır. Hərislik isə malı insanın gözündə az göstərər və onu lazımi xeyirlərə sərf etməsinə mane olar.

Nəticə

Etik təliminin əsasında duyğusallıq duran, ən yüksək nemətin həzz, zövq, məmnunluq və ləzzət hissləri olduğunu qeyd edən qədim yunan filosofu Epikür deyirdi ki: “Hər istək qarşısında insan özünə sual etməlidir: bu istək əldə edilərsə nə olar, əldə edilməzsə ne olar?” [<https://faydalihayatterzi.wordpress.com>].

Araşdırmaya görə dünyada israf edilən çörək, hər il acıdan ölən 400 milyon insanı doyuracaq səviyədədir. Biz isə hardasa, kiminsə acıdan öldüyünü bilmədən, düşünmədən maddi nemətlərə israf edə-edə həyatımızı davam etdiririk.

Koronavirus pandemiyası ilə əlaqədar olaraq artıq aylardır ki, ciddi karantin rejimi ilə yaşayırıq. Karantin qaydalarına uyğun olaraq da nə əyləncə və istirahət mərkəzləri, nə də supermarketlər və ərzaq mağazaları istisna olmaqla heç bir ticarət obyektləri işləmir. Evdəqal rejiminin ilk vaxtlarında hər kəs daha çox boş keçən zamandan şikayətlənirdisədə, eyni zamanda da etiraf etməli olurduq ki, həqiqətən də bəzən lüzumsuz xərclər edirmişik. Aylardır yaşadığımız bu rejimdə müşayət etdik ki, bəzi həyati əhəmiyyəti vacib olmayan şeylərə qənqət edərək bəzi çətinliklərin öhdəsindən gəlmək olurmuş. Lakin məsələ burasındadır ki, biz əlimizi sıxmaqla, qənaət etməklə yaşamağı deyil, hər şeyin ən yaxşısını və bol olanını istəməklə özümüzü əzizləməyi daha çox sevirik. Elə buna görə də çox zaman nələrinə çatmadığından şikayət edirik. Roma ədəbi nəsrinin banisi, dövlət xadimi M.Katon hələ eramızdan əvvəlki illərdə yazırdı ki: “İstədiyiniz şeyi

deyil, ehtiyacınız olan şeyi alın” [[https://nkpi.az. qənaət-israf](https://nkpi.az.qənaət-israf)].

Bəs israftan necə qaçınmaq olar? Əlbəttə ki, israftan xilas olmağın birinci yolu israfın zərərələrini bilmək və bunları düşünməkdir. İsrafın baş verməməsi üçün əvvəlcə onu yaradan səbəbləri müəyyənləşdirmək və bu səbləri aradan qaldırmaq lazımdır. İsrafın əsas səbəbi eys-ışrətə və dəbdəbəli yaşayışa düşkünlük və hətta riyə və göstəriş etməkdir. Digər səbəb də odur ki, bəzən insan israf edərkən bunun israf olduğunu bilmir və hətta bunu cömərdlik, əlaçılıq, səxavətlik zənn edir. İslamiyyətə önəm verməmək də israfçılığa gətirən əsas səbəblərdən sayıla bilər. Hətta zəiflik və tənbellik, utanıb-sıxılmaq kimi davranışlar da bəzən israfçılığa yol açan səbəblərdən ola bilər.

Mütəxəssislər hesab edir ki, əgər dünyadakı hər kəsin boşa xərclədiyi zaman, enerji və əmək hesablırsa, dünyada aclıq və yoxluq içində yaşayan milyonlarla insanın ehtiyaclarına bəs edəcək zəruri mal istehsal edilə bilərdi.

Qənaət hər bir insana və hər bir sahədə lazımdır. Zəhmətlə qazanılan pulu qənaətlə xərcləmək gərəkdir. Qənaətçilik olan yerdə bərəkət olar. Qənaət, həm də ailədə böyüyən uşaqlar üçün misilsiz tərbiyədir. Sağlam və firavan bir gələcək üçün əlbəttə ki, uşaqların tərbiyyəsi ön planda olur. Uşaqlarımızın qənaət tərbiyyəsinə körpəlikdən başlamalıyıq. Uşaqların tərbiyyəsində vaxtdan düzgün və səmərəli istifadənin aşılınması çox vacibdir. Hələ kiçik yaşdan uşaqlara vaxtı tənzimləməyi öyrətməli və ən böyük israfın zamanı boşa keçirmək olduğunu onlara başa salmalıyıq. Onlara öyrətməliyik ki, vaxtın səmərəli keçirilməsi ilə bütün istədiklərimizə nail ola bilərik. Beləliklə də, cəmiyyətə faydalı, savadlı, intellektli və hər cür potensiala malik gənclər yetişdirmiş olarıq.

İqtisadçılar da uşaqlarda qənaət mədəniyyətinin formalaşmasının ailə büdcəsinə müsbət təsiri olduğunu bildirirlər. Sosial problemlərin həlli üçün planlı ailə iqtisadiyyatının qurulması mühüm amildir. Bunun üçün də ailənin hər bir üzvünün xərçi müəyyən bir çərçivə daxilində olmalı, onlar həmin çərçivəyə uyğun pul xərclərinə diqqət etməlidirlər. Kişi və qadının birgə ailə büdcəsinə ciddi yanaşması onların övladlarının da gələcək dövr üçün mükəmməl ailə idarə edəcəyinə zəmin yaradır. İqtisadi qənaət maddi imkandan asılı olmayaraq, hər bir ailə üçün vacib şərtidir.

Unutmayaq ki, maliyyə rifahının əsas mənbəyi məhz qənaətçil ol-

maqdır. Nə qədər pul qazandığımız önəmli deyil. Vacib olan qazandığımız vəsaitlərə qənaət etməyi bacarmamızdır. Umumiyyətlə isə, belə nəticəyə gəlmək olar ki, varlı olmaq çox şeyə sahib olmaq deyil, əlindəki az şeydən çox şey əldə edə bilməkdir.

İsraf fərdə və cəmiyyətə maddi-mənəvi sıxıntılar gətirməklə yanaşı, iqtisadi inkişafı ləngidərək, ölkələri tənəzzülə uğradır. Hər birimiz cəmiyyətin nümayəndəsiyik. Malımızı və pulumuzu, təkcə öz ehtiyacımız üçün deyil, cəmiyyətin də ehtiyaclarına sərf etmiş olsaq əlbəttə ki, həm cəmiyyət içində, həm də Allah yanında daha üzüağ olarıq.

O zaman gəlin israfdan qətiyyətlə uzaq duraq. Çünki israf nemətlərin itirilməsinə səbəbdır. İsraf hər bir fərdin, cəmiyyətin hətə dövlətin belə inkişafına ən böyük maniyədir. İsraf olan yerdə inkişaf yoxdur. İsraf olan yerdə bərəkət yoxdur.

Ədəbiyyat:

1. “Qurani-Kərim”, Əlixan Musayevin tərcüməsi. Bakı, “Şərq-Qərb Nəşriyyatı”, 2008.
2. Y.Rüstəmov “Fəlsəfənin əsasları”. Bakı, “Nurlar” nəşriyyatı, 2007.
3. Hacı Fərhad Mirzə “Kəlamlar”. Bakı, “Zaman” nəşriyyatı, 2000.
4. <https://www.gozelislam.com> › İsraf etmək və Qənaət
5. www.meneviyyat.az › israf və qənaət
6. <http://deyerler.org/102439-dsrafgdldq-barjdj.html>
7. <https://faydalihayatterzi.wordpress.com> ›
8. <https://minber.az> › israf-və-qənaət
9. <https://nkpi.az>. qənaət-israf
10. <https://www.gozelislam.com> › exlaq › 251-israf
11. www.jw.org › suallar › vaxtimi-nece-tenzimleye-bilerem
12. <https://az.wikisource.org> › wiki › Leyli və Məcnun

References

1. “Qurani-Kərim”, Əlixan Musayevin tərcüməsi. Bakı, “Şərq-Qərb Nəşriyyatı”, 2008.
2. Y.Rüstəmov “Fəlsəfənin əsasları”. Bakı, “Nurlar” nəşriyyatı, 2007.
3. Hacı Fərhad Mirzə “Kəlamlar”. Bakı, “Zaman” nəşriyyatı, 2000.
4. <https://www.gozelislam.com> › İsraf etmək və Qənaət

5. www.meneviyyat.az › israf və qənaət
6. <http://deyerler.org/102439-dsrafgdldq-barjdj.html>
7. <https://faydalihayatterzi.wordpress.com> ›
8. <https://minber.az> › israf-və-qənaət
9. <https://nkpi.az>. qənaət-israf
10. <https://www.gozelislam.com> › exlaq › 251-israf
11. www.jw.org › suallar › vaxtimi-nece-tenzimleye-bilerem
12. <https://az.wikisource.org> › wiki › Leyli və Məcnun

Ceyhun Rizvan oğlu Əhmədov

AMEA Hüquq və İnsan Haqları İnstitutunun dissertantı

Ünvan: AZ 1073, Bakı, Azərbaycan, H.Cavid 115

tel: +99455 267 32 32

e-mail: ceyhun553@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8758-6141>

BİOETİKADA DONORLUQ MƏSƏLƏLƏRİ

Xülasə

Məqalənin məqsədi. Tədqiqatda donorluq institutunun mahiyyəti və prinsipləri, formalaşması araşdırılır.

Məlumdur ki, müasir dünyada donorluq fəaliyyəti insanın yaşamaq hüququnda mühüm vasitə olaraq aktualdır. Məsələnin hüquqi tərəfləri ilə yanaşı onun insan sağlamlığını və qorunmasını tələb edən bir çox məsələlərlə qarşılıqlı zəmində təhlil etmək məsələlərin müxtəlif problemlərinin həllini aktuallaşdırır. Bu baxımdan bioetikada insan haqları məsələlərinin subyektiv tərəflərinin təhlili və araşdırılması donorluq institutunun inkişafına mühüm təsir edə bilər. Tədqiqatda bu kimi təsirlərin əhəmiyyəti və yaranma amillərinin təhlili qarşıya qoyulur və təhlil edilir ki, bütün bunlar həmin sahənin yeni pozitiv istiqamətlərini təyin edir.

Tədqiqat metodları və metodologiyası. Tədqiqat müqayisəli, sistem, ümumməntiqi metodlarla əsaslanaraq aparılmışdır.

Problemin araşdırılma dərəcəsi. S.İ.Pospelova, A.Mustafayeva, T.M.Sadukasov, Ş.D.Jaketova, K.T. Əbdürrəhmanov, T.S.Seraliyev, D.B.Kulov və digərləri bu mövzunu tədqiq etmişlər.

Elmi yenilik. Məqələdə Yaşamaq hüququnun məzmununda donorluğun rolu onun həyata keçirilməsinin bioetik xüsusiyyətləri – həyat qurtarmaq və insanların sağlamlığını bərpa etməklə nəticələri aydınlaşır. Donor materiallarından istifadə etməklə tətbiq olunan bir çox yeni müalicə metodları ya insan həyatının xilasına, ya da onun yaranmasına (məsələn, süni mayalanma metodları) istiqamətləndiyi müəyyən edilir.

Nəticələr. Məqələdən aydın olur ki, müasir şəraitdə bioetika məsələlərinin elmi təhlilinə xüsusi ehtiyac duyulur. Bu baxımdan insanın yaşamaq

hüququ və donorluq institutunun sistemli fəaliyyətinin təşkilinə diqqət artırılmalıdır.

Açar sözlər: etika, bioetika, hüquq, insan həyatı, sağlamlıq

УДК – 179.7

Джейхун Ризван оглу Ахмедов

диссертант, Институт Права и Прав Человека НАНА

Адрес: Баку, Азербайджан, пр. Г.Джавида 115

Тел: +99455 267 32 32

e-mail:ceyhun553@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-8758-6141>

ПРОБЛЕМЫ ДОНОРСТВА В БИОЭТИКЕ

Резюме

Цель статьи - исследование института донорства: сущность, принципы и формирование. Известно, что в современном мире донорская деятельность актуальна как важный инструмент в праве на жизнь. Наряду с правовыми аспектами вопроса, его взаимный анализ со многими проблемами, требующими здоровья и защиты человека, делает актуальным решение различных проблем. В соответствии с целью исследования были определены следующие задачи: определение деятельности человека для выживания и помощи другим, вопросы биоэтики, донорства и их решение.

Методы и методология исследования. Исследование проводилось на основе сравнительных, системных и общелогических методов.

Степень изученности проблемы: С.И. Пospelова, А. Мустафаева, Т.М. Садуакасов, Ш. Д. Жакетаева, К. Абдрахманов, Т.С. Сералиев, Д. Б. Кулов и другие внесли вклад в изучение этой темы.

Научная новизна. В статье раскрывается роль донорства в контексте права на жизнь, биоэтические особенности его реализации - последствия прекращения жизни и восстановления здоровья человека. Было обнаружено, что многие новые методы лечения с использованием донорских материалов направлены либо на спасение жизней, либо на их создание (например, искусственное оплодотворение).

Полученные результаты. Из статьи видно, что в современных условиях существует особая потребность в научном анализе биоэтики. В связи с этим следует обратить внимание на организацию права человека на жизнь и систематическую деятельность донорского учреждения.

Ключевые слова: этика, биоэтика, право, жизнь человека, здоровье.

UDC– 179.7

Ceyhun Akhmedov

Dissertator of the Institute of Law and Human Rights of ANAS.

Address: AZ1073, Azerbaijan Republic, Baku, H. Javidave. 31.

Tel.: +99455 267 32 32

E-mail: ceyhun553@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8758-6141>

DONORSHIP PROBLEMS IN BIOETHICS

Abstract

The purpose of the article is to study the institution of donorship: essence, principles and formation. It is known that in the modern world donor activity is relevant as an important tool in the right to life. Along with the legal aspects of the issue, its mutual analysis with many problems that require human health and protection makes the solution of various problems urgent. In accordance with the purpose of the study, the following *tasks* were identified: determination of human activities for survival and helping other people, issues of bioethics, donorship and their solution.

Research methods and methodology. The research was carried out on the basis of comparative, general methods.

The degree of study of the problem S.I. Pospelova, A. Mustafaeva, TM Saduakasov, Sh.D. Zhaketaeva, K. Abdrakhmanov T., T.S. Seraliev, D.B. Kulov and others studied this topic.

Scientific novelty. The article reveals the role of donorship in the context of the right to life, bioethical features of its implementation - the consequences of ending life and restoring human health. It has been found

that many new therapies using donor materials are aimed at either saving lives or creating them (for example, artificial insemination).

Results. The article shows that in modern conditions there is a special need for the scientific analysis of bioethics. In this regard, attention should be paid to the organization of the human right to life and the systematic activities of the donor institution.

Keywords: ethics, bioethics, law, human life, health.

Giriş

Transplantologiya yarandığı vaxtdan etibarən cəmiyyət qarşısında hələ də həllini tapa bilməyən bir sıra tibbi, hüquqi və etik problemlər çıxarmışdır. Transplantologiya təkcə dar ixtisaslaşmış, sırf tibbi məsələ deyil, həm də ciddi sosiomədəni problemdir [Azərbaycan Respublikasının Konstitusiyası (Yeni redaksiyada), Bakı: Qanun nəşriyyatı, 2009.s.198]. Eyni zamanda hüquqi problem olaraq insan həyatında vacib məsələdir. Ümumiyyətlə, orqan köçürülməsinə praktiki olaraq heç kim etiraz etmir. Ancaq burada hüquqi zəmanətin təkmilləşdirilməsi problemləri hər zaman aktualdır. Bu zaman daha çox orqan donorluğu ətrafında suallar yaranır.

Məqalədə bu kimi məsələlərə aydınlıq gətirilir. Məlumdur ki, müasir dünyada donorluq fəaliyyəti insanın yaşamaq hüququnda mühüm vasitə olaraq aktualdır. Məsələnin hüquqi tərəfləri ilə yanaşı onun insan sağlamlığını və qorunmasını tələb edən bir çox məsələlərlə qarşılıqlı zəmində təhlil etmək məsələlərin müxtəlif problemlərinin həllini aktuallaşdırır.

Tədqiqatın ilkin mərhələ üçün məqsədi müasir dövrdə donorluq institutunun inkişafına təsir edən hüquqi, ictimai problemləri araşdırmaqla insanın yaşamaq hüququna bu kontekstdə imkanlar yaradacaq donorluq institutunun institutsional əsaslarının təkmilləşməsi və inkişafına elmi yenilik gətirməkdir. Donorluq İnstitutunun mahiyyəti və prinsipləri müasir dövrdə beynəlxalq zəmində və Azərbaycanda formalaşması haqqında məsələlər ətrafında təhlillərin aparılması və müqayisəli yanaşmalar nəzərdə tutulur. Bu zəmində insanın yaşamaq hüququ, onun donor təminatı məsələləri, donorluq fəaliyyətində obyekt-subyekt münasibətləri təhlil ediləcəkdir. Yaşamaq hüququ insanın həyat fəaliyyətinin mühüm amili olaraq hüquqi cəhətdən tənzimlənərək, təkmilləşərək müasir günümüzdə çatmışdır. Problemin hüqu-

qi tərəflərinin təhlili, bu istiqamətdə mövcud problemlərin araşdırılması nəzərdə tutulur. Bu yarımfəsildə donorluğun insanın yaşamaq hüququnun məzmunundakı rolu və qanunvericilik təminatı sisteminin xüsusiyyətləri təkmilləşdirildiyi üçün burada təhlillərə geniş zəmin yaranır. Yaşamaq hüququna təsir göstərən, müasir dövrdə olduqca aktual olan donorluq münasibətləri sistem halda nəzərdən keçirilməlidir, bu istiqamətdə Azərbaycan Respublikası qanunvericiliyi tələbləri kifayət qədər mövcuddur.

Transplantologiya bioetikada tədqiqat sahəsi kimi

1990-cı ildə transplantologiya üzrə konqreslərin birində A.Kaplan demişdir: ” Transplantasiyada əsas olan nə texnologiya, nə də qiymət deyildir, əsas etikadır. Transplantasiya tibbin yeganə sahəsidir ki, ictimai iştirak olmadan onun mövcudluğu qeyri-mümkündür.”

Orqanların köçürülməsi xəstələrin həyatını xilas edir. Canlıdan yaxud vəfat edəndən götürülməsindən asılı olmayaraq donor orqan həyat xilas etdiyi üçün transplantasiya tibbinin vasitəsidir. Cəmiyyətin mənəvi borcu – bu müalicə metoduna ədalətli əlçatımlılığı təmin etməkdir. Transplantasiya üçün orqan çatışmazlığı da həmçinin mənəvi problemdir. Buna görə də insana kömək etmək üçün donor orqanlarının axtarışından imtina etmək qeyri-əxlaqi hərəkətdir. Orqan və maliyyə çatışmazlığı ilə yanaşı daha bir problem mövcuddur – fərdin əlçatan tibbi yardım almaq hüququ ilə cəmiyyətin müdafiə olunmaq hüququ arasında tarazlıq yaratmaq.

Bu cür məsələlər və onların həlli yolları “Transplantasiya turizmi və orqan ticarəti haqqında İstanbul Qətnaməsi”ndə (2008-ci il) və Ümumdünya Səhiyyə Assambleyasının 63-cü sessiyasında (2010-cu il) qəbul olunmuş “Ümumdünya Səhiyyə təşkilatının insan hüceyrə, toxuma və orqanlarının transplantasiyası haqqında” rəhbər prinsiplərində əks olunmuşdur.

Transplantologiyanın inkişafı ölkənin tibb sahəsinin strateji prioritetlərindən biridir. Bu gün bütün dünyada transplantasiya sahəsində inkişaf və aktivlik müşahidə olunur. Tibbin hüquqi aspektdə bu sahəsində ən böyük müvəffəqiyyəti İspaniya əldə etmişdir. Həmçinin, donorluğun həcminə görə Belçika, Avstriya və Portuqaliya da yüksək nəticələr nümayiş etdirirlər. Bu ölkələrdə transplantasiya koordinatorlarının hazırlıq və təliminə böyük diqqət ayrılır. Keçmiş postsovet ölkələri arasında transplantasiyanın sayına görə Belarus və Estoniya liderlik edir. Bu ölkələrdə hər il 1 milyon əhaliyə nisbətdə müvafiq olaraq 52,9 və 43,8 transplantasiya həyata keçirilir. Belə

göstəricilər Belarussiyada transplan tkordinasiyanın ikisəviyyəli sisteminin təşkili – Vahid transplantasiya qeydiyyatının yaradılması və razılıq prezumpsiyasına (razılıq ehtimalı) əsaslanan donorluq modelinin qəbul edilməsinin nəticəsində mümkün olmuşdur. Bütün ölkələrdə transplantologiyanın inkişafını ləngidən əsas problem donor orqanlarının çatışmazlığıdır. Buna görə də müxtəlif ölkələr donorluğun səviyyəsinin yüksəldilməsinə yönəlmiş müxtəlif ölçülər götürürlər: razılıq prezumpsiyasının daha effektiv model kimi qəbul edilməsi, həmçinin, cəmiyyətin düşüncələrini orqan donorluğunun xeyrinə dəyişməsinə yönəlmiş tədbirlər keçirmək. Transplantasiyanın keçirilməsi potensial donorun qanuni hüquq və maraqlarının təmin edilməsi məsələləri ilə sıx bağlıdır. Buna görə də ölümdən sonra donorluğun optimal modelinin (razılıq və ya qeyri-razılıq prezumpsiyası) seçimi mövzusunda müzakirələr hələ də davam edir. Bundan başqa, canlı donor praktikası bir sıra səbəblər üzündən bu problemin həlli yolu deyil – potensial donorla resipient arasında tez-tez histouyğunluğun olmaması, donorda cərrahi müdaxiləyə əks-göstəriş, həyatı üçün təhlükə yarandıqda donorun müdafiəsizliyi, ayrı-ayrı tək orqanların (ürək, ağciyərlər, “ağciyər-ürək kompleksi”) köçürülməsi üçün transplantasiyanın bu növünün yarasızlığı. Belə vəziyyətlərdə ölü donordan istifadə mütləq hal alır ki, bu da dövlətin bu vəziyyətə dair qəbul etdiyi siyasəti izah edir. Hazırda transplantologiyanın inkişaf etdiyi ölkələrdə transplantoloji xidmətin səviyyəsi səhiyyə sisteminin inkişaf dərəcəsi ilə sıx bağlıdır. Donorluğun sosial əhəmiyyəti insan həyatını xilas etmək və onların sağlamlığını bərpa etməkdir.

Donorluq insanın fəaliyyət və həyat təzi norması kimi

Donorluq beynəlxalq birliklərin qəbul etdikləri humanist prinsiplərə müvafiq olaraq və insan hüquqlarına qanunvericilik əsasında riayət etməklə həyata keçirilir. Donorluq həm donorların, həm də digər şəxslərin konstitusion hüquq və azadlıqlarının reallaşması sistemində əhəmiyyətli yer tutur. İlk olaraq donorluq resipientin konstitusion yaşamaq hüququnun reallaşmasının təminatına yönəlmişdir. O həm də insan həyatının xilasına və sağlamlığının bərpası üçün vacibdir. İkincisi, bir çox konstitusion hüquq və azadlıqlar donorun fiziki və mənəvi tozunulmazlığının müdafiəsinin təminatına yönəlmişdir. Üçüncüsü, Konstitusiya donorun özünün maraqları xatirinə öz orqanizmindən istifadə hüququnu məhdudlaşdıran prinsipləri özündə əks etdirir.

Xüsusi tibbi aspektlərlə yanaşı, donorluq insan orqanizminə münasibətə aid olan bir sıra hüquqi və etik problemlərə də malikdir. Xüsusilə, insanın istər sağ, istərsə də ölümündən sonra öz orqanizmi və onun hissələri ilə rəftarı haqqında olan məsələ resipiyentin yaşamaq hüququ və insanın ölümündən sonra da şəxsi ləyaqətinin qorunması arasında balansın təmin olunması hesabına həllini tələb edir. Donor münasibətlərinin öyrənilməsinin məqsədyönlülüyü təkcə elmi deyil, həm də praktiki əhəmiyyətə malikdir. Donorluğun insanın yaşamaq hüququnun reallaşdırılması forması kimi işıqlandırılması donor orqan və toxumalarına ehtiyac duyan pasiyentlərin həyatının xilas edilməsi, onların hüquq və qanuni maraqlarının təmin olunması məqsədilə olduqca vacibdir.

Donorluq sferasında hüquqi tənzimləmə ilə bağlı problemlər həm yerli, həm də xarici ölkələrin hüquq və tibb sahəsindəki elm xadimləri tərəfindən analiz edilmişdir.

Hüquq elmində donorluq münasibətləri bu günə qədər yalnız cinayət və vətəndaş hüququ tənzimləməsi mövqeyindən tədqiq olunmuşdur. Bu münasibətlərin konstitusion-hüquqi tərəfləri praktik olaraq toxunulmamışdır.

- Donorluq – ölümə məhkum insanın yaşamaq hüququnun reallaşmasının yeganə mümkün formasıdır, onun reallaşmaması bu hüququn fəaliyyətinin təbii yolla dayanmasına gətirib çıxarır, həmçinin, sonsuzluğun müalicəsində yeni insan həyatının dünyaya gəlməsində sonuncu imkandır.

Subyektiv donorluq hüququnun həyata keçmə mexanizmi insanın yaşamaq hüququnun reallaşması forması kimi özünə aşağıdakı elementləri daxil edir:

a) Fiziki şəxsin aktiv subyekt institutu – burada fiziki şəxs öz orqanizminin ayrı-ayrı hissələrini resipiyentə onun yaşamaq hüququnu reallaşdırmaq məqsədilə vermək hüququnu aktiv və passiv formada reallaşdırır;

b) hüquq münasibətlərinin passiv subyekt anlayışı – burada fiziki şəxs yaşamaq hüququnu həyata keçirmək üçün digər fiziki şəxsin (donorun) köçürülən orqanını passiv formada qəbul edir.

c) Donorluq hüquq münasibətlərinin məzmunu – ayrı-ayrı insan orqanlarının və ya toxumalarının donordan resipiyentə onlardan hər ikisinin və ya heç olmasa birinin yaşamaq hüququnu reallaşdırmaq məqsədilə Konstitusiya və digər qanunvericilik normaları tərəfindən tənzimlənən qaydalardır.

Subyektin donorluq hüququ vətəndaşın ümumi konstitusion-hüquqi

statusuna müvafiq olan hüquqları, azadlıqları, vəzifələri və onların təminatını özünə daxil edir. Bu status 4 formada həyata keçir:

-davranış hüququ – donor öz orqanizminin hissələrini müalicə məqsədilə təqdim edir;

-tələb hüququ – donorun həm dövlətdən, həm də insan hüquqları üzrə beynəlxalq təşkilatlardan, həmçinin, digər şəxslərdən (məs, tibb işçilərindən) öz orqanizmi və onun hissələri ilə istədiyi kimi rəftar etməsinə mane olmamağı tələb etmək imkanı;

-iddia hüququ – donor və ya onun nümayəndəsinin həm dövlətdaxili hüquq mühafizə orqanlarına, həm də insan hüquqları üzrə təşkilatlara öz orqanizmindən sərbəst istifadə hüququnu müdafiə etmək, həmçinin, donorluğa məcbur edilməkdən qorunmaq üçün müraciət etmək imkanı ;

- istifadə hüququ – həyat və sağlamlıqdan müalicə məqsədilə istifadə səlahiyyəti.

Donorluğa 2 aspektdən yanaşmaq olar: 1) hüquq normaları ilə tənzimlənən sosial institut kimi, 2) insanın öz orqanizmi və onun hissələrindən istifadə səlahiyyəti kimi.

Qan və onun komponentlərinin donorluğu ilk olaraq yayıldığından bu anlayış uzun illər donorluğun yalnız bu sahəsi kimi başa düşülmüşdür. Lakin tibb inkişaf etdikcə, insan orqanizmi və onun hissələrindən istifadənin yeni növləri meydana gəlir: orqan və toxumalar, yumurta hüceyrələri, sperma, surroqat analıq rüşeymi, rüşeym toxumaları, kök hüceyrələrin transplantasiyası.

Donorluğun yaşamaq hüququnun məzmunundakı rolunu aydınlaşdırmaq üçün qanunvericiliyi hüquqşünaslar, tibb sahəsinin alimləri- hüquqşünasları, filosof və din xadimlərinin fikirləri nöqtəyi-nəzərindən də analiz etmək olar.

Donorluq yaşamaq hüququnun məzmununa aşağıdakı elementləri daxil edir:

-donorun öz orqanizmi və onun hissələrindən müalicə məqsədilə istifadə hüququ (bu hüquq mövcud qanunvericiliklə əhəmiyyətli dərəcədə məhdudlaşdırılmıdır);

-resipiyentin donor orqan və toxumasının köçürülməsindən imtina etmək hüququ (həyatına son qoyulma təhlükəsi olsa belə);

-donorun həyatına istənilən qeyri-qanuni qəsddən, məcburi donorlu-

ğa cəlb edilməkdən qorunmaq hüququ.

Donorluq fəaliyyətində əsas subyektlər olan donor və resipiyentlə yanaşı, donor və resipiyentin qanuni təmsilçiləri, tibb işçiləri, tibb müəssisələri və sosial siyasəti vətəndaşlarının sağlamlığının qorunmasına, donorluğun yayılmasına, donorluq hüququnun reallaşmasının təmin edilməsinə yönəlməli olan dövlət iştirak edir.

Qanun həm canlı, həm də vəfat edəndən alınan orqan və toxumaların transplantasiyasına imkan verir. Transplantasiya haqqında qanun canlı insandan orqan və toxumaların alınmasını ciddi nizam – intizamla tənzimləyir. Vəfat edəndən orqan və ya toxuma alınması o zaman mümkündür ki, həmin adamın ölüm faktı (beynin tam ölümü) həkim-mütəxəssislər tərəfindən təsdiq edilir. Transplantasiya məqsədilə insanın ölümündən sonra ondan orqan və toxumanın alınmasına dair iradənin ifadəsi məsələsi dünyanın bütün ölkələrində 2 yolla həll olunur:

1) "tələb olunan" razılığın fiksasiya edilməsi – Şimali Amerika modeli, donorun özünün həyatda olarkən orqan və ya toxumasının götürülməsinə verdiyi razılıq və ya onun ölümündə sonra qohumlarının razılığının mövcudluğunun vacibliyini nəzərdə tutur. Belə sistemə ABŞ, İsveç, Portuqaliya, Danimarka, Almaniya, Avstraliya, Kanada və s. istinad edirlər [Поспелова С.И. Некоторые правовые и этические проблемы донорства при применении вспомогательных репродуктивных технологий // Материалы всероссийской научно-практической конференции. — Новосибирск, 2006 s.47].

2) "razılıq prezumpsiyası"ndan istifadə - fransız modeli, burada şəxsin özünün həyatda olarkən və ya (ölümündən sonra) qohumlarının meyitin orqan və toxumalarının götürülməsinə dair razılıq verməməsi haqqında müraciətin vacibliyi əsasdır. Bu sistemdən Rusuya, Avstriya, İtaliya, Çexiya, Belçika, İspaniya, Fransa, Finlandiya, Norveç, Polşa və s. ölkələr istifadə edir.

Donorun səlahiyyəti donorluğun növündən asılıdır. Orqan və toxuma donoru onun həyatda olduğu müddətdə sağlamlığına bərpa olunmayan zərər vurmadan və ya ölümündən sonra öz orqan və toxumalarını vermək üçün şüurlu şəkildə qərar qəbul etmək hüququna malikdir.

Sonsuzluğu müalicə etmək üçün öz orqanizminin bir hissəsini verən donörələr dünyaya gələcək uşaqla bağlı öz üzərilərinə valideynlik vəzifəsi

götürümlər. Köməkçi reproduktiv texnologiya metodlarının tətbiqi nəticəsində uşaq dünyaya gəldiyi halda qeyd kitabında bu iş razılıq verən ər-ərvad yazılı şəkildə imza atırlar.

Nəticələr

Tədqiqatdan aydın olur ki müasir dünyada bu sahədə institutlar donorun şəxsiyyətini müəyyənləşdirməməklə bağlı, eyni zamanda da donor həm resipiyentin, həm də uşağın kimliyini müəyyənləşdirməməklə bağlı öhdəlik götürürlər. Donorun surroqat ana vəzifəsinə cəlb olunması isə valideynlik hüququnun verilməsinin xüsusi qaydası ilə nəzərdən keçirilir.

İstənilən müalicə metodunun icazə verilən sərhədləri məqsədlərin proporsionallığı və minimal risk prinsiplərini rəhbər tutularaq müəyyənləşdirilməlidir. Transplantasiyanın icazə verilən sərhədləri məsələsini həll edərkən meyitdən alınan orqanlarla həyata keçirilən transplantasiya ilə canlı donordan götürülən orqan transplantasiyası arasındakı fərq aydın görünür. Əgər birinci halda əməliyyatın əsaslandırılmış olması kifayətdirsə, ikinci halda resipiyentin yaşamaq hüququnun reallaşması üçün onun əhəmiyyəti ilə donorun həyat və sağlamlığı üçün mümkün ola biləcək təhlükə arasında məqbul nisbəti tapmaq lazımdır.

Ədəbiyyat

1. Mustafayeva A. “Bioetika, insan hüquqları və milli maraqlar”. Beynəlxalq hüquq və inteqrasiya problemləri. 2009. № 4 (20). Səh. 13-15.
2. Пospelova C.И. Правовые проблемы согласия на изъятие органов и тканей человека после смерти для трансплантации // Научные труды II Всероссийского съезда (Национального Конгресса) по медицинскому праву. — М., 2005. — С.250—259. — 0,6 п.л.
3. Пospelova C.И. Конституционно-правовые аспекты донорства: актуальность исследования // Материалы всероссийской научно-практической конференции. — Новосибирск, 2006. — С.184—190. — 0,4 п.л.
4. Пospelova C.И. Некоторые правовые и этические проблемы донорства при применении вспомогательных репродуктивных технологий // Материалы всероссийской научно-практической кон-

- ференции. — Новосибирск, 2006. — С.190—195. — 0,4 п.л.
5. Поспелова С.И. Принципы правового регулирования донорства // Научные труды Московского гуманитарного университета. — М., 2006. — № 73. — С.135—144. — 0,9 п.л.
 6. Поспелова С.И. Право на донорство органов и тканей человека (конституционно-правовой аспект) // Научные труды Московского гуманитарного университета. — М., 2006. — № 74. — С.30—40. — 0,9 п.л.
 7. Azərbaycan Respublikasının Konstitutsiyası (Yeni redaksiyada), Bakı: Qanun nəşriyyatı, 2009, 68 s.

References

1. Mustafayeva A. "Bioetika, insan hüquqları və milli maraqlar". Beynəlxalq hüquq və inteqrasiya problemləri. 2009. № 4 (20). Səh. 13-15. 6. Aytən Mustafayeva stochnik
2. Pospelova S.I. Pravovyye voprosy soglasiya na iz'yatiye organov i tkaney cheloveka posle smerti dlya transplantatsii // Nauchnyy trud II Vserossiyskogo s"yezda (natsional'nogo kongressa) po meditsinskomu pravu. - M., 2005. - S.250—259. - 0,6 p.l.
3. Pospelova S.I. Konstitutsionno-pravovyye aspekty dareniya: aktual'nost' issledovaniya // Materialy Vserossiyskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii. - Novosibirsk, 2006. - S.184—190. - 0,4 p.l.
4. Pospelova S.I. Nekotoryye pravovyye i eticheskiye problemy donorstva pri primenenii vspomogatel'nykh reproduktivnykh tekhnologiy // Materialy Vserossiyskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii. - Novosibirsk, 2006. - S.190—195. - 0,4 p.l.
5. Pospelova S.I. Printsipy pravovogo regulirovaniya dareniya // Nauchnyy trud Moskovskogo gumanitarnogo universiteta. - M., 2006. - № 73. - S.135—144. - 0,9 p.l.
6. Pospelova S.I. Zakon o donorstve organov i tkaney cheloveka (konstitutsionno-pravovoy aspekt) // Nauchnyye trudy Moskovskogo gumanitarnogo universiteta. - M., 2006. - № 74. - S.30—40. - 0,9 p.l.
7. Azərbaycan Respublikasının Konstitutsiyası (Yeni redaksiyada), Bakı: Qanun nəşriyyatı, 2009, 68 s.

II

UDC - 14

Horst J. Helle

Dr.phil. (University of Hamburg, Germany, 1959),
Professor of Sociology, University of Munich, Germany, retired
Heinz-Hilpert-Str. 4, 81739 München, Germany
Tel.: +49 160 400 1699
horsthelle@hotmail.com
orcid.org/0000-0003-4408-7745

ETHICS, AESTHETICS AND AXIOLOGY IN THE WRITINGS OF GEORG SIMMEL

Abstract

Following the thematic frame given by this volume, the following article is dedicated to three basic epistemological paradigms, aesthetics, ethics, and axiology. Aesthetics is about finding criteria for judging beauty from ugliness, ethics is about the dichotomy between good and evil, and axiology is the study of how the values underlying those judgements come about. Axiology can also be used to refer to what aesthetics and ethics have in common. It is the study of value theory as the origin, nature, functions, types, and interrelations of values. In this article we follow the views of the philosopher-sociologist Georg Simmel (1858-1918); but only a condensed survey of Simmel's insights can be described here. The reader will find first a review of four relevant recent publications on Simmel. Next this article will present aesthetics and ethics in Simmel's Texts. Simmel's critique of political ethics is shown to reject the idea that liberty and equality are compatible. The segment on ethics and aesthetics closes by pointing to typical characteristics of Chinese family ethics. Finally, elements of Simmel's value theory as axiology will be described as Simmel developed them in his book *The Philosophy of Money*. Findings and conclusions will be the summary.

Key words: Georg Simmel, axiology, aesthetics, ethics, construction of value, money.

Horst Yurgen Helle

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

GEORG ZIMMELİN YARADICILIĞINDA ETİKA, ESTETİKA VƏ AKSİOLOGİYA

Xülasə

Bu cilddə müəyyən edilmiş tematik çərçivədən çıxış edən bu məqalə üç əsas epistemoloji paradıqmaya həsr edilir: estetikə, etika və aksiologiya.

Estetikə - gözəlliyi çirkinlikdən ayıran meyarların axtarışı, etika - xeyirlə şər arasındakı ikitirəlik, aksiologiya - bu mühakimələrin əsasında dayanan dəyərlərin necə ortaya çıxdığını araşdıran sahələrdir. Aksiologiya həm də estetikə və etikanın ortaq nöqtələrinə istinad etmək üçün istifadə edilə bilər. Bu dəyərlərin mənşəyi, təbiəti, funksiyaları, növləri və əlaqələri kimi nəzəriyyələrin öyrənilməsidir.

Bu yazıda filosof və sosioloq Georg Simmelin (1858-1918) fikirlərini qısa bir baxışla izləyirik. Oxucu əvvəlcə Simmel haqqında son dörd nəşrin ümumi icmalını oxuyacaq. Məqalənin növbəti hissəsində Simmelin mətnlərindəki estetik və etik mövzulardan danışacağıq. Burada göstərilir ki, Simmelin siyasi etik fikirlərinin tənqidi, azadlıq və bərabərliyin uyğunluğu fikrini rədd edir.

Etik və estetik bölmə Çinli ailə etikasının tipik xüsusiyyətlərinin göstəricisi ilə başa çatır.

Nəhayət, Simmelin bir aksiologiya kimi dəyər nəzəriyyəsinin elementləri Simmelin "Pul fəlsəfəsi" kitabında inkişaf etdirdiyi formada təsvir ediləcəkdir. Nəticələr məqalənin sonunda ümumiləşdiriləcəkdir.

Açar sözlər: Georg Zimmel, aksiologiya, estetikə, etika, dəyər yaratmaq, pul.

Bu cilddə müəyyən edilmiş tematik çərçivədən çıxış edən bu məqalə üç əsas epistemoloji paradıqmaya həsr edilir: estetika, etika və aksiologiya.

Estetika - gözəlliyi çirkinlikdən ayıran meyarların axtarışı, etika - xeyirlə şər arasındakı ikitirəlik, aksiologiya - bu mühakimələrin əsasında dayanan dəyərlərin necə ortaya çıxdığını araşdıran sahələrdir. Aksiologiya həm də estetika və etikanın ortaq nöqtələrinə istinad etmək üçün istifadə edilə bilər. Bu dəyərlərin mənşəyi, təbiəti, funksiyaları, növləri və əlaqələri kimi nəzəriyyələrin öyrənilməsidir.

Bu məqalədə biz filosof-sosioloq Zimmelin (1858-1918) baxışlarını izləyirik, ancaq burda sadəcə bu ideyaların qısa icmalını vermək mümkündür. Əvvəlcə oxucu Zimmel haqda yaxınlarda çap olunmuş son dörd aktual nəşrin icmalı ilə tanış olur. Sonrakı hissədə biz Zimmel mətnlərində estetika və etikadan söz açacağıq. Göstəriləcək ki, Zimmelın siyasi etikasının tənqidi azadlıq və bərabərliyin bir araya sığması ideyasını təkzib edir.

Etik və estetik bölmə Çinli ailə etikasının tipik xüsusiyyətlərinin göstəricisi ilə başa çatır.

Nəhayət, Zimmelın dəyərlər nəzəriyyəsinin elementləri aksiologiya kimi onun "Pul fəlsəfəsi" kitabında inkişaf etdirdiyi şəkildə təsvir ediləcək. Çıxarış və nəticələrin xülasəsi məqalənin sonunda veriləcək.

Açar sözlər: Georg Zimmel, aksiologiya, estetika, etika, dəyər yaratmaq, pul.

Хорст Юрген Хелле

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

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

Tel.: +49 160 400 1699

horsthelle@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-4408-7745

ЭТИКА, ЭСТЕТИКА И АКСИОЛОГИЯ В ТРУДАХ ГЕОРГА ЗИММЕЛЯ

Резюме

Следуя тематическим рамкам, заданным в этом томе, данная статья посвящена трем основным эпистемологическим парадигмам: эстетике, этике и аксиологии.

Эстетика - это поиск критериев, позволяющих отличить красоту от уродства, этика - это дихотомия между добром и злом, а аксиология - это изучение того, как возникают ценности, лежащие в основе этих суждений. Аксиология также может использоваться для обозначения того, что общее у эстетики и этики. Это изучение теории ценностей как происхождения, природы, функций, типов и взаимосвязей ценностей.

В этой статье мы следуем взглядам философа-социолога Георга Зиммеля (1858-1918), однако здесь можно описать только краткий обзор его идей. Сначала читатель ознакомится с обзором четырех актуальных недавних публикаций о Зиммеле. В следующем разделе статьи мы расскажем об эстетике и этике в текстах Зиммеля. Будет показано, что критика политической этики Зиммелем отвергает идею о совместимости свободы и равенства.

Раздел, посвященный этике и эстетике, завершается указанием типичных характеристик китайской семейной этики.

Наконец, элементы теории ценности Зиммеля как аксиологии будут описаны в том виде, в каком Зиммель развивал их в своей книге «Философия денег». Выводы и заключения будут резюмированы в конце статьи.

Ключевые слова: Георг Зиммель, аксиология, эстетика, этика, конструирование ценности, деньги.

Introduction

Purpose and objectives of the article. This volume is dedicated to three basic epistemological paradigms, aesthetics, ethics, and axiology. Aesthetics is about finding criteria for judging beauty from ugliness, ethics is about the dichotomy between good and evil, and axiology (from Greek ἀξία, axia, "value, worth") is the study of how the values underlying those judgements come about. Axiology can also be used to refer to what aesthetics and ethics have in common, thus it can mean value-theory in general. In summary then, axiology is the study of value theory as the origin, nature, functions, types, and interrelations of values.

In this article we follow the views of the philosopher-sociologist Georg Simmel (1858-1918); but only a condensed survey of Simmel's insights can be described here. The reader will find first a review of four relevant recent publications on Simmel. Next this article will present aesthetics and ethics in Simmel's Texts. At the end, elements of his value theory as axiology will be described as Simmel developed them in his book *The Philosophy of Money*¹⁶. Findings will be summarized as the results.

Review of Publications on Simmel

*a. Simmel on social philosophy and axiology: Elizabeth S. Goodstein*¹⁷.

The first book to be mentioned here is by Elizabeth Goodstein: *Georg Simmel and the Disciplinary Imaginary*¹⁸. To her, Simmel is *primarily a philosopher* and should be treated accordingly. She criticizes the cur-

¹⁶Simmel, Georg 1907: *Philosophie des Geldes*, 2nd enlarged edition (original 1900), Leipzig: Verlag von Duncker und Humblot.

¹⁷Goodstein, Elizabeth S. 2017: *Georg Simmel and the Disciplinary Imaginary*. Stanford: Stanford University Press, 369 S. (Goodstein is professor of English, Comparative Literature, and the Liberal Arts at Emory College in the USA.)

¹⁸Compare the following two book reviews:

a) Featherstone, Mark 2018: *Simmel's Borderline Sociology: On Elizabeth Goodstein's Georg Simmel and the Disciplinary Imaginary*, in: *Theory Culture & Society*, Oct. 19, 2018, SAGE Publications.

b) Helle, Horst Jürgen 2019: *Zehn Bücher zur Aktualität Georg Simmels*, in: *Soziologische Revue*, 42(4), 593-624.

rent readers of Simmel's works, and that their attention tends to concentrate on the *The Philosophy of Money* (Simmel 1907), a deep and wide-ranging contribution to *value theory*. But Goodstein thinks few people have actually read and understood which of Simmel's intentions are woven into that text. One of the effects of misunderstanding Simmel, however, is the notion of celebrating him erroneously as the „first sociologist of modernity“ (Goodstein 2017: 1).

Instead of copying that widespread error, we ought to recognize according to Goodstein, Simmel's „innovative approach to cultural interpretation“ (ibid.:2) and the lasting influence he had on his contemporaries because of that. He wanted to be seen primarily as philosopher, because sociology was more like a hobby to him (ibid.: 2, footnote). It is true, that reading Simmel is not easy. That implies the temptation to simply notice what other authors have written about Simmel. But Goodstein asks her readers „to (re)turn to the texts themselves“ (ibid.: 3).

Goodstein further regrets that the way Simmel's contributions have been entered into the intellectual debate has failed to recognize in his writings a coherent philosophical project. Instead, isolated parts of it have been taken out of context and interpreted superficially. As a consequence, his essays are often exchanged like cash and treated as having multiple uses. In that process some of them may be of interest in a special context, however, *what really matters to Simmel is lost*: Constituting an overall „innovative approach to cultural interpretation“ (ibid.:). That loss also explains, why today there is a split awareness of Simmel: Some see in him a founder of sociology, whereas to others he is merely a marginal figure who does not fit into any one of the established schools of that discipline.

Goodstein wants to document this ambiguity inherent in Simmel's legacy. She demands of the reader to always be aware of both aspects of his work: The surprising and convincing depictions of concrete topics, like *the stranger*, *competition*, *religion*, and *money*, but at the same time the challenge to understand and grasp *culture* as the shared fate of humans of all ages. Against this background a novel orientation of philosophy has become the task of the day because society has lost its transcendental foundations in the age of modernity. As a result, all-encompassing and unifying meanings of society have disappeared from the scholarly discourse: To con-

sidering that historical problem of which Simmel was well aware. The most striking illustration for that misinterpretation is to her, celebrating Simmel as the “sociologist of modernity.” Her critique is directed primarily toward Frisby’s *Fragments of Modernity* of 1986¹⁹.

Apart from the significance her book has for philosophers, sociologists, and historians of culture, she is of the opinion that finding re-orientation in Simmel will contribute toward a new beginning in philosophy and to saving sociology from becoming overly fascinated with data collection and quantitative research techniques. With that in mind, Goodstein turns to Simmel’s central text: *The Philosophy of Money* (Simmel 1907). The reason she considers the study of money to be of great importance is this: In that context the method with which Simmel operates in his unique approach as a *philosopher of culture and value* becomes clearly visible. Money is interesting to him as a special case in the dynamics of creating, changing, and dealing with *value in society*; it is thus intended by Simmel as a contribution to axiology rather than toward understanding the economy.

This view of Simmel’s work is Goodstein’s point of departure also for her critique of the *Chicago School of Sociology* of the early 20th century, particularly of Albion W. Small (1854-1926) and of Robert E. Park (1864-1944), who both had travelled to Berlin to study with Simmel. They – Goodstein believes – dissolved Simmel’s text on money into empirical sociology, without having first fathomed its axiological intention. In a similar way she rebukes Gary Jaworski’s²⁰ attempt (Goodstein 2017:113) to explain Simmel’s influence on American sociology. The problem is the inclination of some of her compatriots in the USA, to use Simmel’s writings merely for bolstering-up their own pre-conceived ideas. The same reproach is levelled against the Italian author Gianfranco Poggi²¹ (ibid.:222). He too – according to Goodstein – concentrates on details while losing sight of

¹⁹Frisby, David P. 1986: *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer, and Benjamin*. Cambridge MA: MIT Press. (See page 352 in Goodstein’s book!)

²⁰Jaworski, Gary D. 1997: *Georg Simmel and the American Prospect*. Albany: State University of New York Press.

²¹Poggi, Gianfranco 1993: *Money and the Modern Mind: Georg Simmel’s Philosophy of Money*. Berkeley and Los Angeles, CA and London, England: University of California Press, 228 pp.

how deeply Simmel was disconcerted by the economic, social, and cultural conflicts he saw intensifying in Europe before World War I.

That leads Goodstein to Simmel's *Stranger* and to his proverbial "Exkurs über den Fremden" (ibid.: 303).²² She admits that those pages are placed in the context of the chapter on space (in the sense of room and capacity), however, it has taken on "a life of its own" (ibid.: 303). Surprisingly, she relates the text to the „Eleatic Stranger“ in Plato's Dialog *The Sophist*, as well as to Kant and to Hegel (ibid.:308) and quotes Freud with his concept of *concealment* (das „Heimliche,“ ibid.: 310). Such a view could also properly place Simmel's work in the context of *social philosophy and axiology*, where following Goodstein, it belongs.

b. Simmel's aesthetics: Ingo Meyer.

We owe another recent publication on Simmel to Ingo Meyer, whose book „Georg Simmels Ästhetik“²³ also appeared in 2017. Whereas Goodstein gravitates toward problems of *axiology*, Meyer explicitly wants to deal with Simmel's approach to *aesthetics*. Meyer admits that Simmel is available when needed, however, the disciplines "History of literature, philosophy, and sociology" have failed – according to Meyer – to acknowledge Simmel's aesthetic thinking "as a whole" (Meyer 2017: 26).

Meyer quotes judgments like the one voiced by *Sybille Hübner-Funk*: „The bourgeois sociologist who Simmel is, surrenders when confronted with the task of capturing a real (meaning here: Marxist) understanding society, and withdraws into aestheticism" (ibid.: 33, footnote). „With regard to the intrinsic philosophy of art created by Simmel, it rejects any kind of external deduction and insists on genuine representation of the totality that is based on the aesthetics of the production process, and that is indifferent toward the respective object" (ibid.: 36). Contrary to money, a work of art is „always a singular invention as far as its form is concerned" (ibid.: 36).

In chapter 2 (ibid.: 42-136) Meyer describes "Simmel's place in the philosophical discourse of modernity." In trying to retrieve his relationship

²² Simmel, Georg 1992: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Simmel – Gesamtausgabe*, hrsg. von Otthein Rammstedt, Bd. 11, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, p. 764.

²³ Meyer, Ingo 2017: *Georg Simmels Ästhetik. Autonomiepostulat und soziologische Referenz*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 396 pp.

with other philosophers, Meyer mentions Kant and Fichte as well as Schelling, Schleiermacher, and Hegel. Meyer reports that “Hegel’s philosophy of art is not sufficiently significant to Simmel, because in the context of Hegel’s thought it merely fills a place in a system” (ibid.: 61). The remaining sections of the chapter are devoted to Simmel’s philosophy of life, to the texts he wrote during the war, the processes of forming and deformation in the context of landscape and ruin, the influence of Goethe and finally Michelangelo: The transgression of form by life.

Meyer’s chapter 3 deals with Simmel’s texts on the aesthetics of the famous cities Rome, Florence, and Venice. Next are reflections on *fashion*, on the sociology of the *meal*, and on *coquetry*. Chapter 4 is about how Simmel marginalizes aesthetics in his book *Soziologie* of 1908 (Simmel 1992), and chapter 5 treats the three George-Essays and Simmel’s book on Rembrandt as the summing up of the author’s philosophical reflection on art (Meyer 2017: 246).

Meyer adds three more chapters as part II of the book, devoted to the consequences of Simmel’s writings on aesthetics. Then he closes with an epilogue (ibid.: 343-351). But prior to that he writes about the legendary *critical theory* or *Frankfurt School*, a context in which he clearly feels at home. He refers to Benjamin, Adorno, Habermas and Frisby. Here the basic thesis is Meyer’s statement “that one can absolutely re-read the common denominator of the Frankfurt School in Simmel...” (ibid.: 298). If Simmel anticipated fundamental insights – as he no doubt did – which later become relevant for the Frankfurt School, then it means that his thinking had – and has – the potential of bringing together the various branches of scholarship in social philosophy. That includes Simmel’s reflections on music, on art in general, and on his philosophical approach toward aesthetics.

c. Simmel on valuation in process and relations: Olli Pyyhtinen

Olli Pyyhtinen’s most recent book *The Simmelian Legacy*²⁴ was published one century after Simmel’s death in 2018. In his introduction the author mentions that for a long time Simmel has remained the *great unknown* of sociology. Pyyhtinen refers to the famous contemporaries of Simmel’s to whom there existed a relationship of mutual influence: Max Weber, the phi-

²⁴ Pyyhtinen, Olli 2018: *The Simmelian Legacy. A Science of Relations*. London: Palgrave Macmillan, 109 pp.

losophers Husserl and Rickert, the poets Rilke and George in Germany, in France René Worms, Célestin Bouglé, Gabriel Tarde, Emile Durkheim, Henri Bergson and Auguste Rodin, and in den U.S.A. Albion W. Small and Lester F. Ward. As this list of illustrious names confirms, Simmel has been anything but an academic outsider.

In addition, he was, as – among others – Coser reports, an „immensely popular lecturer...“ (Pyyhtinen 2018: 1, footnote 3). His presentations were noted as intellectual events, and often reviewed in the daily newspapers like theater performances. In addition, his attractiveness as original thinker convinced scholars from other countries to travel to Berlin in order to follow Simmel’s orations in the university there. That applies to Robert E. Park, Albion Small, and Frank Thilly, as it does to George Herbert Mead (whom Pyyhtinen does not mention). Colleagues and students mocked at or admired Simmel for having women and foreigners attend his teaching events.

The argument that he was certainly not an academic outsider is further supported by the fact that by 1910 no other European sociologist had so many of his texts translated into English. His first programmatic essay „Das Problem der Soziologie“ of 1894 was published in German, English, French, Russian, and Polish (ibid.: 2, compare Levine 1997).²⁵ In spite of – or possibly because of – being so well accepted as a scholar internationally, Simmel neither joined one of the existing “schools,” nor did he himself start one. Pyyhtinen intends to show why Simmel’s insights were incorporated widely into the thinking of others without, however, always acknowledging the authorship of Simmel (ibid.: 3).

Still in the context of his introduction, Pyyhtinen wants to identify the *legacy* of Simmel’s contribution to social philosophy in three points: a) The individual actor is not confronted with society, domination, classes, social structure, or other abstract entities, but instead the social, he or she deals with, is built up out of concrete and particular relations“ (ibid.:4). What sociology must endeavor to understand, and study empirically is created and constantly renewed in the context of such relations. That is reflected in the subtitle of Pyyhtinen’s book: *A Science of Relations*. b) The sec-

²⁵ Levine, Donald N. 1997: Simmel Reappraised: Old Images, New Scholarship, pp. 173-207 in: Camic, Charles (ed.): Reclaiming the Sociological Classics: The State of the Scholarship. Malden, Mass. and Oxford, UK, p. 181f.

ond of the three points identifying Simmel's *legacy* is closely tied to point one: It is summarized as: „his work places relations into the heart of sociology“ (ibid.:4). c) Finally, point 3 is the peculiar combination of point 2 with a philosophical tradition that reaches all the way back to Heraclitus, seeing social reality as the „flux of restless development“ (ibid.:5).

Point 3 confirms the Heraclitan insight, according to which nobody can step twice into an unchanged river, makes sense only if it still is the same river²⁶, Simmel studies realities that have existed prior to modernization for at least the last two hundred years. This means that they can be studied as having changed, but still being the same identical human experiences as e.g. conflict, the poor person, the stranger, the secret, and money, but *not* the telephone (which exists since 1837). Accordingly, Simmel is not one of the many descriptors of the industrial age, but instead an evolutionistic philosopher of the *conditio humana*.

Each chapter in Pyyhtinen's book is relevant, but the last two (numbers nine and ten) are particularly important. The book gives a description of the „diffusion of Simmel's ideas in North American sociology between the 1950s and 1970s“ (ibid.:165-174) and mentions Kurt H. Wolff (2012-2003) and Donald N. Levine (1931-2015) as leading figures. In the last chapter Pyyhtinen asks how Simmel's ideas have influenced the contemporary debates (ibid.: 180-187).

Pyyhtinen distinguishes three venues on which Simmel's work stays on the current agenda: a) His ideas are selected as needed and related to specific topical problems of the day. b) His concept of sociology and of the tasks and problems for that discipline to be solved meet with more and more consensus. c) Simmel's emphasis on questions of process and relations form the basis for further acceptance in the English-speaking world as well as in France, Italy, and elsewhere (ibid.: 181). For the U.S.A. and the United Kingdom Pyyhtinen mentions Donald N. Levine of the University of Chicago and David Frisby (1944-2010) of the University of Glasgow (ibid.: 182). In his publications since 1978 Frisby presented Simmel as the theorist of modernity. We saw above that Goodstein considers that to be

²⁶Helle, Horst J. 2019: Toward a Comparative Analysis of Chinese and German Philosophy, pp. 446-488 in: Ali Abasov (ed.), *The National Philosophy*, Azerbaijan National Academy of Sciences. Baku, p. 454f.

erroneous. Pyyhtinen mentions Simmel's *Essays on Religion* (ibid.: 184) and adds in an online-Appendix: "Before the publication of this collection of translations, Simmel's ideas on religion were almost unknown to the English-speaking readership" (Appendix, page. 23). The journal *Theory, Culture & Society* has devoted many of its pages to make Simmel's writings known to a wider readership (ibid.: 184).

In his concluding remarks *Lines of flight* (ibid.: 185-187) Pyyhtinen summarizes on two pages that he does not find it desirable, merely to canonize Simmel as a *classic*. Simmel has creatively added to the sociology of the present the notion of a „counter history“ opening up the chance to „re-structure the sociological imagination“ (ibid.: 185) with lasting effects on valuation in process and in social relations.

d. *Simmel's Legacy: Donald N. Levine*

When Donald N. Levine died in 2015, he left as his legacy the most convincing and encompassing overview covering Simmel's publications. Much of what he has gained as insights into Simmel during his lifetime he summarized in an article²⁷. Early in his life, in 1952-53, Levine was a student at the University of Frankfurt. Later he became known as an expert in the culture of Ethiopia. With such an unusually wide background in the humanities he started translating and interpreting Simmel's texts. What put him ahead of many of his American compatriots and made his reading of Simmel's original publications independent of the availability of translations, was his thorough knowledge of the German language.

Levine's Simmel-expertise culminates in his book *The Flight from Ambiguity* of 1985. Among the chapter-headings in it are *Useful Confusion: Simmel's Stranger and His Followers* and particularly *Ambivalent Encounters: Disavowals of Simmel by Durkheim, Weber, Lukács, Park, and Parsons*. In the USA, translations of Simmel's texts started to be published in the fifties, 1958 in the *American Journal of Sociology* to commemorate his birth in 1858, and as book publications and translations by Kurt H. Wolff²⁸,

²⁷Levine, Donald N. 1997, see above footnote 10.

²⁸ Wolff, K. H. 1950: *The Sociology of Georg Simmel*. Wolff, K. H. (Trans.) Glencoe, Illinois: The Free Press.

Peter Etzkorn²⁹ and others. But the promising beginnings of a rediscovery of Simmel in the fifties and sixties came to a halt when, starting in the sixties, the interest in Marxist sociology overshadowed the discipline (Levine 1997: 174).

The dedication to Simmel's texts survived that, and in 1973 Michael Landmann organized a conference which resulted in an edited volume entitled *Asthetik und Ethik um die Jahrhundertwende: Georg Simmel* (Aesthetics and Ethic at the Turn of the Century) edited by Böhlinger and Gründer (Böhlinger 1973)³⁰. Since then, more and more researchers have studied Simmel's publications. Thus, his influence, sometimes acknowledged, sometimes progressing in silence, has continued, and increased over time. Under the editorship of Otthein Rammstedt the German publishing house Suhrkamp in Frankfurt a.M. published a 24 volume-edition as *Georg Simmel Gesamtausgabe* (Simmel's Collected Works)³¹.

Levine explains the philosophical traditions that influenced Simmel. Among others he mentions the impact from Kant (1724-1804), Hegel (1770-1831), Nietzsche (1844-1900), and Dilthey (1833-1911)³². First, Simmel worked in the continuity of Kant's philosophy: "His teaching career began with lectures on Kant" (Levine 1997: 179)³³. Following that, his early works, the two volumes of *Einleitung in die Moralwissenschaft* (Introduction to the Moral Sciences)³⁴ as well as his epistemological study *Probleme der Geschichtsphilosophie* (Problems of the Philosophy of Histo-

²⁹Etzkorn, K. Peter 1968: *Georg Simmel: The Conflict in Modern Culture and other essays*. New York: Teachers College Press.

³⁰ Böhlinger, Hannes und Gründer, Karlfried 1976: *Asthetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*. Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann.

³¹ Simmel, Georg 2000: *Gesamtausgabe*, edited by Otthein Rammstadt, 24 volumes. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

³² Rickman, H. P. 1979: *Wilhelm Dilthey. Pioneer of the Human Studies*. London: Paul Elek Limited, 197 pp.

³³Simmel, Georg 1924: *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*. München und Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 6th Edition (1st Edition 1904) 266 pp.

³⁴Simmel, Georg 1983: *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*. 5th edition Aalen: Scientia Verlag (1st edition volume 1: 1892, volume 2: 1893, both republished in 1983).

ry)³⁵ are clearly neo-Kantian texts.

Hegel's influence on Simmel can be traced to the "two core Hegelian concepts, *objectiver Geist* and *dialectical process*" (Levine 1997: 177f.). From Nietzsche, Simmel adopts "certain key features of modernity: the fragmentation of the unity of the soul, increased individual subjectivity, the instrumentality of modern life, the decline of a unified world view, the transformation of qualitative into quantitative values, and the modern antagonism of form" (ibid.: 177). Simmel's relationship with Dilthey of course was personal: They both taught at Berlin University for many years. During that time, for two decades "antagonism between the two prevailed..." and, as Levine also reports, "Dilthey was documentably dismissive of Simmel's work as late as 1904" (ibid.: 178). We cannot exclude the possibility that Dilthey became irritated by noticing the relative success Simmel had with his teaching and writing, also in comparison with the attention Dilthey himself could raise within the inner circles of philosophers. He as well as other scholars did not fully understand the significance of Simmel's approach.

Levine was a rare exception in giving an unbiased and well-founded representation of Simmel's background, also by pointing (see above) to Kant, Hegel, Nietzsche, and Dilthey as those names, who stand for the philosophical traditions that influenced him. But few contemporaries or successors have realized that Spinoza (1632-1677) was especially important to Simmel³⁶. That his closeness to Spinoza was hardly known is one of the unfortunate consequences of the widespread lack of familiarity with Simmel's *Essays on Religion*³⁷. It is in those texts, where reference to Spinoza is relevant and frequent. We can safely assume that Simmel was also familiar with Spinoza's book *Ethica* of 1677.

Aesthetics and ethics in Simmel's texts

a. Music as Simmel's illustration of aesthetics

Georg Simmel (1858-1918) used his expertise in philosophy to de-

³⁵ Simmel, Georg 1977: *The Problems of the Philosophy of History. An Epistemological Essay*. Translated and edited with an introduction by Guy Oakes. New York: The Free Press, 220 pp.

³⁶Helle, Horst Jürgen 2018: *Verstehende Soziologie. Entwicklung einer Vorgehensweise von Simmel bis Goffman*, Amazon.de, pp. 15-35.

³⁷Simmel, Georg 1997: *Essays on Religion*, Yale University Press, New Haven and London, Index page 223.

sign a special method for the humanities and particularly for sociology. He sees the human individual as free to create in cooperation with others the person who they potentially are as well as the culture in which they live. That freedom causes the obligation to use the possibilities inherent in each human being in two directions: In self-cultivation in striving to become a better person, and in contributing to the advancement of one's culture. The latter is the particular responsibility of the scholar, the artist, and others.

To Simmel, culture provides us with a wide variety of forms, and we are free, in interaction with and in consensus with each other, to apply forms to their potential content around us. As one can easily see, there is an abundance of forms of various types, but Simmel acknowledges three forms as the most general and most important ones: They are art, religion, and scholarship. He writes that each of those three forms enables us to capture and re-create the entire universe in the context of one of them. An artist can represent the whole world in his or her art, a scholar can do research and publish results on everything there is to know, and a religious person can look at everything from the perspective of his or her faith. Simmel believes there can be no conflict between art, religion, and scholarship, because each of them has the potential of re-creating everything in their own way. Thus, the miraculous story of *the creation of life and the world* can be told as art, as science, and as religion.

Simmel had the intention of earning his doctor's degree on the basis of a thesis on the history of music. That dissertation attempt was rejected, however, yet it appeared in 1882 in a scholarly journal (Simmel 1882)³⁸. It offers an abundance of empirical data about the origins of music, collected by Simmel to refute a hypothesis by Darwin that was of minor significance. Simmel lets the article on music – the, as it were, 'left-overs' from what was to be his doctoral dissertation – begin with the name "Darwin", as follows: "Darwin writes in the Origin of Species (Darwin 1875 II: 317): 'We must assume that the rhythms and cadences of oratory language are to be deduced from previously developed musical forces. In this way we can understand how it came to be that music, dance, song, and poetics are such old arts'". (Simmel 1882: 261). This shows, how early in his career as scholar

³⁸Simmel, Georg 1882: Psychologische und ethnologische Studien über Musik In: Zeitschrift für Völker-psychologie und Sprachwissenschaften 13: 261-305.

Simmel approached the topic of aesthetics. Since Simmel finds, despite wide-ranging research in the materials of cultural history and ethnology, everywhere the combination of text and song rather than song without language, he is convinced that music did not precede language in evolution but rather the other way around, that language came first.

The topic of the generation of objective culture in the process of formation, out of subjective vital emotions, is mentioned in his rejected dissertation. The model along which he thinks through this problem, is that of interaction or, in the language of Dilthey and Simmel, of reciprocal effecting [Wechselwirkung] between the lead singer and a group of listeners who are emotionally touched by the song. Members of the group react to the presentation of the individual singer by spontaneously singing along: "This is still pure subjectivity; the song of the first singer as such is entirely irrelevant. What carries an effect here is the emotion that is thereby stirred up, which could just as well have been produced by almost any other causal source. Ever so gradually, when objectivity has gained a little more headway and when at the same time the sense for melodic tunes has found its track, one will, aroused by a song, sing along" (ibid.: 286).

Vital-emotional feelings are shaped into forms and these in turn create and reinforce emotional moods. In accordance with his epistemological position, for Simmel, the social aspect of the process of formation is placed alongside the process of objectification. He illustrates *the former* with the example of a lead singer and the group of listeners who are spontaneously aroused to pick up on the existing song to sing along, and *the latter*, objectification, with the exchange between subjective emotional mood and the song as an objective form of art applied to reinforce the sentiments felt. As an illustration for what Simmel means, we can point to the funeral ritual of orthodox Christianity that one may encounter in Greece, Russia, or other nation with that religious tradition: The priest sings a tune that sounds similar to the sobbing of a very sad person. But whereas the weeping individual can utter sounds spontaneously, the performer of the ritual must follow objectivized rules for the tune to be followed, and the listeners will notice if he makes a mistake. The step from spontaneous wailing to ritually correct performing is for Simmel the step toward music, in this case: funeral music.

He continues by describing the evolution of the artform music as the

gradual “shedding of the natural character” (ibid.), which enables music to come closer and closer to the ideal of art (ibid.). Thus, Simmel identifies the process of becoming art by achieving objectivity, as we illustrated with the singing at the funeral: Subjective weeping cannot be right or wrong, it is always uniquely personal, but the orthodox Christian priest singing the funeral rites, can make a mistake, because it is his duty to reproduce a form that has become objectified.

b. Political ethics and problems of modern culture

As individual creativity is realized in interaction with others in forming emotions into pieces of art, this foundation of aesthetics is also seen by Simmel as crucial for understanding ethics. After discussing the dynamics of individuality and of the concept of a world society – and dealing with that would take up too much of the available space here³⁹ (Helle 2018: 74f.) – Simmel designs a political ethics that is oriented toward the *problem of equality*. He deduces his ethical position from his epistemological premises: “Kant says someplace that to conceive an object means nothing else than creating unity out of the diversity of one's views” (Simmel 1983b: 368). While adopting this methodical position, Simmel also shares his conviction about the unity of an egalitarian society: Ethically based equality can be realized through acknowledging that each unique individuality is something exceedingly valuable.

Given this incomparability and *uniqueness of the individual* as an undisputed property of everyone, an equality in this respect *interconnects all people*. Equality thus originates out of *combining specific differences into a unified whole*, in which the contributing parts are *equally involved* in that combination. Simmel thereby advocates a concept of equality without any demand for razing or levelling, but rather based on equal participation through the realization of everyone's claim to uniqueness and individuality *in the same way*: Equality is achieved because all individuals are *equally unique*. Apparently on the basis of his idea of unity, he reaches a position according to which mutual exchange – understood as a helpful interaction in which one person helps the other move toward self-realization – creates and solidifies unity step by step.

³⁹Helle, Horst J. 2018: Explaining What Happens in Society Today. Textbook on Georg Simmel, Amazon.de.

His concepts "individual uniqueness" or "personal individuality" stand on the basis of this *evolutionistic concept*. He is very well aware that he thereby enters the crossfire between some hostile positions in political ethics, a hostility that also exists today in altercations *identifying equality with sameness*. "If absolute individuality ceases, then individuals are only counted as the sum of their characteristics and are naturally as different as are their characteristics; but if these characteristics are something secondary relative to that which is primary, namely personality, freedom, and immortality of the soul,... then equality of all mankind is the natural consequence" (ibid.: 57).

Simmel is a critic of individualization as a general trend in 18th century European culture. He points to what he calls *severe errors* made by thinkers as Kant, Fichte, and Tolstoy in that respect: Simmel clearly distances himself from Rousseau's dogma that there existed an original natural state of human existence in which all persons were equal. As point of departure for his political ethics Simmel maintains by contrast that under conditions of pure simplicity as given by nature – if such a condition is even imaginable in the context of human interaction – the most frightening occurrences of brutal inequality would result, and that the then prevailing ruthlessness would precisely keep humans from engaging in dialogue.

These errors, and the – in Simmel's view – absurd dogma propagated by Rousseau, helped create what Simmel refers to as "the tragedy of all individual liberty" (Simmel: 1949: 313)⁴⁰. If the mistaken "ideal of individualistic endeavor" (ibid.) were ever to be achieved, it would result in such an unbearable degree of inequality, that the individual liberties granted would immediately have to be limited again to protect the weaker individuals from the brutality of the stronger ones. What makes things even worse in Simmel's view is the combination of the claim that all humans beings are *equal by birth* (as is frequently expressed in constitutional law), with propagating *natural law*. Regardless of how unpopular his position in this respect may be, Simmel opposes natural law because of its inherent tendency to make all empirical individuality disappear and degrade equality into sameness.

Religious and political bodies believed that *devotion to natural law*

⁴⁰Georg Simmel, 1949: Ethik und Probleme der modernen Kultur. Vorlesung 1913, Nachschrift von Kurt Gassen, in: Philosophische Studien, 310-344.

would reveal the true essence of being human as core of the individual person's existence. As a consequence, an abstraction of the human being came about which from there on replaced the real empirical individual with a *legal abstraction*. What Simmel means can best be visualized by observing the debate about abortion. In the USA and elsewhere that grave ethical problem tends to be entertained without any regard for individual living conditions or unique blows of fate. Simmel rejects that ethical position because to him it results in Platonism: It reduces the human person to a coincidental and peripheral form of existence.

When he levelled these rejections of errors in the philosophical thinking of the 17th and 18th century also against the great Kant, that obviously resulted in much critique of Simmel's position: But Simmel claimed that for Kant, equality and freedom are compatible, because for Kant too all human beings are equal by nature: Any *inequality*, which is empirically noticeable, must therefore result from unfortunate cultural influences, most of which politics have the duty to deal with. In many Western political systems even today this very notion fires up political strife with regards to educational opportunities and to gender equality.

In any case, Simmel refutes the idea of equality in the thinking of Kant, dating back to the 17th century, as erroneous because of the *absence of its ability to distinguish* between what in German is Gleichartigkeit (being of the same kind) and Gleichwertigkeit (being of equal value). Using the German terms, people can be *gleichwertig* without first having to be *gleichartig*. This gives Simmel the opportunity of reject as erroneous all utopian hope for and belief in the existence of a *compatibility between that type of equality and freedom*. To Simmel they *cannot be realized at the same time*, but only alternatively, either one or the other.

The famous mottos of the French Revolution may be realistic as far as the demand and promise of *fraternity*, or *brotherliness* is concerned. However, the slogan „*liberté, égalité*“ has been, from the start, merely misguided and populist propaganda. Liberty and equality *cannot* be realized *in tandem*, but only as alternatives: The more liberty there is in a society the less equality can there be. And vice versa, the more equality is enforced as a political program, the less freedom will be permitted.

When Simmel presented this strong political position in his lecture

(Simmel 1949), the 19th century was as close to him as the 20th is to us today. It happened during the 19th century, that the presumed tie between equality and liberty broke visibly down. As a result, the alternatives became painfully visible: Either *socialism* was introduced as equality without liberty, or *liberalism* as liberty without equality. The apparent inability of *applied political ethics* to reconcile freedom and equality side by side has produced discouraging and often frightening conflicts. When Simmel talks to his students in Berlin about this, he senses that World War I is immanent. He predicts at that time that for the then foreseeable future the option of *freedom without equality* would dominate history.

To be sure, Simmel's students remembered his reasoning when he said this: "After *liberty* had made good use of the argument of equality to strengthen itself, it felt strong enough to throw away what it had used for propping itself up" (ibid.:316). The under prop *equality* was no longer needed, liberty had become strong enough to stand up to limp into history without the crutches it had been using. Now, that *liberty* was strong enough, it threw away its crutches and could stand on its own strong legs.

c. Kinship-ethics in China and the West

In early 1895 Simmel published an article on the evolution of family and kinship in the West⁴¹. In many highly developed agrarian cultures, he identifies a type of kinship organization which he calls patriarchal. (Simmel 1895)⁴². He mentions that such a traditional family household "always numbers twenty to thirty people" (Simmel 2009: 75)⁴³. As a consequence, since modern conditions enforce a reduction of the number of people living together as one family, a type of household depending on such a large number of members cannot continue to exist.

Simmel does not have China or any other specific regional culture in mind when he concludes, that in general at the time when individualization gains momentum, the longing for intimacy gradually increases. That new

⁴¹ For an earlier version of the following pages compare: Helle, Horst J.: China: Promise or Threat. A Comparison of Cultures. Haymarket Books, Chicago, IL 2017, pp. 115ff.

⁴² Simmel, Georg 1895: Zur Soziologie der Familie, in: *Vossische Zeitung*, Berlin, Sonntagbeilagen Nr. 26-27, June 30 and July 7.

⁴³ Simmel, Georg 2009: *Sociology, Inquiries into the construction of social forms* (2. Vols.), Leiden and Boston: Brill. (Translation of the original of 1908).

need for very personal closeness, however, requires a *small family* of below ten members. As a result, the field of social experience that used to be oriented toward the *family* is torn apart into a wider and a narrower circle, or as sociology has described for western *societies*, into a private world and a public world.

A comparative view of China and the West must not only take into consideration the relative importance attributed to kinship on the one hand and to government and the economy on the other, but it behooves us in addition to raise the question: Who are the primary actors involved? As a result of individualization, it is clear and hardly ever even discussed that in the West *individual persons* interact, whereas in the Chinese tradition we are dealing more explicitly with *primary groups as dynasties, clans, and families* as the agents of history.

In the West, the young couple and particularly the young wife will be left to their own resources when a baby arrives. This is definitely not so in China. The *mother-in-law* and possibly the *mother* of the young woman too, will be available to assist with advice and active intervention, sometimes more than the young couple would like to receive. Pregnancy, childbirth, and caretaking during the first phase in the new infant's life are an intergenerational project involving grand-parents as additional caretakers.

The widespread involvement in China of grandparents in taking care of their own grandchild reduces the need for extra-familial childcare as is available in Western countries in day-care institutions, nursery schools and similar providers. At the same time, it gives members of the older generation a meaningful task, a fact that most likely has positive psychological effects. In addition, the younger generation of adults is under the frequently very demanding obligation of taking care of their aging parents in the family context. If this were not the case, the problem of providing homes and care for the ailing elderly would be nearly impossible for the government of China to solve.

In the Occident, the resulting changes in family ethics opened up a dramatic combination of chance and risk. The chance was that the interaction inside the family could become gentler, more personal, and more peaceful, because many functions which required harsh decision making were delegated out of the family into the schools, the occupational world

and into other areas of public interaction. The risk that went along with that chance was this: If the persons living together as a family did not love each other – or found to their surprise that after some time they did not love each other anymore – they had nothing else that could help them stay together and work together as in a business. The business-like component had left the family, and what stayed behind was either gentle, tender, loving and erotic, or it was harsh, even violent, and terrible or impossible to bear. The unavoidable reaction to the latter was in an increasing number of cases the dissolution of the kinship unit or even domestic violence.

This leads to the need for payments from the public sector, which in traditional societies were – and in China today are – not necessary, because the kinship system provides the services in question. As the modernized government tries to replace the family, it will have to extract the money as taxes and then redistribute the funds as social support, but once in the course of the evolution of ethics the emotional involvement is lost it can of course not be replaced by any government program nor by any monetary measure. Personal emotionally based care by family members cannot be provided on the basis of money paid. This is where the spheres of the economy and the family are irreconcilable.

The services to be provided professionally become much more expensive, but even if more money is made available, the quality of care in interaction between individual and minders outside the kinship group will be different in quality. In the family there is the presence of the *total person*, in a government-sponsored or privately organized scheme, people will be working in their *occupational role* for a certain number of hours per day and per week, and beyond that they will want to go on vacation, they will prefer not to work during weekends or during important holidays like the lunar New Year in China or Christmas in the West, even though the person who requires care, likely would then need them most.

A small child could spend much time in the gentle sphere among close relatives, be caressed and hugged and dealt with on a very long-term basis, as typically still happens in China. (Weggel 1994: 213)⁴⁴ But increas-

⁴⁴ Oskar Weggel reported that about three fourth of all children in China did not have access to day-care or kindergarten. See: Weggel, Oskar 1994: China. 4th, revised edition, München: Beck (Beck'sche Reihe Länder, 807, original edition 1981).

ingly in the West the child will be in a day-care facility emphasizing of course cleanliness and respectful and peaceful interaction, but causing exposure to a more rational sphere to possibly last for too many hours per day and for too many years out of the child's life.

The traditional Western families of the past were characterized not only by tenderness as a typical quality of interactions, but rather by the limitless duration of the relationships. They typically could not be dissolved, marriages did not end in divorce, parents could not be abandoned by their children, and children could not be disowned by their parents. The relationships were for life; they were – in fact if we include the religious dimension – for eternity. Whereas this ethical system has changed dramatically in the West, it is still largely true in China, because there, due to the prevalence of ancestor worship, the transgenerational relationships are experienced as eternal for religious reasons: It was and is the duty of the descendants to worship deceased family members and burn incense or candles for them as the immortal forebears.

The difference in comparison to the family ethics of the west is even more pronounced in North America, where the generation of US-citizens born in the fifties as the so-called “boomer babies” (Cherlin 2010: 6)⁴⁵ refused in the 1970s to follow the pattern of private life their parents had observed: “Sex, living together, and marriage, which had been a package deal in the 1950s, were no longer linked. Young adults no longer needed to get married in order to live together with a sexual partner” (ibid.).

Two types of processes seem to energize this tendency: One is the inclination of young adults to move out of firm and lasting relationships, because those are increasingly experienced as confining. The second is the frequent dissolution of the kinship context due to divorce and desertion. The latter development has the effect that the family is frequently falling apart before the young person can fully develop inside that intimate social environment. The biblical story of the Lost Son (Bible, Luke 15, 11–32) who after years of aberrations regretfully returns to the father-house, is thus losing its plausibility in the West, because for many young adults a paternal home, to which they could possibly return, does not exist any more.

⁴⁵ Cherlin, Andrew, J 2010: *The Marriage-Go-Round: The State of Marriage and the Family in America Today*. New York: Random House, Vintage Books.

The difference between Occident and Orient on these issues is significant: On a Chinese college campus there are no *married* undergraduates and certainly no *unmarried mothers or fathers*. That members of the young generation get married before they have a child is the overwhelming expectation, which is widely observed in China in general. In addition, it is the rule, supported by close-knit groups of girls as well as by future grooms, that – at least the woman – has not had another partner prior to the one who becomes her husband. The implied restrictions of course limit the opportunities for the young generation to follow personal spontaneity and to develop special traits of the individual. It is hardly possible in these pages to weigh advantages and disadvantages against each other.

Yet it seems safe to state, that a family-ethic of individualization can be carried further only, and a sound and stable family structure can be successful only, provided it enables individuals to become bearers of the identifying core of their traditional culture on the basis of which they will then master modern challenges. Individualization against and without that foundation has the potential of producing problematic persons if *traditional culture* and *modern challenges* are played against each other for ideological reasons. This, at least in part, explains the rapidly expanding market for psychotherapeutic services in many Western countries.

Simmel's Axiology: The philosophical study of evaluation⁴⁶

Simmel states that the *search for the meaning of life* unifies the diverse aspects of the economy (Simmel 1907: VIII). Approaching phenomena of valuation from the social reality of economic activities leads to a confrontation with the various aspects of money. If cultural problems as well as political and religious influences are to be incorporated, the topic of money soon becomes unwieldy and impenetrable. Thus, the question arises of how to avoid losing the unity of the phenomenon of money in the very analysis of it.

Money is the primary tool of valuation. A quality, as the weight or

⁴⁶A similar version of the following segment was previously published as: Helle, Horst J. 2018: Explaining What Happens in Society Today – Textbook on Georg Simmel (copyright by Horst J. Helle) Self-publishing in Amazon.com / Amazon.de, pp. 152ff.

Helle, Horst J. 2015: The Social Thought of Georg Simmel. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: SAGE Publications, 118 pp.

color of a thing, does not depend on any culture context. But the process of *attributing value*, so important to culture in general, is what Simmel examines in money. It has relevance far beyond the economic sphere. Simmel studies money to increase the understanding of culture as a whole, of which the economic sphere is only one sector. The process of evaluation finds a particular concentration in money and its dynamic is a drama, in which we participate as actors on the stage of culture. This is why the sociology of the economy can be conducted as sociology of culture (Simmel 1907).

Money becomes a facet of culture by being assigned to two separate levels: On the one hand to the level of natural events as a dynamic of physical reality, on the other hand to the level of value attribution as a cultural process. The two levels are insolubly bound up with one another, and one must first examine how the association of *thing* and *meaning* comes about. The conceptual separation of the area of material reality from that of cultural values is characteristic of Simmel's method. Material objects can generally be described without value judgment. On the other hand, values do not depend on physical reality, and they cannot therefore originate from material things alone. In fact, they are the result of cultural processes, they are *judgments* which people make about things and which come to be directly applied to these things. "A thing does not gain any new quality if I judge it to be of value; for it is valued according to the qualities it already possesses, its intrinsic nature, already completely defined, is raised into the sphere of value" (ibid: 5).

On the scale between the highest and lowest value Simmel allows the possibility of *indifference* as a neutral transitional stage. However, even this neutral stage cannot avoid the inevitable process of evaluation; its function is that of providing a potential for future value attribution, similar maybe to a storage space on the warehouse of culture. The subject can ignore things it has no need for at any given moment, and this potential interest means that these objects are included indirectly in the context of the subject's action and cannot therefore avoid being evaluated.

Simmel does not feel at ease with the dichotomy between existence and value, between thing and subject. For him, reality manifests itself in *relations*. Value results from the dynamic *interaction between things and the subject*. The whole of mankind's cultural history is present when the subject undergoes experiences and feelings. That which possessed func-

tional significance in the very earliest stirrings of the history of man - for the purpose of prolonging life and preserving the species, for example - might have actually lost its functional use since the primitive age, or else the awareness of it may have been lost. Nevertheless, Simmel believes that humans still regard certain values of the past as important, even if they do not have an immediate positive effect in their subjective situation at present.

On the basis of his evolutionist approach, Simmel sees the methodical possibility of an objective reality independent of the subject. He illustrates this in a religious context. For Simmel, the feeling and experiencing subject has the creative power to assign value to economic objects, just as in a religious metaphor: God has the creative power to originate the world, the person has the creative power to invest things with value. They become "more intensively pleasurable" when they find their ultimate purpose and meaning in the "feelings of the subjects" (ibid.).

Summary: Findings and conclusions

It is the underlying method that unites Simmel's different approaches to aesthetics, ethics, and axiology. In following it, he combines an evolutionistic with an interactive access to culture. The review of recent publications on Simmel starts by placing him in the context of social philosophy and axiology, and that is, where following Goodstein, his writings belong. The second review refers to Meyer's reference to Simmel's texts on the aesthetics of the famous cities Rome, Florence, and Venice, and to Meyer's reflections on fashion, on the sociology of the meal, and on coquetry. The author shows how Simmel marginalizes aesthetics in his book *Soziologie* of 1908 (Simmel 1992) and deals with Simmel's three *George-Essays* and his book on Rembrandt in summing up Simmel's philosophical reflection on art (Meyer 2017: 246).

According to Pyyhtinen Simmel has creatively added to the sociology of the present the notion of a „counter history“ opening up the chance to „restructure the sociological imagination“ (Pyyhtinen 2018: 185) with lasting effects on valuation in process and in social relations. Levine points out that in 1973 Michael Landmann organized a conference on Simmel which resulted in a volume entitled *Aesthetics and Ethic at the Turn of the Century* edited by Böhringer and Gründer (Böhringer 1973).

The discussion of Simmel's own publications starts above with his

text on music. There we find him describing the evolution of the artform music as the gradual “shedding of the natural character”(Simmel 1882: 296), which enables music to come closer and closer to the ideal of art (ibid.). Thus, Simmel identifies the process of becoming art by achieving objectivity, as we illustrated with the singing at a funeral.

In the segment on political ethics, Simmel shows how during the 19th century the presumed tie between *equality* and *liberty* broke down. As a result, the alternatives became painfully visible: Either socialism was introduced as equality without liberty, or liberalism as liberty without equality. Simmel describes the apparent inability of applied political ethics to reconcile freedom and equality side by side.

The comparison of kinship-ethics in China and the West starts with Simmel’s observation that the family will have to change because of the shrinking number of its membership. The comparison shows that in China the mother-in-law and possibly the mother of the young woman too, will be available to assist with advice and active intervention. Pregnancy, childbirth, and caretaking during the first phase in the new infant’s life are an intergenerational project involving grand-parents as additional caretakers. On a Chinese college campus there are no married undergraduates and certainly no unmarried mothers or fathers. That members of the young generation get married before they have a child is the overwhelming expectation, which is widely observed in China’s family ethics.

This article closes with the part on Simmel’s axiology. Valuations to him are the result of cultural processes, they are judgments which people make about things and which come to be directly applied to them. “A thing does not gain any new quality if I judge it to be of value; for it is valued according to the qualities it already possesses, its intrinsic nature, already completely defined, is raised into the sphere of value” (Simmel 1907: 5). To Simmel reality manifests itself in relations, and value results from the dynamic interaction between things and the subject. The feeling and experiencing subject has the creative power to assign value to objects, just as in a religious metaphor God has the creative power to originate the world. The human person has the creative power to invest things with value, but will usually deny that this is so, and rather claim, the things have their value as an immanent quality.

Literature used

1. Böhringer, Hannes und Gründer, Karlfried 1976: *Asthetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*. Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann.
2. Cherlin, Andrew, J 2010: *The Marriage-Go-Round. The State of Marriage and the Family in America Today*. New York: Random House, Vintage Books.
3. Etzkorn, K. Peter 1968: *Georg Simmel. The Conflict in Modern Culture and other essays*. New York: Teachers College Press.
4. Featherstone, Mark 2018: *Simmel's Borderline Sociology*. On Elizabeth Goodstein's *Georg Simmel and the Disciplinary Imaginary*, in: *Theory Culture & Society*, Oct. 19, 2018, SAGE Publications.
5. Frisby, David P. 1986: *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer, and Benjamin*. Cambridge MA: MIT Press.
6. Goodstein, Elizabeth S. 2017: *Georg Simmel and the Disciplinary Imaginary*. Stanford: Stanford University Press.
7. Helle, Horst J. 2015: *The Social Thought of Georg Simmel*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: SAGE Publications.
8. Helle, Horst J. 2017: *China: Promise or Thread. A Comparison of Cultures*. Haymarket Books, Chicago, IL.
9. Helle, Horst J. 2018: *Explaining What Happens in Society Today. Textbook on Georg Simmel*, Amazon.de.
10. Helle, Horst Jürgen 2018: *Verstehende Soziologie. Entwicklung einer Vorgehensweise von Simmel bis Goffman*, Amazon.de.
11. Helle, Horst J. 2019: *Toward a Comparative Analysis of Chinese and German Philosophy*, pp. 446-488 in: Ali Abasov (ed.), *The National Philosophy*, Azerbaijan National Academy of Sciences. Baku.
12. Helle, Horst Jürgen 2019: *Zehn Bücher zur Aktualität Georg Simmels*, in: *Soziologische Revue*, 42(4), 593-624.
13. Jaworski, Gary D. 1997: *Georg Simmel and the American Prospect*. Albany: State University of New York Press.
14. Levine, Donald N. 1997: *Simmel Reappraised: Old Images, New Scholarship*, pp. 173-207 in: Camic, Charles (ed.): *Reclaiming the Sociological Classics: The State of the Scholarship*. Malden, Mass. and

Oxford, UK.

15. Meyer, Ingo 2017: Georg Simmels Ästhetik. Autonomiepostulat und soziologische Referenz. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
16. Poggi, Gianfranco 1993: Money and the Modern Mind: Georg Simmel's Philosophy of Money. Berkeley and Los Angeles, CA and London, England: University of California Press.
17. Pyythinen, Olli 2018: The Simmellian Legacy. A Science of Relations. London: Palgrave Macmillan.
18. Rickman, H. P. 1979: Wilhelm Dilthey. Pioneer of the Human Studies. London: Paul Elek Limited.
19. Simmel, Georg 1882: Psychologische und ethnologische Studien über Musik In: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaften 13: 261-305.
20. Simmel, Georg 1895: Zur Soziologie der Familie, in: *Vossische Zeitung*, Berlin, Sonntagbeilagen Nr. 26-27, June 30 and July 7.
21. Simmel, Georg 1907: Philosophie des Geldes, 2nd enlarged edition (original 1900), Leipzig: Verlag von Duncker und Humblot.
22. Simmel, Georg 1924: Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität. München und Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 6th edition (1st edition 1904).
23. Simmel, Georg 1949: Ethik und Probleme der modernen Kultur. Vorlesung 1913, Nachschrift von Kurt Gassen, in: *Philosophische Studien*, 310-344.
24. Simmel, Georg 1977: The Problems of the Philosophy of History. An Epistemological Essay. Translated and edited with an introduction by Guy Oakes. New York: The Free Press.
25. Simmel, Georg 1983: Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. 5th edition Aalen: Scientia Verlag (1st edition volume 1: 1892, volume 2: 1893, both republished in 1983).
26. Simmel, Georg 1992: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Simmel – Gesamtausgabe, hrsg. von Otthein Rammstedt, Bd. 11, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
27. Simmel, Georg 1997: Essays on Religion, Yale University Press, New Haven and London.
28. Simmel, Georg 2000: Gesamtausgabe, edited by Otthein Rammstadt,

- 24 volumes. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
29. Simmel, Georg 2009: *Sociology, Inquiries into the construction of social forms* (2. Vols.), Leiden and Boston: Brill. (Translation of the original of 1908).
 30. Weggel, Oskar 1994: *China*. 4th, revised edition, München: Beck (Beck'sche Reihe Länder, 807, original edition 1981).
 31. Wolff, K. H. 1950: *The Sociology of Georg Simmel*. Wolff K. H. (Trans.) Glencoe, Illinois: The Free Press.

Нигинахон Арслоновна Шермухамедова

доктор философских наук, профессор
Узбекистан, Ташкент, 700020, Алмазарский район,
дом-14, кв-1. Национальный университет
Узбекистана имени Мирзо Улугбека
e-mail: Shermuhamedova_n@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0001-6887-2479>
Scopus Author ID: 57210286652

ЭВОЛЮЦИЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Резюме

Цель и задачи исследования состоят в системном анализе эволюции эпистемологических оснований научного знания и выявлении в результате такого анализа качественных различий между этапами эпистемологического знания.

Степень исследования проблемы. В статье проанализированы концептуальные идеи ученых, посвященные логике и росту научного знания, показана отличительная особенность эпистемологии в смене парадигм научного знания. К ним относятся работы Т. Куна, Ж.Бодрияра, Лебедева, И.Ильина и других.

Методы и методология исследования. Исследование эволюции эпистемологического знания в философии способствует выявлению факторов мотивации научной деятельности ученого. Для проведения классификации этапов развития эпистемологического знания автором проведен сравнительный анализ ученых Запада и Востока. В результате выявлено, что Т.Кун в своей работе «Структура научных революций» обосновал парадигмальные основания эпистемологического знания [Kuhn, Thomas S. The Structure of Scientific Revolutions, 1970], И. Ильин провел сравнительный анализ эпистемологического знания через призму соотношения постструктурализма, деконструктивизма и постмодернизма [Ильин И. Постструктурализм, 1986], а В.С. Степин эпистемологическое знание видит в решении общих проблем философия науки [Степин В. С. Философия науки, 2006].

В данном исследовании на основе применения методов гипотетико-дедуктивного, восхождения от абстрактного к конкретному, сравнительного анализа, обобщения обоснована эволюция эпистемологического знания на этапах развития классической, неклассической и постнеклассической науки.

Научная новизна. Возникновение эпистемологии в двадцатом столетии понимается как реальная предпосылка для формирования качественно новых представлений о познании, статусе и языке теории и др. Поэтому вопросы эпистемологии в статье обсуждаются в более широкой перспективе. Рассмотрение научных знаний в эпистемологической перспективе определяется идеей возможного диалога науки и эзотеризма, что также открывает перед философией новую задачу ответить на вопрос, что такое эпистемология еще и как эзотеризм, и, таким образом, представляет ей двойной полюс отношения - как эзотерической и научной теории.

Теоретическая и практическая значимость исследования заключается в том, что автором выявлены качественные отличия типов объектов исследования: макрообъекты, микрообъекты, природно-социальные системы. Статья адресована специалистам в области онтологии и теории познания, преподавателям философских наук, аспирантам всех направлений.

Выводы. В результате анализа эволюции эпистемологического знания можно сделать вывод о том, что оно менялось в соответствие с изменением парадигм научного знания;

Динамика научного познания и знания связана с историко-культурными условиями своего времени;

Коммуникации и консенсус между учеными - важнейшая составляющая роста научного познания, которая влияет как на производство научного знания, так и на оценку полученных результатов, и характеризует коммуникативную особенность научного познания;

Научное знание в существенной степени неустойчиво и условно, оно является прерогативой междисциплинарного научного сообщества как главного субъекта эпистемологии культурно-исторического процесса;

Классическая эпистемология, как тип науки возникший в Новое

время, является фундаментом эпистемологии неклассической и пост-неклассической науки. Все они могут рассматриваться как три качественные этапы эволюции эпистемологического знания.

Ключевые слова: эпистемология, знание, логика, наука, микрообъекты, макрообъекты.

UOT - 101.1

Niginahon Arslon qızı Şermuhamedova

Fəlsəfə elmləri doktoru, professor

Özbəkistan, Daşkənd, 700020,

Almazar rayonu, ev 14, m.1.

Mirzo Ulugbek adına Özbəkistan Milli Universiteti

e-mail: Shermuhamedova_n@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-6887-2479>

Scopus Author ID: 57210286652

EPİSTEMOLOJİ BİLİYİN TƏKAMÜLÜ

Xülasə

Tədqiqatın məqsədi və vəzifələri - elmi biliklərin epistemoloji əsaslarının təkamülünü sistemli şəkildə təhlil etmək və bu analiz nəticəsində epistemoloji biliklərin mərhələləri arasındakı keyfiyyət fərqlərini müəyyənləşdirməkdir.

Problemin araşdırılması dərəcəsi. Məqalədə elmi biliklərin məntiqinə və inkişafına həsr olunmuş konseptual fikirlər təhlil edilir, elmi bilik paradixmalarının dəyişməsində epistemologiyanın fərqli bir xüsusiyyəti göstərilir. Bunlara T. Kuhn, J. Baudrillard, Lebedev, I. İlyin və başqalarının əsərləri daxildir.

Tədqiqatın metodları və metodologiyası. Fəlsəfədə epistemoloji biliklərin təkamülünün öyrənilməsi, alimin elmi fəaliyyətini motivasiya edən amillərin müəyyənləşdirilməsinə kömək edir. Epistemoloji biliklərin inkişaf mərhələlərini təsnif etmək üçün, müəllif Qərb və Şərq alimlərinin fikirlərinin müqayisəli təhlilini aparmışdır. Nəticədə məlum oldu ki, T. Kuhn "Elmi İnqilabların Quruluşu" adlı əsərində epistemoloji biliklərin paradixmasını

əsaslandırılmış [Kuhn, Thomas S. The Structure of Scientific Revolutions, 1970], I. İlyin poststrukturalizm, dekonstruktivizm və postmodernizm münasibətləri prizmasından epistemoloji biliklərin müqayisəli təhlilini aparmış [İlyin I. Poststructuralism, 1986] və V.S. Stepin epistemoloji bilikləri elm fəlsəfəsinin ümumi problemlərinin həllində görmüşdür [Stepin VS Philosophy of Science, 2006].

Bu işdə, hipotetik-deduktiv, mücərrəddən konkretə yönəlmə metodlarının tətbiqinə əsaslanan, müqayisəli təhlil, ümumiləşdirmə, klassik, qeyri-klassik və post-qeyri-klassik elmin inkişaf mərhələlərində epistemoloji biliklərin təkamülü əsaslandırılmışdır.

Elmi yenilik. XX əsrdə epistemologiyanın meydana gəlməsi dedikdə, keyfiyyətə yeni idrak konsepsiyalarının, nəzəriyyənin vəziyyəti və dili başa düşülür. Buna görə epistemologiya məsələləri məqalədə daha geniş bir perspektivdə müzakirə olunur. Elmi biliklərin epistemoloji baxımdan nəzərdən keçirilməsi elm və ezoterizm arasında mümkün dialoq fikri ilə müəyyən edilir və bu da epistemologiyanın ezoterizm kimi nə olduğu sualına cavab vermək üçün fəlsəfə üçün yeni bir vəzifə açır və beləliklə, ona, ezoterik və elmi nəzəriyyə kimi ikili münasibət qütbü təqdim edir.

Tədqiqatın nəzəri və praktik əhəmiyyəti ondan ibarətdir ki, müəllif tədqiqat obyektlərinin növləri: makro obyektlər, mikro obyektlər, təbii və sosial sistemlər arasında keyfiyyət fərqlərini müəyyənləşdirmişdir. Məqalə ontologiya və bilik nəzəriyyəsi sahəsindəki mütəxəssislərə, fəlsəfə elmləri müəllimlərinə, hər istiqamətdə olan aspirantlara ünvanlanmışdır.

Nəticələr. Epistemoloji biliklərin təkamülünün təhlili nəticəsində, elmi biliklərin dəyişən paradigmlarına uyğun olaraq dəyişdiyi qənaətinə gəlmək olar.

Elmi idrak və bilik dinamikası dövrünün tarixi və mədəni şərtləri ilə əlaqələndirilir.

Alimlər arasındakı ünsiyyət və razılıq həm elmi biliklərin istehsalına, həm də əldə edilən nəticələrin qiymətləndirilməsinə təsir göstərən və elmi biliklərin kommunikativ xüsusiyyətini xarakterizə edən elmi biliklərin inkişafının ən vacib tərkib hissəsidir.

Mahiyyətə qeyri-sabit və şərti olan elmi bilik, mədəni-tarixi prosesin epistemologiyasının əsas subyektivi kimi, fənlərarası elmi cəmiyyətin səlahiyyətindədir.

Klassik epistemologiya, müasir dövrdə ortaya çıxan bir elm növü kimi qeyri-klassik və sonrakı dövrün elmin epistemologiyasının əsasını təşkil edir. Onlar, epistemoloji biliklərin təkamülündə üç keyfiyyət mərhələsi kimi qəbul edilə bilər.

Açar sözlər: epistemologiya, bilik, məntiq, elm, mikroobyektlər, makroobyektlər.

UDC- 101.1

Niginakhon Shermukhamedova

Doctor of Philosophical Sciences, Professor

Uzbekistan, Tashkent, 700020,

Almazar District, 14/1

National University of Uzbekistan named after Mirzo Ulugbek

Shermukhamedova_n@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-6887-2479>

Scopus Author ID: 57210286652

EVOLUTION OF EPISTEMOLOGICAL KNOWLEDGE

Abstract

The purpose and tasks of the research are to systematically analyze the evolution of the epistemological foundations of scientific knowledge and to identify qualitative differences between the stages of epistemological knowledge through system analysis.

The degree of research of the problem. The article analyzes conceptual ideas of researchers on the logic and growth of scientific knowledge, shows the distinctive feature of epistemology in the processes of the changes of paradigms. This is mainly related to the works by Thomas Kuhn, Jean Baudrillard, Andrei Lebedev, Ivan Ilyin and others.

Research methods and methodology. Analysis of the evolution of epistemological knowledge in philosophy facilitates revealing of motivation factors of researchers' scientific activities. In order to classify the stages of the development of epistemological knowledge, the author conducts comparative analysis of scholars from the West and the East. As a result it was

revealed that Th. Kuhn in his work "The Structure of Scientific Revolutions" substantiated paradigmatic foundations of epistemological knowledge [Kuhn, Thomas S. The Structure of Scientific Revolutions, 1970], I. Ilyin conducted comparative analysis of epistemological knowledge from the perspective of correlation of post-structuralism, deconstructionism and postmodernism [Ilyin I. Post-structuralism, 1986], and V.S. Stepin considers epistemological knowledge as a solution of general problems of the philosophy of science [Stepin V.S. Philosophy of Science, 2006].

With the use of methods: hypothetical-deductive, rising from the abstract to the concrete, comparative analysis, and generalization, this study substantiates the evolution of epistemological knowledge at the stages of development of classical, non-classical and post-nonclassical science.

Scientific novelty. The appearance of epistemology in the 21st century is considered as a basic prerequisite for the formation of qualitatively new ideas about knowledge, theory and status of language and so forth. Therefore, questions of epistemology are discussed in a broader perspective. Definition of scientific knowledge in an epistemological perspective is revealed through the idea of a possible dialogue between science and esotericism, it also opens up a new task for philosophy to answer the question of what epistemology is as esotericism, and thus presents it with a double-pole of attitude - as an esoteric and scientific theory.

The theoretical and practical significance of the study lies in the fact that the author has identified qualitative differences in such types of research objects as macro-objects, micro-objects, natural-social systems. The article is addressed to specialists in the field of ontology and theory of knowledge, teachers of philosophical sciences and graduate students of all directions.

Conclusions.

Based on the analysis of the evolution of epistemological knowledge, we can make a conclusion that it has been changed in conformity with the shift of paradigms of scientific knowledge;

The dynamics of scientific cognition is related to historical-cultural conditions of the time;

Communication and consensus between researchers is the most important constituent of the rise of scientific knowledge which has an effect

on both the generation of scientific knowledge and the evaluation of the results obtained, and characterizes communicative specificity of scientific cognition;

Scientific knowledge is to a significant extent unsteady and conditional, it is a prerogative of interdisciplinary scientific community as a main subject of epistemology of cultural and historical process;

Classical epistemology as a type of science that has appeared in Modern Era, is a basis of epistemology of non-classical and post-nonclassical science. All of them can be considered as three qualitative stages of the evolution of epistemological knowledge.

Keywords: epistemology, knowledge, logic, science, micro-objects, macro-objects.

Введение

История возникновения эпистемологии как особого раздела теории познания связано с философии Древней Греции. Основная цель эпистемологии состоит в поиске ответа на вопросы: возможна ли наука как логически доказательное и истинное знание, каковы функции эпистемологии – как форма научного познания, какова его природа, структура научного знания, методы получения и обоснования научного знания, возможна ли в науке объективная и абсолютная истина, и если да, то какими методами можно получить её, какие рекомендации на этот счет может дать эпистемология науке? На протяжении всей истории круг центральных проблем эпистемологии расширился.

В XX веке парадигмальная смена проблемной ориентации эпистемологии произошла под влиянием огромных успехов науки. Современная эпистемология, в отличие от традиционной, ориентирована не на решение вопроса, какой должна быть идеальная модель науки, а на анализ ее динамики, а также философских и культурно-исторических оснований научного познания. Такая ориентация связана с фундаментальным анализом истории науки, в ходе развития которого периодически происходят глобальные изменения не только в ее содержании, но и в смене ее эпистемологических парадигм, в изменении взглядов ученых на сущность научно-познавательной деятельности, ее цели, идеалы и возможности, ее методологию. Таким образом,

эпистемология всегда связана с реальными культурно-историческими условиями, и наука меняется вместе с ними.

Культурно-исторические условия Нового времени способствовали развитию нового типа науки. Этот тип отличается от древне-восточного, античного и средневекового культурно-исторического типа науки, не только своим содержанием, но и своими представлениями о предназначении науки, структуре научного познания и его методах. Ценностная ориентация и главная цель нового культурно-исторического типа науки, возникшей в Новое время направлены на получение не просто истинного, но и практически полезного знания. Это способствует науке и научному знанию быть главным рычагом экономического и социального прогресса общества. В результате изменения статуса науки в Новое время резко возросла динамика научного знания, особенно благодаря вкладу Галилея, Декарта, Ньютона, Лейбница и др. в развитие естествознания и математики.

Возникший в Новое время культурно-исторический тип науки, фундаментом которого были экспериментальное исследование познаваемого объекта на основе мысленного эксперимента и математического описания его результатов, прошел в своем развитии несколько этапов. Они различаются между собой эпистемологической и онтологической значимостью. Онтологические различия проявляются в исследовании типа объектов исследований, например, на первом этапе развития науки это макрообъекты, на втором этапе - микрообъекты и мегаобъекты, то в третьем – сложные технические, инженерные, информационные, системы. Также различия проявляются и в эпистемологическом отношении. В статье проанализированы этапы различия эпистемологического знания.

Основная часть

Как мы указали выше, несмотря на то, что эпистемология имеет древние корни возникновения, как традиционное научное знание и новый методологический подход к научному знанию она сложилась в XVI веке. Ибо именно в эту эпоху идеология европейской науки получила новый девиз: «Знание - сила», который был сформулирован английским философом Ф. Бэконом. Благодаря этому предназначение

науки существенно изменилось как в понимании ее смысла в античную эпоху («единственная цель науки – поиск объективной истины»), так и в аксиологическом понимании средневековой европейской науки («главная цель науки – благо человека»). Идея «Знание - сила» означала, что наука - это необходимое средство человека на пути достижения господства над природой и социальной средой, которое возможно только через получение о них объективно-истинного знания.

Первый этап эпистемологии развивался в научных направлениях эмпиризма и рационализма. Те, кто считал, что основным источником и критерием истинности научного знания может быть только опыт, только данные наблюдения и эксперимента (Бэкон, Конт, Милль, Джевонс, Мах и др.), в истории науки и философии называются эмпиристами. В данном случае понятия «научное знание» и «эмпирическое знание» отождествляются, и предусматривается получение научного знания путем опытного познания действительности и последовательного логического обобщения данных опыта. При таком подходе любое неэмпирическое знание – философское, эзотерическое, теологическое - не могут считаться научным, так как ненаблюдаемые сущности не могут быть предметом науки, поскольку утверждения о них не могут быть проверены эмпирическим опытом. И поэтому, согласно эмпиризму, хотя вся прежняя философия и была рациональным знанием, тем не менее, она не была наукой. Наука должна быть основана на особом методе обоснования своих истин, следовательно, индукция может быть таким методом. Индуктивный метод основан на обобщение данных опыта или сравнении следствий научных законов и теорий с данными наблюдения и эксперимента. Поэтому индукция это единственно научный метод не только доказательства истинности научных законов, но и опровержения ложных гипотез.

Однако, к середине XIX века в связи с ростом научного знания выяснилась несостоятельность интуитивистского метода. Возможно ли, обосновать такой вывод? Опираясь на логико-методологические учения истории философии были разработаны две концепции индукции как метода научного познания: перечислительная и элиминативная. Первое понимание индукции было предложено еще Аристотелем: это вывод от знания о наличии определенного свойства у каждого

элемента некоторого класса к заключению о наличии этого свойства у всего класса в целом. Ясно, что если число элементов класса А конечно (например, число планет солнечной системы) и если установлено, что каждому элементу присуще некоторое свойство В (например, эллиптическая орбита движения), то отсюда с логической необходимостью следует вывод, что все А суть В («все планеты вращаются вокруг Солнца по эллиптическим орбитам»). Такая перечислительная индукция получила название полной индукции.

Но наука (особенно естествознание), как правило, имеет дело с изучением либо очень больших конечных классов объектов, величина которых неизвестна, либо потенциально бесконечных классов (конечных классов, которые могут быть в будущем увеличены), либо, наконец, с актуально бесконечными классами (т. е. с завершёнными бесконечностями). А именно с такого рода ситуациями имеет дело учёный, когда переходит от знания фактов к знанию законов явлений (в случае эмпирических законов - к утверждениям о потенциально бесконечных классах, а в случае теоретических законов - к утверждениям об актуально бесконечных классах). Такой вид перечислительной индукции (выводов «от некоторых ко всем») получил название неполной индукции.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что, неполная индукция может давать только вероятно или возможно истинное знание. А это, означает, что если установлено, что все следствия некоторого закона являются истинными, то это отнюдь не является доказательством истинности самого закона. Более того, установление истинности следствий конкретного закона не делает даже вероятно истинными законы, поскольку, согласно определению логического следования, истинные следствия могут быть законно выведены и из ложных посылок. Нельзя отрицать тот факт, что и Аристотель и Ф. Бэкон понимали, что неполная перечислительная индукция не может быть единственным методом доказательства истинности научных законов. Поэтому Ф.Бэкон в качестве метода доказательства истинности научных законов предложил новый вид индукции - индукцию через элиминацию. Позже, Дж. С. Милль в своей книге «Система логики: силлогистической и индуктивной» подробно описал структура данного вида индукции.

Две процедуры являются главными направлениями индукции

через элиминацию.

1) определение соответствия следствий исследуемой теории причинного закона данным наблюдения и эксперимента;

2) доказательство ложности логически возможных теорий об истинной причине явления, кроме одной.

Однако, анализ доказательных возможностей индукции через элиминацию, показал, что реализация обеих её процедур не может гарантировать истинность оставшейся не опровергнутой теории о причине исследуемого объекта. Во-первых, нельзя быть уверенным о том, что среди зафиксированных данных наблюдения, предшествовавших наступлению интересующего явления, находилась полная его причина, и, во-вторых, в том, что она там была. Например, в случае выявления причины закипания воды, нужно определить на какие предшествующие факторы закипания воды данный опыт должен обратить внимание? В таком случае им может быть, только температура закипания воды, или степень чистоты воды, или величина атмосферного давления, или высота местности относительно уровня моря, или, взаимодействие всех факторов. Также, причиной закипания воды может быть то, что вообще не было зафиксировано в опыте. Таким образом, можно сделать вывод о том, что возможности метода индукции через элиминацию отнюдь не превосходят доказательной силы метода перечислительной индукции. Следовательно, данные методы способны приводить только к вероятным заключениям о причинах явлений.

Современные ученые М. Н. Рутковский и А. И. Чупров, считают, что некритическое следование правилам индукции через элиминацию иногда может привести не к новым теориям, а просто к ложным выводам.

Роль индуктивного метода в науке имеет важное значение для оценки состоятельности эмпирической эпистемологии, в которой только данные наблюдения и эксперимента могут быть источником и критерием истинности любого научного знания, как эмпирических фактов, так и научных теорий.

Выявление роли индукции в научном познании направлено на решение вопроса о том, является ли эмпирический опыт доказательным в научном познании, или это только необходимый материал для

его переработки мышлением в научное знание на основе множества рациональных принципов, таких как логические, где необходимо обеспечить доказательный характер научного знания, в котором важное значение имеет простота, объяснительная и предсказательная сила научного знания, лингвистически требующие обеспечение соответствия научного знания общим нормам и правилам дискурса, практическая полезность знания, его применимость для решения практических задач и др.

Возможно ли соответствие знания данным наблюдения и эксперимента, может ли оно быть универсальным, или единственным критерием оценки его научности, доказательности и истинности? Ответ на этот вопрос в плане универсальности эмпирического опыта как критерия оценки научного знания уже для большинства философов и ученых второй половины XIX века был очевидно отрицательным, поскольку математическое знание особенно после открытия неевклидовых геометрий, явно не соответствовало этому критерию. Отказывать математическому знанию в статусе научности препятствует не только интуиция ученых, но и обычный здравый смысл.

Ученые периода классической науки также считали, что эмпирический опыт не может быть средством доказательства истинности научных теорий. Потому, что содержание всяких научных теорий всегда выходит за пределы не только наличного, но и возможного опыта, поскольку содержит такие предикаты в составе своих суждений, как необходимость, а также имена идеальных мысленных объектов и т. д. Практика свидетельствует лишь о том, что было или есть. Соответствие знания опыту не может быть не только главным, но и вообще критерием истинности общих научных теорий, ибо индуктивный вывод от частного к общему не является доказательным выводом, поскольку правила логики запрещают судить об истинности оснований по истинности их следствий. Не существуют (и они невозможны в принципе) не только индуктивная логика открытия законов и теорий, но и индуктивная логика доказательства их истинности.

С философской точки зрения все научные теории по отношению к эмпирическим данным всегда являются не более чем гипотезами. Осознание ограниченных возможностей эмпирического опыта как ис-

точника, критерия доказательности и истинности научного знания стало главной причиной отказа представителей эмпиристского варианта классической эпистемологии от претензий на её универсальную значимость по отношению к реальной науке.

Такая же ситуация наблюдается в рационалистском варианте классической эпистемологии, в котором научное знание должно быть имманентным продуктом мышления, ибо только в этом случае научное знание может быть логически доказательным и истинным, что является его главной отличительной чертой по сравнению со всеми другими видами знания.

Необходимо отметить и то, что принцип «научное знание - имманентный продукт мышления» был впервые обоснован философами Древней Греции - Фалесом, Платоном и др. Они определили научное знание как «логически доказанное знание». Следовательно, научное знание-эпистему они противопоставляли мнению-доксе. В последнюю категорию знания они зачисляли, общие суждения, имеющие своим единственным основанием соответствие имеющимся данным наблюдения и эксперимента знание «техно».

Альтернатива эмпирической эпистемологии классической науки - рационалистская эпистемология представлена в трудах таких выдающихся учёных, как Галилей, Декарт, Лейбниц, Гегель и др. Также как и представители эмпирической эпистемологии эпистемологии-иррационалисты Нового времени целью науки считали достижение истинного знания о предмете научного познания.

Однако, в понимании средств достижения этой цели взгляды эмпириков и рационалистов существенно отличаются. Для эмпириков такими средствами должна быть только индукция и при научном познании мышление должно быть только слугой опыта и не может выходить за пределы опыта. Рационалисты процесс получения научных истин понимают иначе, они считают, что эта роль принадлежит мышлению. Опыт в научном познании играет только вспомогательную роль, будучи либо одной из внешних причин активизации деятельности мышления, либо эмпирическим подтверждением результатов деятельности мышления. Согласно учению рационалистов только мышление может приводить к истинным выводам относительно конкрет-

ного предмета познания.

На вопрос, каковы средства правильного мышления, или «правила руководства ума?» можно ответить:

1) таких правил не много, однако к ним относятся систематическое сомнение во всём;

2) классификация сложного содержания на максимально простые его составляющие, эксперимент, редукция сложного к простому;

3) восприятие содержания простых идей как очевидного для мышления, если сомневаться в них уже невозможно;

4) обратная операция сборки содержания сложных идей как синтеза более простых идей, или как результат их логических выводов из простых идей.

К данным признакам мышления Галилей добавил математическую модель предмета научного познания, Кант - продуктивное воображение и априорный категориальный синтез, Лейбниц - аналитическую истинность математического знания и вероятную истинность эмпирического знания, Гегель - диалектический метод синтеза содержания мышления в его движении от простого к сложному и т.д.

Однако предложенные рационалистами методологические рекомендации оказались чрезвычайно узкими для их применения по отношению к реальной науке. Ибо, применении дедукции и индукции, как основных методов научного познания, возможно только по отношению к математике и логике. Метод мысленного эксперимента, предложенный Галилеем и математические модели объектов получили свою реализацию в классическом естествознании, в направлении теоретической физики. Методы диалектической редукции в построении истинного знания нашли своё воплощение в философских системах Гегеля и Гуссерля, которые и являются авторами этих методов.

Но главный удар по рациональному объяснению природы научного знания был нанесен развитием реальной науки. Это нашло своё воплощение в создании неевклидовых геометрий и теории бесконечных множеств Кантора (XIX в.), теории относительности и квантовой механики (начало XX в), создании большого числа альтернативных теорий во всех естественных и социальных науках (вторая половина XIX - начало XX в.). Самое главное - это развитие полностью опро-

вергло все варианты классической эпистемологии, как эмпиристские, так и рационалистические. Противоречия в классической эпистемологии способствовали закономерному появлению качественно новой, неклассической эпистемологии. Установка создания новой, неклассической эпистемологии направлена на сознательную ориентацию построения моделей научного познания, ее структуру, выработку методов и закономерностей как эмпирической основы. Данная ориентация вела к внедрению в неклассическую эпистемологию постулатов, не только новых по сравнению с методами классической эпистемологии, но и противоречащих им.

Таким образом, неклассическая эпистемология возникла как трансформация эпистемологических оснований классической науки. Основными факторами неклассической эпистемологии стали следующие принципы:

- 1) гипотеза не только основной метод научного познания, но и форма существования научного знания;
- 2) эмпирический опыт и метод индукции не в состоянии быть средством доказательства истинности научных теорий, этих центральных элементов научного знания;
- 3) вероятностное знание в науке имеет универсальный характер;
- 4) методологический плюрализм меняет содержание объекта, цель познания, характер знания.

Критериями неклассической эпистемологии могут быть разнообразие научного знания, относительность, открытость к изменениям, опровержимость научного знания, конкуренция научных теорий, некумулятивный характер развития научного знания. Основным вкладом в развитие неклассической эпистемологии внесли Лобачевский, Риман, Гильберт, Пуанкаре, Эйнштейн, Бор, Гейзенберг и др. ученые и математики, а также представители ряда философских направлений, таких как конвенционализм, инструментализм, прагматизм, логический позитивизм, постпозитивизм.

Главными идейными направлениями неклассической философии науки являются: онтологический плюрализм не только областей науки, но и уровней научного знания, функциональный и методологический плюрализм разных видов научного знания, открытие феномена

принципиальной логической недообоснованности и недоопределённости любой единицы научного знания.

Достижение полной обоснованности и определённости научного знания и ограничения научного познания возможно с использованием субъектом научного познания не только возможностей опыта и мышления, но и определенных ресурсов его воли. Её рациональными средствами действия является принятие когнитивных решений либо на основе научных конвенций на уровне индивидуального субъекта научного познания, либо на уровне научного консенсуса для дисциплинарного научного сообщества как социального субъекта научного познания. Принимаемое решение об относительной обоснованности и определённости научного знания характеризуется факторами практического применения научных знаний, которые нельзя понимать без веры в обоснованность и истинность применяемого научного знания.

Рост научного знания конца XX в., пролиферация альтернативных теорий в сферах науки, ориентация современной науки на исследования нового типа объектов, (биологических, технических и социальных сверхсложных), привело к формированию нового типа науки, получившего название «постнеклассическая наука».

Постнеклассическая наука как новый тип научного знания способствовала формированию новой философии и легитимировала её особые гносеологические основания.

Весомый вклад в содержание постнеклассической эпистемологии как нового направления философии науки внесли Малкей, Гилберт и др., ими были разработаны новые теории о социологии научного знания [Малкей М. Наука и социология знания, 1983; Гилберт Дж., Малкей М. Открывая ящик Пандоры, 1987]. Латур и др. рассматривали теорию научных коммуникаций [Латур Б. Пересборка социального. Введение в акторно-сетевую теорию, 2014], Фейерабенд и др. разработали анархистскую методологию научного познания [Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки, 1986], парадигмальная теория развития научного знания была предложена Куном и др. [Kuhn, Thomas S. The Structure of Scientific Revolutions, 1970], вопросы радикального конструктивизма исследованы Матураной, Вацлавиком, Глазерфельдом и другими. Фуко, Лиотар, Делез, Бодрийяр и другие

являются представителями постструктурализма и постмодернизма.

Основными принципами постнеклассической эпистемологии являются следующие:

- структурный плюрализм научного знания, предстаёт как сложная плюралистическая система, состоящая из качественно различных областей научного знания, разных не только по содержанию, но и по логической форме и выполняемым функциям в целостной системе научного знания;

-плюрализм методов научного познания проявляется в различных областях науки, виды научного знания отличаются между собой не только содержанием, но и методами;

-плюрализм научных истин в целом научного знания и любой отдельной науки состоит из качественно различных типов научных истин, в том числе и противоположных по содержанию альтернативных теорий и исследовательских программ);

-плюрализм критериев истинности научного знания не имеет универсального критерия истинности, качественно различные по форме и содержанию, по функциям знания имеют свои индивидуальные критерии истинности. Однако, все знания многокомпонентные и включают в свой состав консенсуальную компоненту, и это является их универсальное свойство;

-научная истина имеет субъектно-консенсуальный характер;

-научное познание и деятельность ученых по производству и обоснованию знания имеет социальный характер;

-научное сообщество является субъектом научного познания, а не отдельный ученый;

-коммуникационные взаимосвязи между учеными имеют важное значение для производства нового научного знания и его эпистемологической оценки, как и взаимодействие ученых с познаваемыми объектами. Научный менеджмент является одним из критериев продуктивности научных исследований и динамики научного знания;

-некумулятивный характер развития науки способствует проявлению научных революций;

-новые фундаментальные теории появляются в результате отрицания ими старой теории, их соотношение имеет частичный характер.

Следовательно, нет и не может быть чисто рационального критерия предпочтения одной из них. Выбор одной из них осуществляется на основе консенсуса научного сообщества.

-творческая природа научного познания и плюрализм её истинности, в целом является внутренне взаимосвязанной, происходит взаимовлияние элементов. Поэтому анархистская концепция постнеклассической методологии науки «Все сойдет», выдвинутая Полом Фейерабендом, признавая ценности абсолютной свободы когнитивной деятельности в науке, противоречит реальной познавательной практике, абстрагируется от социального и системного характера научного знания [Фейерабэнд П. Избранные труды по методологии науки, 1986].

-постструктуралисты, как представители постнеклассической методологии науки, абсолютизируют взаимосвязь различных элементов научного знания и, как следствие, защищают субъективную природу научных истин.

Взаимосвязь различных элементов научного знания между собой не отменяет факт их дискретности, относительной самостоятельности и зависимости их содержания от содержания познаваемых объектов.

Постнеклассическая методология науки в своём содержании имеет определённую рациональную основу. Рациональная основа становится необходимым критерием развития современной постнеклассической методологии.

-Все теоретические, эмпирические, априорные апостериорные установки науки имеют строгое различие в рамках методологической теории. Однако при их применении к реальному научному знанию все они являются относительными. Инновационная основа постнеклассической эпистемологии может быть охарактеризовано нелинейностью теоретических установок.

Заключение

Итак, в результате анализа эволюции эпистемологического знания можно сделать вывод о том, что оно менялось в соответствие с изменением парадигм научного знания вообще, каждая парадигма имеет общее и особенное в своем развитии.

Динамика научного познания и знания связана с историческими

и культурологическими условиями социального устройства и зависит от результатов открытий и изобретений учёных;

Эпистемологическое знание является элементом или частью более общей системы знания - её конструктивного характера, который никогда полностью не определяется контекстуальностью знания;

Реальная научно-познавательная деятельность и её результат: научное познание и научное знание являются частями существующего типа культуры и потому зависят от нее и имеет культурно-историческую специфику;

Коммуникации и консенсус между учеными - важнейшая составляющая роста научного познания, которая влияет как на производство научного знания, так и на оценку полученных результатов, и характеризует коммуникативную особенность научного познания;

Научное знание в существенной степени неустойчиво и условно, ибо, то, что принимается как знание, может быть ложью или, наоборот, иметь консенсуально-экспертный характер

Научное знание, является прерогативой междисциплинарного научного сообщества как главного субъекта эпистемологии культурно-исторического процесса, это способствует

принятию решения об истинности той или иной единицы научного знания.

Классическая эпистемология, как тип науки возникший в Новое время, является фундаментом эпистемологии неклассической и постнеклассической науки. Все они могут рассматриваться как три качественные этапы эволюции эпистемологического знания.

Литература:

1. Бодрийяр Ж. Фатальные стратегии. М.: Рипол-Классик. 2017. 288 с.
2. Гилберт Дж., Малкей М. Открывая ящик Пандоры. М.: Прогресс. 1987. 269 с.
3. Ильин И. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1986. 256 с
4. Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс. 1975. 288 с.
5. Латур Б. Пересборка социального. Введение в акторно-сетевую теорию. М.: Высшая школа экономики. 2014. 384 с.

6. Лебедев С. А. Курс лекций по философии науки. М.: Издательство МГТУ им. Н.Э. Баумана, 2014. 318 с.
7. Лебедев С. А. Структура научной рациональности // Вопросы философии. 2017. № 5. С. 66-79.
8. Лебедев С. А. Пересборка эпистемологического // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 53-64.
9. Лебедев С. А., Коськов С. Н. Конвенции и консенсус в контексте современной философии науки // Новое в психолого-педагогических исследованиях. 2014. № 1. С. 7-13.
10. Малкей М. Наука и социология знания. М.: Прогресс, 1983. 253 с.
11. Степин В. С. Философия науки. Общие проблемы. М.: Гардарики, 2006. 384 с.
12. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. 543 с.
13. Философия науки. Общий курс / С. А. Лебедев, А. Н. Авдулов, В. В. Ильин, Ф. Ф. Лазарев, Л. В. Лесков, Э. М. Мирский, Б. Г. Юдин. М.: Академический проект, 2010. 731 с.
14. Цоколов С. Дискурс радикального конструктивизма. Мюнхен, 2000. 333 с.

References

1. Baudrillard J. Fatalnyestrategii [FatalStrategies]. Moscow, Ripol-Klassik Publ., 2017. 288 p.
2. Gilbert J., Malkey M. Otkryvaya yashchik Pandory [Opening Pandora]. Moscow, Progress Publ., 1987. 269 p.
3. Pyin I. Poststrukturalizm. Dekonstruktivizm. Postmodernizm [Post-structuralism. Decon-structivism. Postmodernism]. Moscow, 1986. 256 p.
4. Kuhn, Thomas S. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: University of Chicago Press, 1970. 288 p.
5. Latour B. Peresborka sotsialnogo. Vvedenie v aktorno-setevuyu teoriyu [Reassembling the Social. An Introduction to Actor Network Theory]. Moscow, Higher School of Economics Publ., 2014. 384 p.
6. Lebedev S. A. Kurs lektzii po filosofii nauki [A Course of Lectures on the Philosophy of Science]. Moscow, Bauman Moscow State Tech-

- nical University Publ., 2014. 318 p.
7. Lebedev S. A. [The structure of scientific rationality]. In: Voprosy filosofii [Issues of Philosophy], 2017, no. 5, pp. 66-79.
 8. Lebedev S. A. [Rebuilding the epistemological]. In: Voprosy filosofii [Issues of Philosophy], 2015, no. 6, pp. 53-64.
 9. Lebedev S. A., Koskov S. N. [Convention and consensus in the context of contemporary philosophy of science]. In: Novoe v psikhologopedagogicheskikh issledovaniyakh [New in Psychology and Pedagogical Studies], 2014, no. 1, pp. 7-13.
 10. Mulkay M. Nauka i sotsiologiya znaniya [Science and the Sociology of Knowledge]. Moscow, Progress Publ., 1983. 253 p.
 11. Stepin V. S. Filosofiya nauki. Obshchieproblemy [The Philosophy of Science. Common Problems]. Moscow, Gardariki Publ., 2006. 384 p.
 12. Feyerabend P. Izbrannye trudy po metodologii nauki [Selected Works on Science Methodology]. Moscow, 1986. 543 p.
 13. Lebedev S. A., Avdulov A. N., Ilyin V. V., et al. Filosofiya nauki. Obshchii kurs [The Philosophy of Science. A Comprehensive Course]. Moscow, Academic project Publ., 2010. 731 p.
 14. Tsokolov S. Diskurs radikalnogo konstruktivizma [The Discourse of Radical Constructivism]. Munich, 2000. 333 p.

Анатолий Игнатьевич Левко
доктор социологических наук, профессор,
главный научный сотрудник
Института философии НАН Беларуси,
Республика Беларусь, г. Минск, ул. Жудро, д. 23, кв. 70
Моб. тел.+375 29 689 62 81
E-mail: ailevko2020@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-0129-9871>

ЭТИКА, МОРАЛЬ И НРАВСТВЕННОСТЬ КАК ТРИ ИЗМЕРЕНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ДУХОВНОСТИ И ИХ РОЛЬ В ОБЩЕСТВЕННОМ РАЗВИТИИ

Резюме

Цель и задачи исследования: в ходе дискуссии провести различие между социальной философией и философской антропологией, между теоретической и практической этикой, между этикой, моралью и нравственностью, между ценностями социальной духовности и ценностями духовности личности.

В статье излагается авторская концепция взаимообусловленности этики, морали и нравственности.

Степень исследования. Существует весьма большая литература по заданной теме. Исходя из цели и задач исследования, в статье использованы указанные источники [1,2,3,4,5,6,9,13.14,15,16,17]

Научная новизна и выводы. Этика и мораль, по мнению исследователя, - результат социально-духовной и нравственно-эстетической практики многовекового общения наших предков с духами на уровне мифологического и религиозного, племенного и родового сознания. Ее истоки, по его мнению, заключены в многочисленных культах взаимодействия с Космосом, Вселенной, Природой, живыми и мертвыми соплеменниками, имеющими ритуальный характер и объединяющими в себе естественные и искусственные, сознательные и бессознательные, психологические и другие, основанные на вере начала. Данному виду этики, противостоит антропологическая этика, рассматривающая

духовность как сочетание естественного и культурного развития отдельно взятой личности и социальных групп, направляемого церковью и государством, образованием и другими социальными институтами, культивирующими социальные ценности. Антропологическая этика утверждает, что поведение и деятельность личности, как и ее жизненная позиция, регулируется естественным процессом очеловечивания человека.

Ключевые слова: этика, мораль, нравственность, мифология, религия, социальная духовность, духовность личности.

UOT - 101.1 : 316 + 316.7

Anatoliy İqnat oğlu Levko

Belarus Milli Elmlər Akademiyasının

Fəlsəfə İnstitutunun baş elmi işçisi,

sosiologiya elmləri doktoru, professor

Belarus Respublikası, Minsk

Mob. tel. +375 29 689 62 81

E-mail: ailevko2020@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-0129-9871>

SOSIAL MƏNƏVİYYATIN ÜÇ MEYARI - ETİKA, ƏXLAQ VƏ MƏNƏVİYYAT: ONLARIN SOSIAL İNKİŞAFDA ROLU

Xülasə

Tədqiqatın məqsədi və vəzifələri: müzakirə zamanı sosial fəlsəfə ilə fəlsəfi antropologiya, nəzəri və praktiki əxlaq, etika, əxlaq və mənəviyyat, sosial və fərdi ruhaniyyət dəyərləri arasında fərq qoyulur.

Məqalədə müəllifin etika, əxlaq və mənəviyyatın qarşılıqlı asılılığı konsepsiyası təsvir edilmişdir.

Tədqiqatın işlənmə dərəcəsi. Bu mövzuda ədəbiyyat sayı kifayət qədərdir. Tədqiqatın məqsədi və vəzifələrinə əsasən məqalədə aşağıdakı mənbələrdən istifadə olunur: [1,2,3,4,5,6,9,13,14,15,16,17]

Elmi yenilik və nəticələr. Etika və əxlaq, tədqiqatçıya görə, əcdadlarımızın mifoloji və dini, qəbilə və qəbilə şüuru səviyyəsində ruhlarla əsrlər

boyu olan ünsiyyətinin sosial-mənəvi və mənəvi-estetik təcrübəsinin nəticəsidir. Müəllifin fikrincə, onun mənşəyi, mərasim xarakteri daşıyan və inanca əsaslanan təbii və süni, şüurlu və şüursuz, psixoloji və digər prinsipləri birləşdirən Kosmos, Kainat, Təbiət, canlı və ölü qəbilə üzvləri ilə çoxsaylı qarşılıqlı əlaqələrdədir. Bu tip etika, sosial dəyərləri ideallaşdıran kilsə, dövlət, təhsil və digər sosial qurumların rəhbər tutduğu bir şəxsin və sosial qrupların təbii və mədəni inkişafının birləşməsi kimi qəbul edilən antropoloji etika ilə qarşı-qarşıya qalır. Antropoloji etika iddia edir ki, fərdin davranış və fəaliyyəti, həyatda tutduğu mövqe, insanın insanlaşdırılması kimi təbii proses ilə tənzimlənir.

Açar sözlər: etika, əxlaq, mənəviyyat, mifologiya, din, sosial ruhanıyyət, şəxsiyyətin ruhanıyyəti.

UDC - 101.1 : 316 + 316.7

Anatoly Levko

Doctor of Sociology, Professor,

Chief Researcher of the Institute of philosophy of the NAS of Belarus,

Republic of Belarus, Minsk

+375 29 689 62 81 (mobile)

E-mail: ailevko2020@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-0129-9871>

ETHICS, MORALS AND MORALITY AS THREE DIMENSIONS OF SOCIAL SPIRITUALITY AND THEIR ROLE IN SOCIAL DEVELOPMENT

Abstract

The purpose and tasks of the research is in the course of discussion to distinguish between social philosophy and philosophical anthropology, theoretical and practical ethics, ethics, morals and morality, values of social spirituality and values of personal spirituality.

The article describes the author's concept of interdependence of ethics, moral and morality.

The degree of research of the problem. There is a great deal of litera-

ture on required topic. Based on the purpose and tasks of the research, relevant sources were used in the article [1,2,3,4,5,6,9,13.14,15,16,17].

Scientific novelty and conclusions. Ethics and morality, according to the author, is the result of social-spiritual and moral-aesthetic practice of centuries-old communication of our ancestors with spirits at the level of mythological, religious, and tribal consciousness. Its origins are contained in numerous cults of interaction with the Cosmos, Universe, Nature, alive and dead tribesmen, having a ritual character and combining natural and artificial, conscious and unconscious, psychological, and other faith-based beginnings. This kind of ethics is opposed by anthropological ethics, which considers spirituality as a combination of natural and cultural development of an individual personality and social groups led by church and state, education and other social institutions that cultivate social values. Anthropological ethics claims that behavior and activity of an individual, as well as his life position, is regulated by the natural process of humanizing a person.

Keywords: ethics, morals, morality, mythology, religion, social spirituality, spirituality of personality.

Основная часть.

Существующие традиционные парадигмы понимания сущности этики, морали и нравственности сложились в основном под влиянием западноевропейской антропологической философии и исторического материализма, на протяжении более 70 лет культивируемого на территории СССР. Этим и объясняется тот факт, что *духовность* в существующей гуманитарной теории и практике на постсоветском пространстве, как и в большинстве европейских стран, рассматривается преимущественно как качество отдельно взятой личности. Считается, что духовное свойство личности, заключено в самой сущности человека, которая позволяет ей выступать в роли носителя морали и нравственности, основного субъекта творческой деятельности и фактора либерализации и демократизации существующих общественных отношений. Сущность человека при этом постигается рационально в виде концептуального обоснования, которое в свою очередь служит основой государственного правового регулирования социально-экономических, политических и других процессов. Понятие «социальная ду-

ховность», наоборот предполагает рассмотрение отдельно взятой личности, ее этического, эстетического и морального сознания и самосознания в качестве своеобразного итога или результата духовного развития самого общества. Этика, мораль и нравственность в данном случае предстают как три измерения социальной духовности. При этом *социальная духовность* выступает как важнейшая характеристика *онтологической реальности* или самого существования человека в обществе.

Такое представление о духовности в большей мере характерно для философской метафизики и религиозного сознания Восточных цивилизаций, в отличие от которых в западной философии, понятие «*духовность человека*» - своеобразный продукт теории познания или категория философской гносеологии. Его виртуальный характер, проявляется в виде мыслительного образа или сущности предмета, явления и процесса. По Гегелю, например, связь между сущностью и существованием выражается в истории человеческого мышления, благодаря которой философская категория как выражение сущего на каждом этапе исторического развития обретает черты должного в виде ее соответствия требованиям самих условий существования. Не соответствие же этим требованием ведет к отчуждению данной категории от условий реального существования, например, к отчуждению труда. В результате труд как бы теряет свою общественную и личностную значимость. Для достижения истинного знания и разрешения возникшей проблемы ее исследователь должен проследить, как изменяется сущность ключевых категорий, как основного предмета познания, от эпохи к эпохе, от поколения к поколению. Теоретико-методологической основой такого типа исследований служит предположение о способности научного знания рационально упорядочить и концептуально логически построить достаточно стройную этическую и эстетическую теорию изучаемых явлений или процессов. Советская философия, например, долгое время, представлялась как исключительно рефлексивная наука, началом и итогом которой выступает логический или категориальный анализ и марксистско-ленинская теория отражения или гносеология. С их помощью постигались не только тайны реального бытия, но и тайны искусства как воображаемой или виртуальной

действительности. Само прекрасное, и эстетическая наука, его постигающая, вполне укладывались тогда в законы логики. Среди философов в это время было распространено убеждение в том, что «на основе взаимоотношений общего и особенного, с видимой интерпретацией гегелевской диалектики строится и категориальная система эстетики. Прекрасное представляет собой их гармоническое единство, трагическое - преобладание общего над особенным, комическое – преобладание особенного над общим, а безобразное - конфронтацию описания особенного и всеобщего» [Салеев В.А. Жрец прекрасного // Философские исследования. Сборник научных трудов. Вып. 3, Мн.: Белорусская наука, 2016, 275].

И в то же время при таком познании как бы терялась эмоционально-образная компонента искусства, не говоря уже о потере национального содержания философии и представления о космосе, эстетике как взаимосвязанных и взаимообусловленных категорий, выражающих совершенство самого мироздания. Между безобразным и злым, между добрым и прекрасным началами на уровне логического анализа установить неразрывную взаимосвязь невозможно. С позиции самой теории познания даже трудно себе представить, что «между этикой, эстетикой и юриспруденцией существует внутренняя духовная связь. И связь эта определяется спецификой предметов этих наук. Каждый из предметов гуманитарных наук стремится объяснить ту или иную специфику духовного постижения мира в виде сущего, порождая тем самым разночтение данного феномена.

Такое разночтение, дисциплинарное и междисциплинарное сущностное несоответствие фактически одного и того же предмета исследования объясняется рядом причин и прежде всего тем, что «социокультурная практика формировалась как стихийно, так и целенаправленно под влиянием мифологического, религиозного, философского, научного сознания. Особая определяющая роль в становлении архетипов коллективного бессознательного и мировоззрения людей принадлежит мифу и религии. По существу мифы и религия явились основой двух главных видов и форм восприятия мира: субъективного и объективного. Субъективное или мифологическое, восприятие человеком мира характеризуется своеобразным одухотворением природы и

Вселенной, уподоблением их себе самому и существующим общественным порядкам. Объективное (религиозное или научное) восприятие существующего природного и социального порядка и жизни человек связывает с некими существующими независимо от него сверхприродными или природными силами (закономерностями). Противоречие между этими двумя способами видения мира, и послужило первой и основной предпосылкой его объяснения» [Левко А.И. Социальная педагогика: Учеб пособие. – Мн.: УП «ИВЦ Минфина», 2003, 11].

Многое зависит здесь и от того, в какой форме проходит само общение: в форме социальной коммуникации, включающей в себя, наряду с личной духовной культурой, все достижения современной цивилизации, или письменной и устной речи. Письменная речь, осуществляемая вне аудитории, и вне непосредственного общения как бы теряет свое этическое содержание, в то время как устная предполагает соблюдение определенного этикета, или своеобразной эмоционально-нормативной дистанции между взаимодействующими партнерами.

«Письменная речь, как отмечает известный французский социолог Поль Бурдьё, – это странный продукт, который создается в подлинной конфронтации между тем, кто пишет и тем, «что он хочет сказать», в стороне от всякого непосредственного опыта социальной связи, а также в стороне от принуждений и побуждений непосредственно ощущаемого заказа, что проявляется во всякого рода признаках сопротивления или одобрения» [Бурдьё П. Начала. Choses dites: Пер.с фр. /Pierre Bourdieu. Choses dites. Paris, Minuit, 1987. Перевод Шматко Н.А./ – М: Socio-Logos, 1994, 5].

Само присутствие слушателя или партнера по общению сказывается на самой логике анализа. Например, «логика интервью, не раз становившегося настоящим диалогом, имеет результатом снятие одной из главных цензур, которую предписывает принадлежность к полю науки и, которая, быть может, настолько глубоко интериоризована, что уже не ощущается как таковая» [Там же, 6]. Формальные интровертные нормативные требования сменяются экстравертными, чего не может быть, ни в этике, ни в эстетике, ни в праве, поскольку их нормы и предписания включают в себя и то и другое.

Социальная норма предстает здесь как выражение внешнего

стимула и внутренней самоорганизации индивидуальной и общественной жизни. Логика исследований Бурдьё в корне противоположна чистому теоретизированию: как "практический" социолог и социальный критик он ратует за практическую мысль в противовес "чистой" мысли или "теоретической теории". Он неоднократно подчеркивает, что теоретические определения не имеют сами по себе никакой ценности, если их нельзя заставить работать в эмпирическом исследовании, как и нельзя, заставить человека строго придерживаться законов эстетики, этики и права, ориентируясь лишь на каноны красоты, нравственности и государственного права. В этом случае, считает он, анализируются лишь субъект-объектные отношения и понятие "субъект" используется в широко распространенных представлениях о "моделях", "структурах", "правилах", Исследователь здесь как бы встает на объективистскую точку зрения, видя в субъекте марионетку, которой управляет структура, и лишает ее собственной активности. Вместо понятия «субъект» он употребляет понятие «агент». «Агенты же у Бурдьё "не являются автоматами, отлаженными как часы, в соответствии с законами механики, которые им неведомы". Агенты лишь осуществляют стратегии - своеобразные системы практики, движимые целью, но не направляемые сознательно этой целью. Бурдьё предлагает в качестве основы для объяснения практики агентов не теоретическую концепцию, построенную для того, чтобы представить эту практику "разумной", а описывает саму логику практики через такие ее феномены, как практическое чувство *габитус*, стратегии поведения» [Бурдьё Пьер. Социология политики / П. Бурдьё : Пер. с фр./Сост., общ. ред. и предисл. Н.А. Шматко/ - М.: Socio-Logos, 1993, 11].

Габитус - это система диспозиций, порождающая и структурирующая практику агента и его представления. Он позволяет агенту спонтанно ориентироваться в социальном пространстве и реагировать более или менее адекватно на события и ситуации.

Предметом исследования этики является мораль, эстетики - искусство, юриспруденции – право. «Мораль, искусство и право, по природе своей имеют духовную основу, восходящую к мифологии, религии, обыденному сознанию и философии. На уровне науки - эта связь не только явно не прослеживается, но и обретает латентный характер»

[Левко А.И. Этико-эстетические основы правовой деятельности: материалы к лекциям / А.И.Левко; М-во внутр. дел Респ. Беларусь, Акад. МВД. – Минск: Акад. МВД Респ. Беларусь, 2008, 5].

Исследовать их возможно лишь с позиции социально-культурной парадигмы, погружая в социально-культурное пространство не только общество, но и саму философию и философско-методологические основы познания, социальное время и пространство, духовно-культурное освоение мира, духовно-нравственный потенциал личности, социально-культурные традиции и инновации, идеологию и менталитет, образование как фактор инновационного развития общества. [См.: Левко А.И Социально-культурные предпосылки инновационного развития общества: философско-методологический анализ / А.И.Левко: Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии.- Минск, Бел. наука, 2019].

Господствующие сегодня на постсоветском пространстве либеральная и антропологическая парадигмы познания изначально исходят не из существующей социально-культурной практики, а из категориального анализа. «Своеобразной визитной карточкой» философии и вычленяемых из ее лоно естественных и гуманитарных наук долгое время считалась логика и логический анализ, который чаще всего отождествлялся с теоретическим анализом объективной реальности закономерностей ее развития. В таком представлении выражалась сама суть гуманитарной науки. Психология, социология, политология, культурология и другие гуманитарные и общественные науки представляли в виде своеобразных рефлексий о душе, обществе, полисе, культуре. «Логос» в данном случае выступает как синоним научности, благодаря которому наукой становится и сама философия» [Левко А.И. Культурология в системе социально-экономического развития // Известия национальной академии наук Беларуси. Серия гуманитарных наук. Том 64.- 2019, №3, 264]. Этика в таком понимании предстает как своеобразный *итог рационального познания* в виде философских категорий «добро», «зло», «долг», «совесть» и т.д., имеющих всеобщий, общечеловеческий характер, и основа духовного просвещения через усвоения данных философских, а затем и научных истин. В таком виде она выступает как самостоятельная философская дисциплина и пред-

мет познания в системе гуманитарного знания.

«Однако историческая практика свидетельствует: как только начинали следовать только логике, философия вырождалась в схоластику или в государственную догматику, в которую в СССР в итоге превратился и марксизм, а политология из искусства целеполагания и принятия правильных решений – в теоретическое обоснование правомерности любой власти, психология из науки о душе – в технологию манипулирования индивидуальным и общественным сознанием, социология – в социальную физику и т.д.» [Там же, 264]. Этика же впоследствии трактовалась как наука о морали или вернее как свод категорий или научных истин в виде логического обоснования правомерности добра и неправомерности зла.

Истина же, - как отмечает М.С. Коган, - в отличие от добра и красоты не является по своей природе аксиологической категорией. Она является не ценностью, а значением для субъекта. В онтологическом значении она обозначает нечто действительно существующее или форму реального бытия, а в гносеологическом – адекватное знание, «тогда как ценность есть «реальное отношение субъекта к объекту, а ценностная оценка – выявление субъекта к объекту... Понятия «истина» и «ценность» фиксируют *два различных типа отношения*» [Коган М.С. Философская теория ценности.- Санкт-Петербург, ТОО ТК «Петрополис», 1997, 69].

Этика не в состоянии постичь моральные истины, так как сама мораль не природное явление, а социально-культурный феномен, то есть результат творчества самого человека и общества. Она изначально ориентирована на ту или иную социальную практику. В этом и кроются тайны соотношения между этикой, моралью и нравственностью. В то же время их значение не раскрывается лишь через призму естественных потребностей и интересов личности и естественного права. Эти тайны непостижимы без осмысления их духовной природы. Однако в советское время все происходило, наоборот. Вместо этого осмысления категории этики, морали и нравственности, как и все гуманитарное знание в целом, наполнялись естественнонаучным содержанием. «Представители господствующей в СССР версии марксистской философии, - как отмечает М.С. Коган, - отвергали само понятие

ценности как «буржуазное» и считали аксиологию идеалистическим учением (как впрочем, и философскую антропологию и культурологию) – все, что выходило за пределы теории познания, к которой сводился диалектический материализм, и содержания исторического материализма, трактованного как общая социология» [Коган М.С. Философская теория ценности.- Санкт-Петербург, ТОО ТК «Петрополис», 1997, 7].

Однако природа слепа в своих стихийных проявлениях, человек же обладает силою, в какой-то мере, обуздывать стихию своего характера: не поддаваться гневу, не поддаваться искушениям (славы, власти, корысти) и воздерживаться от распущенности. «И обуздывая себя, человек исходит не из своих соображений о корысти, пользе, целесообразности, а из существующих в обществе нравственных, правовых и других норм, которые становятся и нормами нашего собственного поведения. Критериями наших норм, оценок, моральных убеждений выступают высшие общественные ценности добра, зла, честности, благородства, порядочности, совести. Эти общественные ценности являются своеобразным итогом или результатом всей истории общественного развития и символизируют человеческое начало в человеке, выражают значимость, которую имеет для нас и для всех окружающих. Они определяют те или иные наши нравственные предпочтения, составляют основу нашей ориентации в жизни. Все нравственные императивы исполняются нами потому, что они важны лично для нас, т.е. имеют ценностный статус. Одновременно они так или иначе отражаются в нашем сознании, обретают форму этических категорий, ибо в них выражается не только личностный смысл, но и объективное содержание. Этическая мысль всегда стремится открыть всеобщий основной принцип нравственного поведения. Этот принцип должен быть обоснован с логической необходимостью давать возможность человеку вести непрерывную, живую и конкретную полемику с действительностью. Мораль, необходимость поступать так, а не иначе как бы задана человеку с момента его рождения, независимо от его желания и воли. Жить в обществе, и быть свободным от него, человек не может» [Левко А.И. Этика: курс лекций / А.И. Левко, Л.В. Ахмерова-Ильина. – Мозырь: УО «МГПУ имени И.П. Шамякина, 2010, 8].

Тем не менее, в истории западноевропейской философии ин-

стинктивная и интуитивная деятельность человека, его свобода воли и свобода творческой самореализации, воля к власти, направляемая моральным сознанием, так и осуществляемая бессознательно, уже в работах Ж.Ж. Руссо, Локка, Ф. Ницше, Л. Фейербаха и других известных философов трактуется как некая первооснова конструирования и проектирования самого общественного развития и общества как интегративного результата отдельных индивидуальных усилий. Этика же представляется как философская наука, предметом изучения которой выступает мораль как способ необходимого рационального поведения.

Наряду с такой этикой, проявляемой в основном в виде учебных дисциплин и пособий, существует *процессуальная этика социальной коммуникации*. К разновидности такой этики относятся, в частности, национальная, региональная, половозрастная, поселенческая, профессиональная этика юриста, врача и т.д. Эти виды этики обращены не к умозрительным категориальным схемам должного поведения, а предстают в виде обязательных политических, профессиональных, и других действий, характерных для тех или иных социальных общностей. Они обращены не столько к сознанию человека, сколько к его профессиональной, обыденной, социально-статусной и другим видам *обязательной* деятельности и предписанного поведения типа придворного этикета. В качестве таких требований к деятельности отдельных социальных каст, религиозных сообществ, трудовых коллективов и поведению отдельных специалистов разрабатываются кодексы профессиональной чести, уставы университетов и академических учреждений, монашеских орденов, тайных обществ и т.п. Эти кодексы и уставы как бы символизируют степень самостоятельности и самодеятельности той или иной социальной общности и их принадлежность к гражданскому обществу или высшему свету. Поэтому усиление в обществе государственной централизации чаще всего ведет к отмене или изменению статуса самодеятельных организаций и замене их уставов и кодексов, разрабатываемых самими сообществами или коллективами, соответствующими правовыми актами, делающих их государственными учреждениями. Духовно-нравственная регуляция социально-культурных процессов снизу в данном случае сменяется административным управлением сверху. Такая участь в целом ряде постсоветских

стран, включая и Беларусь, постигла национальные академии наук, университеты, академические сообщества в виде международных и национальных акмеологических и других наук, Международной академии национальных меньшинств и т.п. Они были или расформированы, или преобразованы в государственные структуры.

Новые виды практики рождают и новые виды морали. «Поэтому каждой исторической эпохе, каждой культуре, каждому виду профессиональной и другой деятельности присуща своя специфическая мораль и своя система права. При этом практика не сводится лишь к различным видам прагматической деятельности, направленной на удовлетворение тех или иных потребностей или достижение тех или иных целей. Практика может иметь и духовно-нравственный характер. Все зависит от того, какие общественные ценности и способы их достижения лежат в ее основе. Так религиозная практика ориентирована на абсолютную ценность Бога, вера в которого рождает религиозную мораль и нравственное поведение как особый вид практики, предполагающий избегание греха, выполнение определенных ритуальных действий, особого этикета, ограничения своих желаний и помыслов. Эта практика сопровождается целым рядом ритуальных действий: молитвой, крещением, исповедью, причастием и т.д. Постепенно ритуальный формально-нормативный характер проникает и в светскую жизнь, профессиональную деятельность и сферу общения. Формируется рыцарский этикет, ритуалы принятия присяги, воинского приветствия, в которых проявляются особые формы ценностного отношения людей друг к другу. Ценность частной собственности, ценность власти, ценность любви, дружбы, преданности, героизма, подвига рождаются из самой материальной и духовной практики и являются результатом своеобразного конструирования социальной действительности» [Левко А.И. Профессиональная этика юриста: учеб. пособие // А.И. Левко, П.Г. Мартысюк. – Минск: Зорны Верасок, 2012, 82].

Между этикой и моралью существует неразрывная взаимосвязь, символизирующая связь между *реально существующим* и *должным* моральным сознанием, стихийным и управляемым их началами. *Мораль* – важнейшая характеристика мифологического, религиозного, философского, научного, обыденного и т.д. сознания. Она же и важ-

нейшая характеристика коллективного бессознательного и культурных архетипов. Приобщение к ней и овладение ею регламентировано соответствующими ритуалами, нормативными предписаниями, традициями, обычаями, исполнение которых имеет обязательный характер и формирует требования личной или коллективной нравственной ответственности.

Нравственность – это практически реализуемая, чаще всего бессознательно или в виде убеждений и привычек, мораль. Она выступает своеобразной характеристикой духовной зрелости личности, отдельных коллективов и других социальных общностей. Практическим выражением такой морали является, например, нравственно-психологический климат в обществе и отдельных его структурных подразделениях. Он выступает в качестве своеобразного барометра социальной духовности. Состояние нравственно-психологического климата позволяет судить и об эффективности государственного управления, степени его гармонии с гражданским обществом. Не случайно в советское время за состояние в коллективе нравственно-психологического климата несли ответственность его администрация, партийная и профсоюзная организации.

Положение же дел в переходном постсоветском обществе усугубляется его социально-психологической дезорганизацией. Сегодня за состояние нравственно-психологического климата в коллективе и обществе в целом никто не отвечает и не несет ответственности. В результате вместо роста творческой инициативы и трудового энтузиазма «снизу», на которые когда-то ориентировалась советская партийная и государственная власть, сегодня чаще возникают такие социально-психологические явления, которые можно отнести к числу духовного терроризма. «В числе вредных и абсолютно неприемлемых, опасных, – отмечает в своем монографическом исследовании «Национально художественная традиция в контексте гуманитарной безопасности Беларуси» профессор В.А. Максимович, можно выделить такое позорное явление, как духовный терроризм, который перерос в явление социальной реальности. Это особого рода агрессия, разрушительная психологическая экспансия, цель которой – психоэмоциональными средствами, включая различные грубые технологии и приемы мораль-

ного прессинга, очернительства, наговора, формирования негативного общественного (корпоративного) мнения вывести человека из душевного равновесия, оскорбить, навязать комплекс неполноценности, порочности» [Максімовіч В.А. Нацыянальная мастацкая традыцыя у кантэксце гуманітарнай бяспекі Беларусі - Мінск: Беларуская навука, 2019, 9].

Нравственно-психологический климат в данном случае выступает в качестве морального сознания граждан страны или ее социальных сообществ, характеризующихся не их самосознанием, а их поведением или практической этикой. Как религиозная, так и светская мораль становятся регулятивным фактором лишь в той мере, в какой они превращаются во внутренний императив поведения личности. Так, «главной особенностью религиозной морали является то, что ее основные положения становятся в обязательную связь с догматами вероучения. В основании всякого кодекса морали лежит определенный исходный принцип, общий критерий нравственной оценки поступков людей» [Левко А.И. Профессиональная этика юриста: учеб. пособие // А.И. Левко, П.Г. Мартысюк. – Минск: Зорны Верасок, 2012, 77].

Религиозная мораль представляет собой совокупность нравственных понятий, принципов, эстетических норм, складывающихся под непосредственным влиянием религиозного мировоззрения. Лишь религиозное сознание может наделять явления природы моральным смыслом, видеть в них действие злых сил или проявление божественной кары. Область морали неотделима от области социального развития общества, в результате которого столетиями создавался моральный кодекс христианства и других религий. Позже мифология и религия уступают место в регулировании общественных отношений философии и науке. Политика и право как особая духовная практика всегда опирались на эти формы. Исторически юридическая практика вырастает из религиозной практики. Место Бога занимает государство и светская власть. Эта власть вынуждена была опираться, прежде всего, на существующее общественное сознание, первоначально соотнося право с мифологическим и религиозным общественным сознанием, а затем с философией и наукой. Сложившееся в историческом материализме представление об *этике, как науке о морали* и выражении нравственных убеждений человека не являются тому исключением. В ос-

нове этих представлений лежит философская антропология, основанная на принципах диалектического материализма, согласно которому жизнедеятельность человека регулируется объективными закономерностями развития материального мира.

Переосмысление же методологии диалектического и исторического материализма на постсоветском пространстве в вопросах соотношения этики, морали и нравственности нередко происходит с позиции философского антропологизма 18-19 столетий, отчетливо выраженной в трудах Т. Гоббса, Ж.Ж. Руссо, Вольтера, К.А. Сен-Симона и других западноевропейских философов. Согласно данной философской методологии смыслы своей жизни личность черпает из духовной культуры, основой которой является религия и религиозное сознание. Трансформация же этих смыслов напрямую связано с трансформацией общества, а мир его культуры предстает как мир повседневности, основным фактором регулирования которого выступает состояние морального сознания, его соответствие требованиям времени. При этом отдельные исследователи нравственной проблематики не обременяют себя ответами на вопрос, что значит отвечать требованиям времени, и какое время (хронометрическое, социальное или другое) имеется в виду.

С позиции философского антропологизма социально-историческое развитие определяется уже не производительными силами и производственными отношениями, как это имело место в историческом материализме, а изменением лишь духовной сущности самого человека или духовно-нравственным началом его жизнедеятельности. Это начало, по мнению сторонников данной концепции, играет в общественном развитии определяющую роль. При этом процесс социального развития представляется как процесс *очеловечивания* человека, в противовес его *обесчеловечиванию* (*расчеловечиванию*) в условиях отчужденного труда.

«Философская проблема сущности человека, - как утверждает, например, белорусский философ О.А. Павловская, - не исчерпывается его природными и социальными началами. Природа человека и социальные отношения изменяется по мере включения в них духовно-нравственных компонентов. И это включение происходит по мере *очеловечивания* человека. *Человечность* как высшая степень проявления

человеческой природы, а также осмысление и оценивание различных сторон жизнедеятельности людей через призму понятий добра и зла (ответственности и безответственности, справедливости и несправедливости, любви и ненависти) указывают на то, что доминантой («стержнем») его духовного мира является сфера морального сознания. В духовном плане человек обладает очень важной особенностью, корни которой уходят глубоко в его человеческую природу: лично для себя всё, с чем он соприкасается в своей жизни, он *хочет* прежде всего получать, иметь, оценивать сугубо с позиции добра, т. е. изначально в нем заложен источник аккумуляции и культивирования в себе самом позитивной духовной энергии» [Павловская О.А. Моральный фактор в трансформациях социально-культурного бытия / Автореферат на соискание ученой степени доктора философских наук по специальности социальная философия (рукопись) – Минск, 2019, 9].

Культивирование в данном случае представляется как феномен морали, а мораль и нравственность выступают как синонимы. Культивирование нравственных норм поведения и нравственное воспитание является неотъемлемым свойством этики гражданского общества и любой системы государственного образования.

Однако, духовной энергии, способной противостоять злу и деструктивным общественным явлениям, почерпнутой из самой человеческой природы явно недостаточно, чтобы моральное сознание воплотилось в нравственное поведение. Духовная энергия личности наследуется им не на генетическом уровне из биологии и физиологии его собственного тела, типа нервной системы и родового сознания, а из социальной духовности общественного развития. «Нравственность есть сугубо исторический социальный феномен, тайна которого заключена в условиях производства и воспроизводства общества. Моральное сознание, как всякое сознание, никогда не может быть чем-то иным, как осознанным бытием. Следовательно, моральное обновление человека и общества только на духовно-нравственной основе не является производящей причиной исторического процесса. Оно само может быть рационально осмыслено и правильно понято лишь как момент практической мирообразующей деятельности» [Левко А.И. Профессиональная этика юриста: учеб. пособие // А.И. Левко, П.Г. Мар-

тысюк. – Минск: Зорны Верасок, 2012, 82].

Понятия «духовность» и «душа» исторически восходят к мифологическому и религиозному сознанию, в которых этими свойствами наделялась природная, космическая и социальная реальность. Дух у язычников выступал как первопричина всего сущего, как своеобразный демиург, получивший в религии определение «Бога». Душа в религиозном понимании это особое не материальное свойство человека, связывающее его с духовностью Бога и через нее со всей Природой, Космосом и Вселенной. В переводе с греческого, душа – «понятие, выражающее исторически изменившиеся воззрения на психику и внутренний мир человека; в религии и идеалистической философии и психологии – понятие особой нематериальной субстанции независимой от тела» [Философский энциклопедический словарь / Гл. редакция: Л.Ф.Ильичев, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалев, В.Г. Панов – М.: «Советская энциклопедия», 1983, 179]. В учении о мировой душе Платона, например, душа трактовалась как универсальный принцип бытия. В современной психологии дух и духовность связываются в основном с рациональностью мышления, а душа с внутренним самосознанием человека. В социальной философии и социологии рациональное поведение ассоциируется с этической нормой или этикой поведения, как своеобразной предшественницей права, а иррациональное - с моральными чувствами, формируемыми в той или иной социальной общности и, выражающими социальную принадлежность и степень рациональной нормативности (этикет) нравственного поведения. Нравственное поведение человека предстает как единство сознательных и бессознательных его источников, в то время как *этика* предстает как своеобразный свод рациональных принципов и норм религиозного, социального, профессионального, половозрастного и другого поведения. Мораль же, по выражению Иммануила Канта предстает в качестве внутреннего императива поведения человека, проявляемого в чувствах добра и зла, долга и совести, социальной ответственности или беспринципности. Само же понимание соотношения между понятиями «этика», «мораль» и «нравственность» различается в философской антропологии, связывающей социальность с человекомерностью общественного развития и социальной философией, связывающей ис-

торию развития самого человека с историей зарождения социальной духовности и развития конкретного общества. Духовность человека и социальная духовность различаются между собой как следствие и причина. В первом случае она связывается с инстинктами и основанной на них волей (к власти по Ф. Ницше), верой в чудо, или собственное предназначение и судьбу. Во втором – с историей развития общества и формированием его духовной культуры, связь которой с духовностью отдельного человека осуществляется в процессах социализации и аккультурации или принудительного культового или образовательно-воспитательного приобщения к тем или иным духовным ценностям в соответствии с государственными образовательными стандартами и правовыми законами.

Этика и этикет обычно предстают как своеобразный инструмент реформирования общества, в то время как мораль выступает своеобразной хранильницей социальной традиции и служит своеобразным гарантом его внутренней стабильности. Эта социальная особенность этики хорошо просматривается в известном произведении немецкого социолога Макса Вебера «Протестантская этика и дух капитализма». Протестантская этика предстает здесь не как выражение нравственных убеждений, или философская наука, объектом изучения которой является мораль, а как инструмент разрушения исторически сложившейся моральной традиции, основной источник социальных перемен и инновационного развития общества. Все общества западноевропейской цивилизации, по его мнению, тяготеют к максимальной рационализации, одним из проявлений которой является специфическая «хозяйственная этика» протестантизма.

В постижении данного процесса, по М. Веберу, нельзя обойтись без соответствующей рациональной схемы или идеального типа, с помощью которого возможно *не отразить* происходящее как *объективную истину*, а лишь *понять* его. Понимание как метод познания был разработан М. Вебером в рамках понимающей социологии и позднее герменевтиками. Согласно требованиям этого метода социология не должна анализировать действия человека «извне», регистрируя лишь результаты его деятельности. Она должна распознавать те смыслы, которыми люди наделяют свои действия. Понять – значит поставить

себя в положение других людей для проникновения в тот смысл, которые они придают своим действиям, выявить их собственные цели и намерения. Вебер при этом не отождествлял современность как социальный тип с Западом, но его исследования хозяйственной этики основных мировых религий не давали оснований полагать, что для не западных традиционных обществ открыта подобная же перспектива модернизации. По крайней мере, он был убежден, что отношение к протестантской этике как способу формирования профессионального призвания у представителей всего населения характерно только для стран Западной Европы и США, которым прежде всего и присуща данная христианская конфессиональная принадлежность. У народов Восточной Европы, считал он, характерной является этика рационального поведения католицизма и этика любви православия, максимально приближенные к семейным устоям и морали общинной жизни. Сама же религия в историческом плане рассматривалась М. Вебером как наиболее эффективный способ разрушения традиционных ценностей и основанных на них морали и нравственного поведения родового общества и семейного, преимущественно сельскохозяйственного уклада жизни, построения новой социальной общности, внутри которой социальная коммуникация уже определяется религиозной этикой. Сама же этика рассматривалась им как наиболее рациональный способ консолидации и развития общества в условиях научно-технического прогресса, способный пробудить особый дух социальной общности, напрямую не связанный с самой религией, – *дух капитализма*. Индивид, в той мере, в какой он входит в сложное переплетение рыночных отношений, вынужден подчиняться нормам капиталистического хозяйственного поведения; фабрикант, в течение долгого времени нарушающий эти нормы, экономически устраняется столь же неизбежно, как и рабочий, которого просто выбрасывают на улицу, если он не сумел или не захотел приспособиться к ним. «В этом специфическом смысле, - писал М. Вебер, - мы и пользуемся понятием «дух капитализма», конечно, капитализма *современного*. Ибо из самой постановки проблемы, очевидно, что речь идет только о западноевропейском и американском капитализме. Капитализм, - пишет М. Вебер, существовал в Китае, Индии, Вавилоне в древности и средние века. Однако ему

недоставало как мы увидим из дальнейшего того своеобразного этоса, который мы обнаруживаем у Франклина» [Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Предварительные замечания. / Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем./ сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; Предисл. П.П.Гайденко.- М.: Прогресс, 1990, 74].

Что же это за такой этос? Первым противником, с которым пришлось столкнуться «духу» капитализма и который являл собой определенный стиль жизни, нормативно обусловленный и выступающий в «этическом» обличье, по Веберу, это установившаяся народная традиция и соответствующий образ жизни, проявляемый прежде всего в отношении к труду, заработной плате, накоплению материальных благ, денежной ссуде, обязательности, пунктуальности и т. д. «Вопрос о движущих силах экспансии современного капитализма не сводится к вопросу об источнике используемых капиталистом денежных ресурсов. Это в первую очередь вопрос о развитии капиталистического духа. Там, где он возникает и оказывает свое воздействие, он *добывает* необходимые ему денежные ресурсы, но не наоборот» [Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Предварительные замечания. / Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем./ сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; Предисл. П.П. Гайденко.- М.: Прогресс, 1990, 88].

Основным источником экспансии современного капитализма является максимальная рационализация общественной жизни и замена существующих культурных традиций, связанных с семейным укладом жизни и семейно-соседскими отношениями, государственно-правовыми и другими идеализациями и формальными образованиями, поддерживаемыми и направляемыми кибернетическими системами. Моральные чувства и духовно-нравственные отношения, и основанная на них национальная культура при этом сменяются формально-бюрократическими отношениями, регулируемые исключительно правом, современными информационными системами принятия управленческого решения. Представления «о процессе управления», «информационной системе», «хранении, запоминании и переработке информации», «кодировании», «оперативном и долговременном запоминающем устройстве», «обратной связи», «модели», «алгоритме», «программе» и др. стали основным источником формализации и ки-

бернизации общественной жизни современного информационного общества и неким аналогом человеческой памяти, обучения, внутренней психологической модели внешнего мира. Этот процесс осуществляется в современном обществе на основе разработки и использования соответствующих математических методов, процедур алгоритмизации, формализации и моделирования в применении к психологической сфере тесно связанных с прогрессом в области вычислительных систем и их математического обеспечения.

Сегодня становится все более очевидным, что человеческая культура, взятая в аспекте социального опыта, во всей структурированной полноте должна с неизбежностью отражаться во всех сферах жизнедеятельности общества и прежде всего в содержании образования. Выступать в качестве педагогически адаптированного социального опыта. Однако это пока что не происходит ни в педагогической теории, ни в педагогической практике и даже в антропологически ориентированной философии образования. Для этого философия, по мнению отдельных западноевропейских исследователей, должна руководствоваться не абстрактными категориями рефлексивного мышления, а требованиями самой жизни и ее очеловечивания на основе жизневоззрения или этики. Этика же, по мнению известного философа Альберта Швейцера, независима от философского мировоззрения и является итогом развития интеллектуальной и духовной культуры человечества в ходе самой жизненной практики. К тому же философия, по мнению французского философа, до сих пор занималась чем угодно, но только не культурой [Швейцер А. Культура и этика /А. Швейцер– М.: Прогресс, 1973, 2].

Введение же в общеобразовательный процесс, в качестве отдельной учебной дисциплины этики, как свидетельствует опыт, не ведет к существенным изменениям нравственного поведения учащихся и сложившегося в обществе нравственно-психологического климата. Общественное сознание напрямую зависит от той духовности, которая почерпнута из глубин народной традиции (души народа) и в известной мере определяет облик и устои государства и церкви. В преимущественно протестантской Западной Европе и США они несколько иные по сравнению с Центральной Европой, духовное развитие которой

направлялось из Ватикана, а в Российской империи, большинство населения которой исповедовало православие, этические принципы обучения и воспитания, существующие в системе образования, всегда значительно отличались от образовательной системы Западной и Центральной Европы. Это отличие проявляется уже в самом понимании нравственной нормы поведения. В одном случае она представляется как декларируемые церковью принципы поведения, в другом как результат соборной коммуникации, в третьем – как нравственный императив. По существу мы имеем здесь три различные этические парадигмы социальной духовности европейских народов. Если сравнивать соотношение этики, морали и нравственности в Индии, Китае и других странах Востока, то непременно выявим и здесь свою национальную специфику духовного развития этих народов.

Это многообразие социально-духовных связей не сводимо лишь к формально-логической и механической системной связи, регулируемой государственной бюрократией. Их односторонняя рационализация и формализация неизбежно ведет к разрушению социально-духовной гармонии и нарастанию в обществе социальной аномии, проявляемой как в самой инновационной деятельности, лишенной всякой социальной солидарности, так и конформизме, лишенном всякой личностной инициативы. В таких условиях одной лишь ориентации на государственные стандарты воспитания и образования, при явном ослаблении роли религии и церкви, уже недостаточно. Требуется целенаправленная социальная работа с различными группами населения и социальная педагогика, не сводимая лишь к дидактическим рациональным принципам и научным истинам просвещения и с учетом того, что само общество как форма взаимосвязи и взаимодействия людей исторически сформировалось под влиянием многочисленных природно-климатических, геополитических, экономических и других условий. Нормы этого взаимодействия у различных этносов и народов слагались на протяжении тысячелетий. Поэтому они, как правило, не осознаются членами общества, воспринимаются как нечто само собой разумеющееся, как вид той или иной социокультурной практики.

«Индивид, - как отмечал Э. Дюркгейм, - приобщается к обществу, приобщается и к самому себе». Из общественной жизни выво-

дятся пространство и время, вся объективная действительность в целом. Педагогические же теории не ставят цель верно отразить данную реальность, их цель – проектировать правила поведения» [Дюркгейм Э. Социология образования. // Э. Дюркгейм / Под ред. В.С. Собкина и В.Я. Нечаева. – М.: ИНТОР, 1996, 9].

Понять требования сложившейся социально-исторической практики, как и многочисленные социальные проблемы современности, периодически возникающие в обществе и разработать соответствующие технологии социокультурных преобразований и социальной реабилитации может только специалист и прежде всего социальный работник и социальный педагог, деятельность которых на постсоветском пространстве пока остается в полной мере не востребовавшей, во многих отношениях примитивной и даже дисквалифицированной. Социальными работниками здесь обычно называют малоквалифицированных работников сферы обслуживания (ухода за престарелыми, инвалидами, больными и т.д.), что вызывает соответствующее отношение ко всем видам целенаправленной социальной работы в обществе. До конца остается не осмысленным и то, что многие «социальные болезни» в обществе имеют социально-культурную природу. Их невозможно преодолеть лишь административными и медицинскими средствами и способами. Преодоление игровой, наркотической, алкогольной и других видов зависимости, как и укоренившихся в сознании людей предрассудков, стереотипов мышления, неразрывно связано с преодолением исторически сложившихся ритуалов и традиций. Они заключены в большей мере в самом образе жизни тех или иных народов. А это требует подготовки специалистов соответствующего профиля для работы в учебных заведениях, сфере здравоохранения, правопорядка и т.д. Но и этого еще недостаточно. Воцарение в обществе социального порядка основанного на гармонизирующей роли социальной духовности требует выработки соответствующей государственной политики. И такая политика уже в конце 90-ых годов прошлого столетия активно формировалась, но до конца реализована так и не была. Для реализации этой политики в системе образования были введены должности социальных педагогов и социальных психологов. Начали формироваться соответствующие государственные социальные службы и

социальные сообщества гражданского общества. Наряду с этим разрабатывались этические кодексы их деятельности, основанные на принципах социальной этики, морали и нравственности. Уже тогда было очевидным, что лишь совместными усилиями государства и гражданского общества возможно формирование новых гармоничных форм общественных отношений, противостоящих конформизму и никем неконтролируемой инновации частного бизнеса. Такая инновация в виде борьбы за демократизацию со стороны гражданского общества нередко перерастает в бунт, антиобщественные формы религиозного ритуализма и ретризма, а они, в свою очередь, порождают аномию.

«Аномия (от фр. anómia – отсутствие закона, организации) - состояние общественного сознания, обусловленное кризисом или трансформацией общества, противоречие между провозглашенными целями и невозможностью их реализовать, что приводит к игнорированию социоправовых и социокультурных норм, к девиации и социальным отклонениям» [Кавецкий, С.Т. Аномия: теория и социальная практика: монография / С.Т. Кавецкий; Брест. Гос. ун-т им. А.С. Пушкина. – 2-е изд., перераб. И доп. – Брест: БрГУ, 2019, 21].

В мире символической культуры и информационных технологий отсутствие целенаправленной работы по овладению их специфических смыслов многократно усиливает реальную угрозу духовной безопасности самого общества.

Литература:

1. Бурдые П. Социология политики. М.: Socio-Logos, 1993, 336 с.
2. Бурдые П. Начала. Choses dites. М: Socio-Logos, 1994, 288 с.
3. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990, 808 с.
4. Дюркгейм, Э. Социология образования. М.: ИНТОР, 1996, 80 с.
5. Кавецкий С.Т. Аномия: теория и социальная практика: монография. Брест: БрГУ, 2019, 245 с.
6. Коган М.С. Философская теория ценности. Санкт-Петербург, ТОО ТК «Петрополис», 1997, 205 с.
7. Левко А.И. Социальная педагогика: Учеб пособие. – Мн.: УП «ИВЦ Минфина», 2003, 341 с.

8. Левко А.И. Этико-эстетические основы правовой деятельности: материалы к лекциям. Минск: Акад. МВД Респ. Беларусь, 2008, 171 с.
9. Левко А.И. Этика: курс лекций / А.И. Левко, Л.В. Ахмерова-Ильина. – Мозырь: УО «МГПУ имени И.П. Шамякина, 2010, 237 с.
10. Левко А.И. Профессиональная этика юриста: учеб. пособие / А.И. Левко, П.Г. Мартысюк. – Минск: Зорны Верасок, 2012, 336 с.
11. Левко А.И. Культурология в системе социально-экономического развития // Известия национальной академии наук Беларуси. Серия гуманитарных наук. Том 64, 2019, №3, с. 263-278.
12. Левко А.И. Социально-культурные предпосылки инновационного развития общества: философско-методологический анализ / А.И.Левко: Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии.- Минск, Бел. наука, 2019, 507 с.
13. Максимовіч, В.А. Нацыянальная мастацкая традыцыя у кантэксце гуманітарнай бяспекі Беларусі. Мінск: Беларуская навука, 2019, 267 с.
14. Павловская О.А. Моральный фактор в трансформациях социально-культурного бытия / Автореферат на соискание ученой степени доктора философских наук по специальности социальная философия (рукопись). Минск, 2019.
15. Салеев В.А. Жрец прекрасного //Философские исследования. Сборник научных трудов. Вып. 3. Мн.: Беларуская навука», 2016, с.273- 280.
16. Философский энциклопедический словарь / Гл. редакция: Л.Ф.Ильичев, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалев, В.Г. Панов. М.: «Советская энциклопедия», 1983, 840 с.
17. Швейцер А. Культура и этика. М.: Прогресс, 1973. 342с.

References

1. Burdye. P. Soziologiya politiki. M.: Socio-Logos, 1993, 336 s.
2. Burdye. P.Nachala. Choses dites. M: Socio-Logos, 1994, 288 s.
3. Veber M. Protestantskaya etika I duh kapitalizma/ Veber M. Izbranie proizvedeniya. M.: Proqress, 1990, 808 s.

4. Dyurkgeym E. Soziologiya obrazovaniya. M.: INTOR, 1996, 80 s.
5. Kavezkiy S. T. Anomiya: teoriya I sozialnaya praktika: monoqrafiya. Brest: BrQU, 2019, 245 s.
6. Koqan M. S. Filosofskaya teoriya zennosti. Sankt-Peterburq, TOO TK «Petropolis», 1997, 205 s.
4. Levko A. I. Sozialnaya pedeqoqika: Ucheb. posobie. – Mn.: UP «IVZ Minfina», 2003, 341 s.
5. Levko A. I. Etiko-esteticheskie osnovi pravovoi deyatelnosti: materialy k lekziyam. Minsk: Akad. MVD Resp. Belarus, 2008, 171 s.
6. Levko A. I. Etika: kurs lekziy/ A. I. Levko, L. V. Ahmerova-Ilyina. – Mozir: UO «MQPU» imeni I.P. Shamakina, 2010, 237 s.
7. Levko A. I. Professionalnaya etika yurista: ucheb. posobie/ A. I. Levko, P. Q. Marisyuk. – Minsk: Zorni Verasok, 2012, 336 s.
8. Levko A. I. Kulturologiya v sisteme sosialno-ekonomicheskogo razvitiya// Izvestiya nazionalnoy akademii nauk Belarusi. Seriya qumanitarnih nauk. Tom 64, 2019, №3, s. 263-278.
9. Levko A. I. Sozialno-kulturnie predposilki innovazionnoqo razvitiya obshestva: filosofsko-metodologicheskij analiz / A. I. Levko: Naz. Akad. Nauk Belarusi, In-t filosofii.- Minsk, Bel. nauka, 2019, 507 s.
10. Maksimovich V. A. Naziyanalnaya mastazkaya tradziya u kanteksze qumanitarnoy byaspeki Belarusi. Minsk: Belaruskaya nabuka, 2019, 267 s.
11. Pavlovskaya O. A. Moralniy factor v transformaziyah sosialno-kulturnogo bitiya / Avtoreferat na soiskanie uchenoy stepeni doktora filosofskih nauk po spezialnosti sozialnaya filosofiya (rukopis). Minsk, 2019.
12. Saleev V.A. Zhrez prekrasnoqo //Filosofskie issledovaniya. Sbornik nauchnih trudov. Vip. 3. Mn.: Belaruskaya navuka», 2016, s.273-280.
13. Filosofskiy enziklopedicheskij slovar / Ql. redakziya: L. F. Ilyichev, P. N. Fedoseev, S. M. Kovalev, V. Q. Panov. N.: «Sovetskaya enziklopediya», 1983, 840 s.
14. Shveyzer A. Kultura I etika. M.: Progress, 1973. 342 s.

Мустафа Исаевич Билалов

доктор философских наук,

профессор кафедры ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога по Северному Кавказу,

Дагестанский государственный университет,

Региональный центр этнополитических исследований

Дагестанского федерального исследовательского центра РАН

367001, Махачкала, ул. Лёвина, 31-а,

Tel: 89282864800

E-mail: mibil@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5219-8149>

ДИЛЕММА ЗАПАД-ВОСТОК В АКСИОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ ЕВРАЗИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Резюме

Цель и задачи статьи. Устоявшееся понимание евразийства как доктрины вполне позволяет судить о нем и как о специфической аксиологической системе. Ведь концептуальная разработка евразийской доктрины основана на обобщении исторических традиций, норм и идеалов народов, населяющих соответствующее геополитическое пространство. Потому можно рассуждать об определенной системе, преимущественно, этнических, этических, эстетических, политических и религиозных ценностей, характерных только этому региону и предстающих как источник аксиологических императивов. В последние десятилетия в российской науке эта система достаточно специфицировалась, дополнилась и обновилась, и данная доктрина может рассматриваться как неоевразийство.

Степень разработанности темы: см. Библиографию.

Методы и методология исследования. Избрана методология определения уровня составляющих евразийской идентичности в условиях, когда глобализация и миграция, Интернет-культура и посткультура стерли границы многих этнических и религиозных ценностей.

Идентификационные маркеры евразийских народов на межэтническом и межконфессиональном уровне предстают как фундаментальные ценности регионального уровня, их исторические истоки носят емкий, значимый и устойчивый для современной культуры и цивилизации характер.

Исследование отчасти опирается на эмпирический материал художественной литературы как образного проявления ритуалов и обычаев, адатов и традиций с целью выявления сущности евразийства как геополитического фундамента российской цивилизации. В эпосах и легендах, мифах и фольклоре фиксируются истоки евразийской ментальности - созерцательность, космологизм, поэтичность, богатое воображение, слияние с природой, стремление познать себя больше, чем внешний мир, и постичь вечное, как залог возможного гармонического единения с миром. Русская и тюркская культуры имеют свои ценностно близкие архетипы духовного опыта – историческая память о героическом прошлом, этически ориентированная мифология и фольклор, органическое сочетание традиции и открытости к инновациям, номадического и оседлого опыта освоения мира, сакрального и профанного, им присущи толерантность, свободолюбие и др.

Новизна подхода. Мы исходим из того, что аксиологические основания евразийской идентичности народов огромного геополитического пространства зиждутся на его многослойной культуре. Разумеется, они состоят как из этнических ценностей, находящих «свое воплощение в культурных символах и, опосредующие специфику функционирования этнической идентичности» [Попова С.В. Аксиологические основания этнической идентичности // https://superinf.ru/view_helpstud.php?id=3877], так и из религиозных ценностей, образовавших поздний слой культуры и прошедших затем своеобразную и частичную этнизацию в процессе формирования региональной идентичности. В результате кросс-культурных процессов регион этот освоил ценности этнического многообразия народов и мировых религий – иудаизма, христианства, ислама, буддизма. Так что, содержательный духовный потенциал этой цивилизации носит многокачественный характер. Будучи емким, он таков и по ширине и длине (по горизонтальному охвату) - по площади отражения природной и

социальной действительности; он многоуровнев и по высоте и по глубине распределения ценностей культуры. В нижних слоях он носит фундаментальный характер: культурные смыслы укоренены в истории, глубоко заложены в общественных институтах и практиках. Очевидно, именно фундаментальная культура устойчива и значима в перипетиях и метаморфозах глобализации и информационного общества, представляя собой основание из трехмерных кирпичей объемного тела духовного пространства. Такое видение исторически сложившейся духовной жизни народов служит методологическим подходом для выявления аксиологических оснований евразийской идентичности.

Выводы.

В евразийской идентичности ее ценностные основания генерированы дилеммой этнических, этических, эстетических, политических, религиозных парадигм культуры Востока и Запада. Их оппозиция характеризует евразийство не только в контексте геополитическом, но и на социальном, повседневном поведенческом, культурном и т.п. уровнях. Так формируется значимый полюс многополярного мира, который образуется не на обособлении и сохранении единичных – этнических и национальных – ценностей, а на осознании и культивировании региональных в геополитическом масштабе ценностей. Именно они и есть детерминанты цивилизационного развития. Довести эти выводы до политиков – важнейшая задача философов, политологов и других теоретиков обществознания.

Ключевые слова: ценности, идентичность, евразийство, глобализация, Восток, Запад.

Mustafa İsa oğlu Bilalov

fəlsəfə elmləri doktoru,

YUNESKO-nun Mənəvi Ənənələrin Müqayisəli Araşdırmaları

kafedrasının professoru,

Şimali Qafqazdakı mədəniyyətlərin xüsusiyyətləri və dinlərarası dialoq,

Dağıstan Dövlət Universiteti,

Regional Etnosiyası Araşdırmalar Mərkəzi

Dağıstan Federal Tədqiqat Mərkəzi REA

367001, Mahaçqala, Levin küç., 31-a

Tel: 89282864800

E-mail: mibil@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5219-8149>

AVRASIYA SİVİLİZASIYASININ AKSİOLOJİ ƏSASLARINDA QƏRB-ŞƏRQ DİLEMMASI

Xülasə

Məqalənin məqsədi və vəzifələri. Avrasiyaçılığın bir doktrina kimi köklü şəkildə başa düşülməsi, onu müəyyən bir aksioloji sistem kimi qiymətləndirməyə imkan verir. Axı Avrasiya doktrinasının konseptual inkişafı müvafiq geosiyasi məkanda yaşayan xalqların tarixi ənənələrinin, normalarının və ideallarının ümumiləşdirilməsinə əsaslanır. Bu səbəbdən, yalnız bu bölgəyə xas olan və aksioloji imperativlərin mənbəyi kimi görünən müəyyən bir sistemdən, əsasən etnik, etik, estetik, siyasi və dini dəyərlərdən danışmaq olar. Son onilliklərdə, Rusiya elmində bu sistem kifayət qədər dəqiqləşdirilmiş, tamamlanmış və yenilənmişdir. Bu doktrina neo-avrasiyaçılıq kimi qəbul edilə bilər.

Mövzunun işlənmə dərəcəsi: bibliografiyaya baxın.

Tədqiqat metodları və metodologiyası. Qloballaşma və miqrasiya, internet mədəniyyəti və sonrakı mədəniyyətin bir çox etnik və dini dəyərlərin sərhədlərini sildişi şəraitdə Avrasiya kimliyinin komponentlərinin səviyyəsini təyin etmək üçün, bir metodologiya seçilmişdir. Avrasiya xalqlarının millətlərarası və dinlərarası səviyyədə identifikasiya işarələri regional səviyyənin təməl dəyərləri kimi görünür, tarixi mənşələri müasir mədəniyyət

və sivilizasiya üçün tutumlu, əhəmiyyətli və sabitdir.

Tədqiqat avrasiyaçılığı rusiya sivilizasiyasının geosiyasi fundamenti kimi aşkar etmək məqsədi ilə bədii ədəbiyyata ritualların, adət və ənənələrin obrazlı təzahürü kimi empirik material kimi əsaslanır. Epos və əfsanələrdə, mif və folklorda avrasiya zehniyyətinin mənşəyi qeyd olunur - düşüncə, kosmologizm, şeir, zəngin təxəyyül, təbiətlə birləşmə, ətraf aləmi tanımaqdan daha çox özünü tanımaq istəyi və dünya ilə mümkün ahəngdar birliyin qarantiyası kimi əbədiyyəti anlamaq. Türk və rus mədəniyyətləri, mənəvi təcrübə ilə əlaqəli oxşar mənəvi arxetiplərə malikdirlər: qəhrəmanlıq keçmişinin tarixi yaddaşı, etik yönümlü mifologiya və folklor, ənənə ilə yeniliyə açıq olan üzvi birləşmə, müqəddəs və adi dünyanı mənimsəməyin köçəri və oturaq təcrübəsi, toleranlıq, azadlıq sevgisi və s.

Yanaşmanın yeniliyi. Geniş geosiyasi məkanda yaşayan xalqların Avrasiya kimliyinin aksioloji əsasları onun çoxqatlı mədəniyyətinə söykənməsindən irəli gəlir. Əlbətdə ki, bunlar "mədəni simvollarda öz təcəssümünü tapan və etnik kimliyin işləmə xüsusiyyətlərinə vasitəçilik edən" hər iki etnik dəyərdən ibarətdir və sonrakı mədəniyyət qatını meydana gətirən və daha sonra regional kimliyin formalaşması prosesində bir növ qismən etnikləşməyə məruz qalan dini dəyərlərdən ibarətdir. Mədəniyyətlərarası proseslər nəticəsində bu bölgə xalqlarının etnik müxtəlifliyi və dünya dinləri - Yəhudilik, Xristianlıq, İslam, Buddizm dəyərlərini mənimsəmişdir. Beləliklə, bu sivilizasiyanın əhəmiyyətli mənəvi potensialı çox-keyfiyyətlidir. Təbii və sosial reallığın əks olunması sahəsində tutumlu olmaqla həm eni, həm də uzunluğu (üfqi örtükdə) eynidir. Həm mədəni dəyərlərin hündürlüyü, həm də paylanması dərinliyi baxımından çox-səviyyəlidir. Aşağı təbəqələrdə bu əsasdır: mədəni mənalar tarixdən qaynaqlanır, sosial qurumlara və təcrübələrə dərinlən yerləşmişdir. Aydınır ki, qloballaşma və informasiya cəmiyyətinin qarışıqlıqlarında və metamorfozlarında sabit və əhəmiyyətli olan, mənəvi məkanın həcmli cisminin üç-ölçülü təməlini təmsil edən əsas mədəniyyətdir. Xalqların tarixən qurulmuş mənəvi həyatının bu baxışı Avrasiya kimliyinin aksioloji əsaslarını müəyyənləşdirmək üçün metodoloji bir yanaşma kimi xidmət edir.

Nəticələr. Avrasiya kimliyində onun dəyər təməlləri Şərq və Qərb mədəniyyətinin etnik, etik, estetik, siyasi və dini paradıqmaları dilemması ilə yaranır. Onların müxalifəti Avrasiyaçılığı yalnız geopolitik kontekstdə

deyil, həm də sosial, gündəlik davranış, mədəni və digər səviyyələrdə ifadə olunur. Tək etnik və milli dəyərlərin təcrid olunmasında və qorunmasında deyil, regional dəyərlərin geosiyasi miqyasda bilinməsi və inkişafında formalaşan çoxqütblü dünyanın əhəmiyyətli bir qütbü beləcə formalaşır. Sivilizasiyalı inkişafın dəqiq müəyyənədiciləridir. Bu qənaətləri siyasətçilərin diqqətinə çatdırmaq filosofların, politoloqların və digər sosial elm nəzəriyyəçilərinin ən vacib vəzifəsidir.

Açar sözlər. Dəyərlər, kimlik, Avrasiyaçılıq, qloballaşma, Şərq, Qərb.

UDC-323

Mustafa Bilalov

doctor of philosophical science,
Professor of the UNESCO Chair for Comparative Studies of Spiritual Traditions,
the Specificity of Their Cultures
and Interreligious Dialogue in the North Caucasus,
Dagestan State University,
Regional Center for Ethnopolitical Research
Dagestan Federal Research Center RAS
367001, Makhachkala, Levin str., 31-a,
Tel: 89282864800
E-mail:mibil@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-5219-8149>

WEST-EAST DILEMMA IN THE AXIOLOGICAL FOUNDATIONS OF EURASIAN CIVILIZATION

Abstract

The purpose and tasks of the article. The established understanding of Eurasianism as a doctrine suggests that it is a specific axiological system. In fact, conceptual development of the Eurasian doctrine is based on the generalization of historical traditions, norms and ideals of peoples inhabiting related geopolitical space. Therefore, one may discourse of a specific system of mainly ethnical, ethical, aesthetic, political and religious values characteristic of this region only and presented as a source of axiological

imperatives. In recent decades, this system has been considerably specified, completed and renewed in Russian science, and the mentioned doctrine can be considered as a Neo-Eurasianism.

The degree of research of the problem: foe.cit.

Research methods and methodology. A methodology was chosen to determine the level of components of Eurasian identity in a context where globalization and migration, Internet culture and postculture have erased the boundaries of many ethnic and religious values. Identification markers of the Eurasian peoples on inter-ethnic and inter-confessional level, appear as fundamental values at the regional level, their historical origins are succinct, meaningful and sustainable for modern culture and civilization.

The study partly relies on the empirical material of fiction as a figurative manifestation of rituals and customs, adates and traditions in order to identify the essence of Eurasianism as a geopolitical foundation of Russian civilization.

In the epics and legends, myths and folklore, the origins of the Eurasian mentality are fixed - contemplation, cosmology, poetry, rich imagination, fusion with nature, the desire to know oneself than the outside world, and to comprehend the eternal as a key to a possible harmonious unity with the world . Russian and Turkic cultures have close (in terms of values) archetypes of spiritual experience - a historical memory of the heroic past, ethically oriented mythology and folklore, an organic combination of tradition and openness to innovation, nomadic and sedentary experience of mastering the world, sacred and profane, they are characterized by tolerance, love of freedom, etc.

The novelty of approach. We assume that axiological foundations of the Eurasian identity of the peoples inhabiting the vast geopolitical space are based on its multilayer culture. Undoubtedly, they comprise both ethnic values "embodied in cultural symbols and mediating specificity of functioning of ethnic identity" [Popova S.V. Axiological foundations of ethnic identity//https://superinf.ru/view_helpstud.php?id=3877] and religious values which have formed late layer of culture and then passed a kind of partial ethnization in the process of forming regional identity. As a result of cross-cultural processes, this region has mastered the values of ethnic variety of peoples and worldwide religions – Judaism, Christianity, Islam, Buddhism.

Thus, the substantive spiritual potential of this civilization is of multiquality nature. It is capacious across the width and along the length (by horizontal coverage) – by the area of reflection of natural and social reality; it is multilayered by both the height and the depth of spreading of cultural values. In the lower layers it is of basic nature: cultural meanings are rooted in history, deeply built in social institutions and practices. Apparently, just basic culture is stable and significant in vicissitudes and metamorphoses of globalization and information-oriented society being a foundation made of tridimensional bricks of a body of spiritual space. Such a view of historically formed spiritual life of peoples is used as a methodological approach to reveal axiological foundations of the Eurasian identity.

Conclusions.

The value foundations of the Eurasian identity are generated by the dilemma of ethnic, ethical, aesthetic, political, religious paradigms of culture of the East and the West. Their opposition characterizes Eurasianism not only in geopolitical context, but also at social, everyday behavioral, cultural, etc. levels. So a significant pole of the multipolar world is being formed which is built not on the isolation and preservation of individual values (ethnic and national), but on the understanding and cultivation of regional values at geopolitical scale. They are the very determinants of civilizational development. To get over these conclusions to the politicians is the most important task of philosophers, political scientists and other theorists in social studies.

Keywords: values, identity, Eurasianism, globalization, the East, the West.

Основная часть

Сегодня почти общепризнанно в науке, что с раннего средневековья столетиями обширные степи азиатской России и ее приграничных и запредельных областей были территорией заселения многочисленных половецких племен, гуннов, кипчаков и др. обогативших этногенез региона культурными ценностями тюркоязычных племен. Как этно-национальный компонент того периода может рассматриваться монотеистическое мировосприятие этих алтайских племен – тенгрианство, имевшее истоки в языческом шаманизме. XIII-XIV века средняя полоса и юг России находилась во власти Золотой Орды – одного из

самых мощных государственных образований Европы и Азии того времени. Государственная религия Золотой Орды – ислам, и сами ассимилировавшиеся в регионе - монголы, также участвовали в этногенезе племен огромной территории. В результате длительных культурных процессов формируются тюркские народы – казахи, узбеки, туркмены, киргизы, татары, башкиры, и др., кавказские – ногайцы, карачаевцы, балкарцы, кумыки и др. На стыке славянских, польских, литовских, ногайских этносов происходит этногенез южнороссийского казачества, которое в последующем под влиянием православия активно ассимилировалось с русским этносом. Вот так тюркский компонент участвовал в созидании народов, культур и религий евразийского геополитического пространства.

В начале XX века, точнее, в 1921 году П. Н. Савицкий, П. П. Сувчинский, Н. С. Трубецкой и Г. В. Флоровский на научно обоснованных аргументах провозгласили возникновение евразийства в России, усматривая в нем национальные истоки русских. Есть утверждения, что «евразийское настроение звучало и в искусстве Серебряного века, в теории империализма Ленина, в политической практике большевиков и Третьего интернационала» [Вахитов Р. Р. Евразийство: мифы революционной эпохи //Проблемы цивилизационного развития. 2019. С.69]. О евразийской идентичности русских и многих других народов постсоветского пространства ныне пишут и говорят достаточно убедительно.

Ныне, когда глобализация и миграция, Интернет-культура и посткультура стерли многие этнические и религиозные ценности и довели идентификационные маркеры общностей до межэтнического, межконфессионального и регионального уровня, где эти исторические истоки – фундаментальные ценности - носят емкий и значимый для культуры и цивилизации характер. Применительно к евразийской идентичности в научной школе известного дагестанского литературоведа З. Акавова поиск таких ценностных маркеров осуществляется в глубинах и толщах культуры евразийских народов, в старинных сказаниях и преданиях, мифах и легендах. Исследователи отслеживают евразийскую ментальность в «Сказании о дочери Шана» Микаэля Башту, древнерусской летописи «Слово о полку Игореве», «Искандер-

наме» Низами, «Витязи в тигровой шкуре» Руставели, в произведениях наиболее выдающихся литераторов России. Так в докторской диссертации Р. Акавова осуществлен обстоятельный подход к «не замечаемой наукой проблеме или предмете полиэтнического и поликонфессионального симбиоза современного Южного Федерального округа России в геополитическом пространстве с Древней (Киевской) Русью», осмыслены евразийские истоки российской ментальности [Акавов Р.З. История кумыкской литературы Нового времени в историческом освещении. Автореферат дис. докт. филол. наук. Махачкала. 2009. С.16].

В последние годы изучение художественного проявления ритуалов и обычаев, адатов и традиций с целью выявления сущности евразийства как геополитического фундамента российской цивилизации в указанной научной школе продвинулось на новый уровень. Выявлены «особенности восточного типа мировосприятия..., такие свойства восточной ментальности, как созерцательность, космологизм, поэтичность, богатое воображение, слияние с природой, стремление познать себя больше, чем внешний мир, и постичь вечное, как залог возможного гармонического единения с миром», характеризующие евразийство. Исследуя творчество Н.В.Гоголя и Ф.М. Достоевского, предвосхитивших некоторые идеи евразийства, А. Кукуева, обнаруживает доводы в обоснование точки зрения теоретиков евразийства - истолкования «симфонической личности», а в «ориентальной» поэзии М.Ю.Лермонтова обозначает перспективу «переосмысления проблем, связанных как с западной (воля, идея сильной личности, свобода, рационализм), так и с восточной (предопределенность, судьба, смирение) цивилизациями» [Кукуева А. А. Творчество Фёдора Михайловича Достоевского в контексте евразийской культурно-исторической парадигмы. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. Махачкала, 2016. С.49-50]. И действительно, на узреваемой таким образом дихотомии Запад-Восток, как на воплощении альтернативы европейского (материального) рационализма и евразийской духовной (нематериальной) доминанты генерировались эти этические, эстетические, гносеологические и многие другие ценности народов евразийского геопространства.

Творчество Л.Н.Толстого изучается в контексте евразийского диалога культур и цивилизаций, выходящего далеко за пределы этического и даже философского среза в поиске ценностных оснований евразийской цивилизации. А. Кукуева обращает внимание на разработку великим русским писателем в его публицистике нового вероучения. Как известно, в поисках самого смысложизненного учения мыслитель пытался синтезировать все мировые религиозные учения - конфуцианство, буддизм, иудаизм, христианство и ислам. По существу, это – идея экуменизма, в науке ее высоко ценят, сам по себе экуменизм весьма плодотворен в культуре, но пару десятилетий назад я обратил внимание на эффективность подобной функции традиционного для Северного Кавказа суфийского ислама [Билалов М.И. Экуменистические интенции суфийского ислама. Нижний Новгород, 2006. С.202-209]. Эта мистическая ветвь ислама впитала в себя идеи шаманизма, буддизма, неоплатонизма и др. культур, и превосходит по интегрированному и синтезированному в ней идейно-мировоззренческому философскому потенциалу все другие мировые религии, претендует на ярко выраженные экуменистические функции. И потому неудивительно, когда задавшись вопросом: что является тем особенным, что составляет базовые ценности единства народов евразийского мира, я пришел к выводу: оно состоит из синтеза ценностей суфизма и евразийства как интегрированных религиозных и ментальных элементов духа этносов, которые в свою очередь веками продуцированы природно-климатическими, географическими, социально-экономическими и т.п. истоками, которые могут быть названы кодовыми, генетическими историческими парадигмами духа и культуры [Билалов М.И. Суфизм и евразийство: общность истоков//Вестник Российского философского общества, №2, 2008.С.119-123].

Религиозно-ценностный уровень евразийской идентичности обусловлен поликонфессиональностью региона, его геополитическими координатами пересечения нескольких цивилизаций. Христианская цивилизация имела в регионе своих агентов в лице проводников государственной религии Римской империи – Грузии и Армении, а позже и Византию. Другой вектор колонизации был направлен с арабского Востока в виде исламизации Северного Кавказа со второй половины

VII века, а затем, после XIV века усилилась татаро-монголами и турко-сельджуками. Волнами алтайской цивилизации, ценностями сибирского шаманизма и буддизма придавалось суфийская спецификация общему религиозному духу, монотеистической религии народов – тенгрианству, а затем не без его влияния формировавшимся православному христианству и евразийскому исламу.

Суфийско-евразийский религиозно-культурный синтез подтвердила и Международная научная конференция: «Поэзия Насими – гимн человеку: синтез духовно-культурных ценностей Востока и Запада». Она была посвящена интегрирующей роли азербайджанского мыслителя между культурами в мировом масштабе в целом, и в мусульманском мире, в частности. В истекшем году исполнилось 650 лет со дня рождения Сеида Имадэддина Насими и 2019 год согласно распоряжению президента И. Алиева был объявлен в Азербайджане «Годом Насими». Он писал стихи на азербайджанском, арабском и персидском языках. Следуя мировоззрению своего учителя Наими и будучи последователем знаменитого суфийского шейха Шибли, С.И. Насими убежденно стоял на позициях суфизма. В его произведениях упоминаются суфийские поэты Джалаладдин Руми, Саади, Фаридаддин Аттар, заметно влияние классиков персидской литературы суфийского толка Руми, Низами Гянджеви и Шейха Аттара. Суфизм для исламской культуры методологически значим, эффективен в осмыслении коранического учения, особо для новых социумов, пополнявших и пополняющих мусульманскую умму.

Но коль скоро мы изучаем временные и причинно-следственные взаимоотношения в исторически ценностных парадигмах евразийства, мы еще раз подчеркнем вторичность религиозных традиций по отношению к этно-национальным. И тогда не обойти роль славянской и тюркской составляющей в евразийской идентичности. Историческая общность судьбы славянских и тюркских народов, о которой применительно ко всей России размышлял русский мыслитель К. Леонтьев, предстает ключевой для Евразии интеграции. Скептически относясь к славянофильству, философ предупреждал об опасности для России «либерального космополитизма» и усматривал национальные истоки русских в славяно-тюркском компоненте

евразийства, который особо интенсивно складывался на юге России от Каспия до Черного моря.

Утверждения о тюркском субстрате евразийской цивилизации (который, кстати, нами не преувеличивается в генетическом типе русского народа – его, по мнению ученых, порядка 10% в целом гомогенном этническом русских) имеют немало своих сторонников и в современном российском общественном сознании. Но ведь этническая идентичность определяется не только ДНК-анализом, не только геномом, но преимущественно психологическими, ментальными, культурными маркерами нации, тогда с учетом общего с другими евразийскими народами у русских процент «тюркскости» в несколько раз больше вышеуказанного. Русская культура близка к тюркской, у которой ярко выраженные архетипы духовного опыта – «...историческая память о героическом прошлом, этически ориентированная мифология и фольклор», органическое сочетание «традиции и открытости к инновациям, номадического и оседлого опыта освоения мира, сакрального, профанного и хтонического». Тюркская культура «характеризуется толерантностью, свободолобием, изначальностью слова и оптимизмом» [Турсун Габитов. Казахская культура в контексте традиционных цивилизаций Евразии. 2019. С.260-261]. Процитированный автор поддерживает и развивает идеи Л.Н.Гумилева, Т.В.Вернадского о том, что Россия и не «европейская», и не «азиатская», она евразийская, наследница Тюркского каганата и Монгольского улуса.

Исследователи рассматривают российскую цивилизацию как цивилизацию «с яркой славяно-тюркской составляющей. Россия может начать претендовать на лидерство в тюркском мире, в не меньшей степени, чем Турция и Казахстан. У России самая большая территория расселения тюркского мира. У России множество республик с тюркским населением. У России созидательный, не утраченный опыт, совместного жизнестроения славян с тюркскими и нетюркскими народами внутри страны. Россия в значительной степени тюркская страна. Именно сегодня Россия должна заявить о себе как о полноценном факторе в тюркском мире и прилегающих регионах. Она вполне способна стать важным актором, значительным субъектом в тюркском мире. Очень важно при этом развивать связи с соседними тюркскими

странами и народами, особенно с Турцией и Казахстаном, имеющими большой авторитет и большое влияние в тюркском мире» [Рушин Д.А. Славяно-тюркские связи: история и современность. 2017. С.44].

Тюркский субстрат евразийской цивилизации повлиял на становление ее идентичности и в последующем, поскольку в рассмотрении духовной культуры как российских, так и многих евразийских народов, следует исходить из того основного методологического требования, что «индоевропейская религия, морфологически и основными чертами похожа на религию тюрко-татар» [Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. София, 2000.С.353]. Исторические свидетельства отсылают нас к истокам алтайской цивилизации, гуннам и половцам, которые культивировали одно из первых монотеистических мировосприятий –тенгрианство. Прав Мурад Аджи [Аджи, Мурад. Святой Георгий и гунны. 2019] - его черты и ценности зримо унаследованы в мировых религиях – христианстве и мусульманстве. Слитность суфийских элементов с тюркской культурой заметно в творчестве наиболее известных ее представителей. Так «в философском труде Кожа Ахмета Ясауи, тюркского мыслителя средневековья, "Диуани хикмет", который принадлежит, несомненно, к суфийской философской традиции, важное место занимают тюркские мировоззренческие элементы» [Телебаев Г. Т. Тюркские элементы в суфийской философской традиции. 2018. С.104].

В данной работе и в других я попытался показать, что общность даже географически значительно отдаленных евразийских этносов демонстрируется таким исторически-значимым явлением культуры, как суфизм [Билалов М.И.Гносеологические идеи в религиозном сознании//Вопросы философии, №8, 2011. С.177-180; Билалов М.И. Влияние ислама и суфизма на познавательную культуру // Исламоведение. 2012. № 3. С. 23-34; Bilalov M. The Hierarchy Of Values In The Communal Contradictions Of Socio-Cultural Transformations// The European Proceedings of Social & Behavioural Sciences EpSBS Conference: SCTCGM 2018 - Social and Cultural Transformations in the Context of Modern Globalism. Conference Chair(s): Bataev Dena Karim-Sultanovich - Doctor of Engineering Sciences, professor, director of the Complex Scientific Research Institute n. a. H.I. Ibragimov of the Russian Academy of Sciences.

2019. Р. 61-68]. Как традиционный для Поволжья, Средней Азии, Юга России и других регионов ислам, его суфийская версия пронизывает всю культуру их народов, причем, всеобщими общемировыми тенденциями и включает ряд содержательных элементов в неявную поддержку сближения культур и единения религий.

Еще одна значимая для цели нашей статьи ремарка. Осмысление евразийской цивилизационной идентичности Юга России нами осуществляется в контексте современного многообразия ценностных противоречий и столкновения ключевых духовных идеалов культур Запада и Востока. Потому в статье 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 евразийского духа. Культивируемые в нем нормы и идеалы человеческого общежития сопоставимы по своим масштабам с европейскими и азиатскими ценностями, некоторые из последних также являются универсальными для евразийских народов, но задача данного исследования выявить общее как составляющее существо евразийского духа. Это в первую очередь, «глобализационные идеологообразующие ценности, нуждающиеся в новом теоретическом обосновании - ценностная рациональность, свобода, права человека, мультикультурализм и др.» [Билалов М.И. Аксиологические основания евразийской идентичности Юга России в глобальной перспективе// Проблемы цивилизационного развития 2019. Т. 1. № 1. С. 49–68.С.61].

Культурно-цивилизационные противоположности Востока и Запада могут быть разбиты на множество пар. В науке они стали аксиоматическими по многим сферам человеческого бытия: чувство – разум, природа – общество, дух – материя, мистика – аскеза, дао – логос, интуиция – научное знание, коллективизм – индивидуализм, деспотизм – демократия, общее – частное, пассивность – активность, закрытость – открытость, созерцательность – деятельность, внутренняя сторона – внешняя сторона, культура – цивилизация, традиция – новация, асимметрия – симметрия, субъективное понимание – объективное понимание, пространственно-образный тип – вербальный тип, минимальное сообщение – максимальное сообщение. Нам также представ-

ляется, что исходным глубинным различием между тем, что называют «Запад» и «Восток», является базисная ориентация принципов социального устройства либо на индивида, либо на некое общественное целое, на систему (будь то племя, община, империя или др.). Соответственно, и назвать эти два базисных культурных типа можно: «персоцентризм» и «системоцентризм».

Веками, можно сказать, со времени своего появления, европейская цивилизация, вскормленная Востоком, агрессивно, менторским тоном, навязывала ему свои ценности. С эпохи Нового времени Восток покорно подчинялся вестернизации, сциентизму и технологическому превосходству Европы, а затем и Северной Америки, приведшим в конце концов к глобальным проблемам современности. При этом, как верно подмечено, Запад следовал и следует политике (объясненной в свое время теоретиком глобализации И. Валлерстайном) отсталости периферии «целенаправленной политикой стран ядра, пропагандирующих идеологию политической и рыночной свободы, но итогом глобальной политики оказывается их привилегированное положение и силовая защита такого статус-кво. В XXI веке в политическом и культурном плане мировой центр продолжает унифицировать периферию и полупериферию по евроцентристским лекалам..., игнорировать при решении геополитических задач интересы других регионов, объясняя это морально-правовыми принципами теории глобализации и необходимостью обеспечения устойчивого развития мировой цивилизации в целом» [Тихонова В.А. Глобализация и цивилизационная модернизация// 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 наука, 2017. – 765 с. С.471-472. С.472]. Именно в этой незавидной участи полупериферии, обратившей свои надежды на прогресс на базе европейских и североамериканских ценностей, оказалась Российская Федерация, да и другие страны постсоветского пространства, после роспуска СССР.

Хотя, как мы неоднократно на то указывали, давно, в недрах самой современной европейской философии, в частности, в постмодер-

низме, зрели идеи усиливающейся несостоятельности ключевых системообразующих культурных идеалов Запада и необходимости обращения к ценностям Востока. [См. об этом: Билалов М.И. 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. 399-406; Билалов М.И. Векторы становления и осмысления российского самосознания (обзор конференции) //Вопросы философии, №11, 2015. С. 204-210; Билалов М.И. Постижимость истины: уловимость, объяснимость, выразимость-Махачкала: ГАУ РД «Дагестанское книжное издательство», 2017.-376]. На этом пути качественным этапом предстает евразийство не просто как «буферный регион между Западом и Востоком», не просто как взаимоотношения двух суперцивилизаций, а как формирование «модели их единения» [Турсун Габитов. Казахская культура в контексте традиционных цивилизаций Евразии// Milli fəlsəfə - Национальная философия - The national philosophy M08(19) Milli fəlsəfə. - Bakı, “Azərbaycan” nəşriyyatı, 2019. -904 səh.C.259-274. С.270] и весьма актуально обращение к евразийству как перспективной системе ценностей.

Результат и выводы статьи. Евроцентризм и западничество глубоко укоренены в российском и постсоветском общественном сознании. Одним из мощных толчков к пересмотру и смене ориентира в российской политике в отношении западных социокультурных ценностей, на наш взгляд, явилась международная ситуация вокруг Украины, возникшая после политических перемен 2014 года в этой стране. Многие исследователи усмотрели в ней новый геополитический поворот, необходимость пересмотреть прозападный стратегический курс России и поиска своей цивилизационной идентичности в самобытной культуре [См., например: Аксюмов Б.В. О цивилизационной идентичности России в новых геополитических условиях // Научная мысль Кавказа. №2, 2014. С.33-37]. Некоторые регионы постсоветского пространства зримо сохранили эту идентичность и культуру, более того, они умело развиваются государственным управлением.

Посетив недавно Ташкент в рамках сотрудничества между Дагестанским государственным университетом и Национальным универ-

ситетом Узбекистана, воочию убедился в излагаемых в данной статье положениях, ознакомился с одной из выдающихся исторических и архитектурных сокровищниц мусульманского мира – Самаркандом. На могиле национального героя Узбекистана Амира Теймура оценил по достоинству вклад в единение народов «кровожадного тирана Ахсакъ Тимура», восхитился научным подвигом его внука Улугбека... Укрепился в убеждении: столетия господства Тимуридов, Золотой Орды, имперская политика России, политико-экономическое и культурное единение народов в границах и далеко за пределами СССР явились геополитическим фактором евразийской идентичности.

На этом, достаточно обширном геополитическом пространстве ныне народы избрали разные пути общественного развития. Ряд из этих стран - Россия, Белоруссия, Казахстан, Армения, Киргизия и Таджикистан, тесно взаимодействуют в рамках Евразийского экономического союза. Другие - Украина, Молдавия и Грузия, тяготеют к экономическим и военным блокам Европы. Третьи предпочитают развивать сотрудничество как с Россией, так и с ЕС, США, а также с Китаем. Это Азербайджан, Узбекистан, Туркмения. Дружественные страны - Монголия, Китай, Иран, Турция и Восточная Европа образуют окружное приграничье Евразии на Востоке и Западе.

Да, человечество едино общим вкладом народов всех континентов и цивилизаций, но в евразийской идентичности ее ценностные основания генерированы дилеммой этнических, этических, эстетических, политических религиозных парадигм культуры Востока и Запада. Их оппозиция характеризует евразийство не только в контексте геополитическом, но и в социальном, в повседневном поведенческом, культурном и т.п. уровне. Так формируется значимый полюс многополярного мира, который образуется не на обособлении и сохранении единичных – этнических и национальных – ценностей, а на осознании и культивировании региональных в геополитическом масштабе ценностей. Именно они и есть детерминанты цивилизационного развития. Довести эти выводы до политиков – важнейшая задача философов, политологов и других теоретиков общественнознания.

Литература

1. Вахитов Р. Р. Евразийство: мифы революционной эпохи //Проблемы цивилизационного развития. 2019. Т. 1. № 1. С. 69–90.
2. Попова С.В. Аксиологические основания этнической идентичности// https://superinf.ru/view_helpstud.php?id=3877 (Дата обращения 22 июля 2019 г.
3. Акавов Р.З. История кумыкской литературы Нового времени в историческом освещении. Автореферат дис. докт. филол. наук. Махачкала. 2009.
4. Кукуева А. А. Творчество Фёдора Михайловича Достоевского в контексте евразийской культурно-исторической парадигмы. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. Махачкала, 2016. С.49-50.
5. Билалов М.И. Экуменистические интенции суфийского ислама//Концепция нелинейного развития в истории общества и культуры. Вклад Н.А.Добролюбова и его современников в эту проблему. Нижний Новгород, 2006. С.202-209.
6. Билалов М.И. Суфизм и евразийство: общность истоков//Вестник Российского философского общества, №2, 2008.С.119-123.
7. Габитов Т. Казахская культура в контексте традиционных цивилизаций Евразии// Milli fəlsəfə - Национальная философия - The national philosophy M08(19) Milli fəlsəfə. - Bakı, “Azərbaycan” nəşriyyatı, 2019. -904 səh. С.259-274. С.260-261.
8. Руцин Д.А. Славяно-тюркские связи: история и современность// Вестник РФО, №1 (81), 2017. С. 43-45. С.44.
9. Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. София, 2000.С.353.
10. Мурад Аджи (Аджи, Мурад. Святой Георгий и гунны/ М.Аджи. - Москва: Издательство АСТ, 2019. – 400 с.: ил.(Взлет и падение великих империй).
11. Телебаев Г. Т. Тюркские элементы в суфийской философской традиции: Кажа Ахмет Ясауи// Philosophy and life / № 1/2 (1) 2018. С.104-111. С.104.
12. Билалов М.И.Гносеологические идеи в религиозном сознании//Вопросы философии, №8, 2011. С.177-180.

13. Билалов М.И. Влияние ислама и суфизма на познавательную культуру // Исламоведение. 2012. № 3. С. 23-34.
14. Bilalov M. The Hierarchy Of Values In The Communal Contradictions Of Socio-Cultural Transformations// The European Proceedings of Social & Behavioural Sciences EpSBS Conference: SCTCGM 2018 - Social and Cultural Transformations in the Context of Modern Globalism. Conference Chair(s): Bataev Dena Karim-Sultanovich - Doctor of Engineering Sciences, professor, director of the Complex Scientific Research Institute n. a. H.I. Ibragimov of the Russian Academy of Sciences. 2019. P. 61-68).
15. Билалов М.И. Аксиологические основания евразийской идентичности Юга России в глобальной перспективе// Проблемы цивилизационного развития 2019. Т. 1. № 1. С. 49–68.С.61.
16. Тихонова В.А. Глобализация и цивилизационная модернизация// 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 наука, 2017. – 765 с. С.471-472. С.472.
17. Билалов М.И. 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. 399-406.
18. Билалов М.И. Векторы становления и осмысления российского самосознания (обзор конференции) //Вопросы философии, №11, 2015. С. 204-210;
19. Билалов М.И. Постижимость истины: уловимость, объяснимость, выразимость-Махачкала: ГАУ РД «Дагестанское книжное издательство», 2017.-376
20. Габитов Т. Казахская культура в контексте традиционных цивилизаций Евразии// Milli fəlsəfə - Национальная философия - The national philosophy M08(19) Milli fəlsəfə. - Bakı, “Azərbaycan” nəşriyyatı, 2019. -904 с.С.259-274. С.270
21. Аксюмов Б.В. О цивилизационной идентичности России в новых

References

1. Vakhitov R.R. Eurasianism: myths of the revolutionary era // Problems of civilizational development. 2019.Vol. 1. No. 1. P. 69–90.
2. Popova S.V. Axiological Foundations of Ethnic Identity // https://superinf.ru/view_helpstud.php?id=3877 (Date of treatment July 22, 2019).
3. Akavov R.Z. The history of Kumyk literature of the New time in historical coverage. Abstract dis.Doct.filol. sciences. Makhachkala. 2009.
4. Kukuev A. A. Creativity of Fyodor Mikhailovich Dostoevsky in the context of the Eurasian cultural and historical paradigm.Abstract of dissertation for the degree of Doctor of Philology. Makhachkala, 2016.S. 49-50.
5. Bilalov M.I. Ecumenical intentions of Sufi Islam // The concept of non-linear development in the history of society and culture. Contribution of N.A.Dobrolyubov and his contemporaries to this problem.Nizhny Novgorod, 2006. S.202-209.
6. Bilalov M.I. Sufism and Eurasianism: a common source // Bulletin of the Russian Philosophical Society, No. 2, 2008.S.119-123.
7. Gabitov T. Kazakh culture in the context of traditional civilizations of Eurasia // Millifälsäfä National philosophy The national philosophy M08 (19) Millifäläfä. - Bucky, “Azarbayan” nyashriyaty, 2019. -904 sash. S.259-274. S.260-261.
8. Ruschin D. A. Slavyan-Turkic Ties: History and Modernity//Journal of RFO, № 1 (81), 2017. Page 43-45. Page 44.
9. Eliade M. Shamanism. Archaic technicians of ecstasy. Sofia, 2000.C. 353.
10. MuradAdzhi (Adzhi, Murad. St. George and the Huns/M. Aji. - Moscow: ACT Publishing House, 2019. - 400 p.: il. (The rise and fall of great empires).
11. Telebayev G. T. Turkic elements in Sufi philosophical tradition: Ca-jaAhmetYasaoui//Philosophy and life/№ 1/2 (1) 2018. Page 104-111.

Page 104.

12. Bilalov M.I. Gnoseological Ideas in religious consciousness//Philosophy Issues, No. 8, 2011. Page 177-180;
13. Bilalov M.I. Influence of Islam and Sufism on cognitive culture//Islamic studies. 2012. № 3. Page 23-34;
14. Bilalov M. The Hierarchy Of Values In The Communal Contradictions Of Socio-Cultural Transformations// The European Proceedings of Social & Behavioural Sciences EpSBS Conference: SCTCGM 2018 - Social and Cultural Transformations in the Context of Modern Globalism. Conference Chair(s): Bataev Dena Karim-Sultanovich - Doctor of Engineering Sciences, professor, director of the Complex Scientific Research Institute n. a. H.I. Ibragimov of the Russian Academy of Sciences. 2019. P. 61-68).
15. Bilalov M.I. Axiological Bases of Eurasian Identity of the South of Russia in the Global Perspective//Problems of Civilization Development 2019. T. 1. No. 1. Page 49-68. Page 61.
16. Tikhonova V.A. Globalization and civilizational modernization // National Philosophy in the Global World: Theses of the First Belarusian Philosophical Congress / National Academy of Sciences of Belarus, Institute of Philosophy; editorial: V. G. Gusakov (previous) [and others]. - Minsk: Belarusian science, 2017. -- 765 p. S.471-472. S.472.
17. Bilalov M.I. Basic values of the Russian spirit and North Caucasian ethnic groups // Russian Caucasus: problems, searches, solutions: Scientific publication / Ed. R.G.Abdulatipova, A.-N.Z.Dibirova. - "Aspect Press" Publishing House, 2015.-600 p. 399-406.
18. Bilalov M.I. Basic values of the Russian spirit and North Caucasian ethnic groups // Russian Caucasus: problems, searches, solutions: Scientific publication / Ed. R.G.Abdulatipova, A.-N.Z.Dibirova. - "Aspect Press" Publishing House, 2015.-600 p. 399-406.
19. Bilalov M.I. Vectors of formation and comprehension of Russian self-awareness (conference review) // Questions of Philosophy, No. 11, 2015. P. 204-210.
20. Bilalov M.I. The comprehensibility of truth: comprehensibility, explainability, expressibility-Makhachkala: GAU RD "Dagestan book publishing house", 2017.-376.

21. Gabitov T. Kazakh culture in the context of traditional civilizations of Eurasia // Millifälsäfä National philosophy The national philosophy M08 (19) Millifäläfä. - Bucky, "Azarbayan" nyashriyats, 2019. -904 s.p. 259-274. S.270.
22. Aksyumov B.V. About civilizational identity of Russia in the new geopolitical conditions // Scientific Thought of the Caucasus. No. 2, 2014. S.33-37.

УДК -17 (0758)

Турсун Габитов

доктор философских наук, профессор кафедры
религиоведения и культурологии Казахского национального
университета им. аль-Фараби, г. Алматы, проспект аль-Фараби, 61.
+7 708 110 2965 (м.), +7 (727) 3871591 (д.);
E-mail: tursungabitov@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-1330-1799>

УНИВЕРСАЛИИ ЭТИКИ И ПРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ КАЗАХСКОГО НАРОДА

*Работа выполнена в контексте научного проекта МОН РК
AP05135735 «Роль и место памятников культуры в модернизации Ка-
захстана в контексте Стратегии 2050»*

Резюме

Целью статьи является идентификация моральных ценностей казахского народа в контексте категорий современной гуманистической этики. Задачами исследования является характеристика морали в ее генезисе на определенном этапе человеческого общества или развития человеческого индивидуума, то есть в филогенезе и онтогенезе, показ ее формирования на трех ступенях становления человеческого "Я": а) ступень рода и культа, означающую единство человека с миром, неотделенность его от мира и от других людей, единство мироощущения с другими, проявляющееся в феномене "рода"; б) ступень этноса, отбора культурных форм в условиях разнообразия человеческой деятельности и человеческих индивидуальностей; здесь формируются естественные нормы человеческих взаимоотношений, которые мы называем нравственностью (от слов - нрав, обычай), формируются основные нравственные ценности: свобода, добро, зло, справедливость; в) на третьей ступени цивилизации ценности добра, зла, свободы трансформируются в социальное понятие долга, социализируются в конкретном обществе и становятся уже социальными и правовыми нормами. Ставится задача определения значимости национальной этики, так как она подчинена не интересам отдельного, частного челове-

ка, а интересам социума. Человек в этой этике выступает в качестве объекта воздействия на него со стороны общества, или иного социума (части общества или какого-либо социального института).

Примененные в исследовании *методология и методы* в значительной мере обусловлены качественной определенностью целей и задач, а также своеобразием анализируемого материала – этических произведений. Исследование базируется на таких *гносеологических принципах*, как логический, принцип историзма, принципы целостности и взаимной дополнительности. Методологической основой исследования также являются *метод* сравнительно-сопоставительного анализа, эпистемологические идеи герменевтики, позволяющие наиболее глубоко вникать в скрытые смыслы анализируемой и интерпретируемой с философских позиций этико-культурологической литературы. В исследовании использованы также компаративистский и типологический методы.

Научная новизна работы непосредственно связана с ее темой и состоит в том, что данный раздел монографии представляет новый срез исследований, посвященных сопоставительному анализу принципов и категорий универсальной и национальной этик, гуманистическим концепциям добра, справедливости и счастья в сравнении с нравственными универсалиями казахского народа.

Выводы.

Сегодня в Казахстане существует множество проблем в создании системы гарантий свободы и прав человека, прежде всего этически оформленных. Однако, несмотря на данные проблемы, в нашем обществе наблюдается множество позитивных изменений в сфере обеспечения нравственной свободы человека. Здесь следует отметить, что реализации естественных прав и свобод человека и граждан – это дело не одного дня. Так, формирование современных демократических государств осуществлялось в течение длительного времени. На этом пути встречалось множество трудностей, были взлеты и падения. Поэтому важно отметить, что нравственные принципы не реализуются сразу же после вербального их провозглашения [Шаукенова, 2015, с. 322]. Гуманистическим идеалам и плюрализму общество должно учиться постепенно. Начавшиеся процессы реализации свободы мнений обусловили необратимость

демократизации казахстанского общества, что является важнейшим требованием создания стабильного permanently развивающегося государства и плюралистического общества.

Ключевые слова: этика, национальные ценности, культ, нравственность, нормы, добродетель, цивилизация.

UOT - 17 (0758)

Tursun Qabitov

Əl-Farabi adına Qazaxıstan Milli Universitetinin
“Dinşünaslıq və mədəniyyətşünaslıq” kafedrasının professoru,
fəlsəfə elmləri doktoru.

Qazaxıstan, Almatı şəhəri, əl-Farabi
prospekti, 61.

Tel: +7 708 110 2965 (м.), +7 (727) 3871591 (д.);

E-mail: tursungabitov@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-1330-1799>

ETİKANIN UNIVERSALİLƏRİ VƏ QAZAX XALQININ MƏNƏVİ DƏYƏRLƏRİ

*İş Qazaxıstan Respublikası Eim və Təhsil Nazirliyinin AR05135735
"2050 strategiyası kontekstində Qazaxıstanın modernləşdirilməsində mədə-
niyyət abidələrinin rolu və yeri" elmi layihəsi çərçivəsində aparılmışdır.*

Xülasə

Məqalənin məqsədi, qazax xalqının mənəvi dəyərlərini müasir humanist etika kateqoriyası kontekstində müəyyənləşdirməkdir. Tədqiqatın vəzifələri, fərdin inkişafının və ya cəmiyyətin müəyyən bir mərhələsinin əxlaqının genezisini xarakterizə etmək, yəni, filogeneza və ontogenezdə insanın "Mən"inin üç mərhələli formalaşması prosesini göstərməkdir: a) "soy" fenomenini kontekstində digərləri ilə birlikdə dünya duyumunun vəhdətini ifadə edən soy və kult mərhələsi; b) insan fəaliyyətinin və fərdiliklərin müxtəlifliyi şəraitində mədəni formaların seçimi, mənəviyyat adlanan insan münasibətlərinin təbii normalarının formalaşması (sözlərdən: adət-ənənələr), əsas mənəvi dəyərlərin meydana

çıxması (azadlıq, xeyir, şər, ədalət) ilə bağlı etnos mərhələsi; c) sivilizasiyanın üçüncü mərhələsində xeyir, şər və azadlıq dəyərləri sosial bir vəzifə anlayışına çevrilir, müəyyən bir cəmiyyətdə sosiallaşaraq sosial və hüquqi normalara çevrilir. Fərd və şəxsiyyətin deyil, cəmiyyətin maraqlarına tabe olan milli etikanın əhəmiyyətinin müəyyənləşdirilməsi məsələsi ortaya qoyulur. Bu etikada insan, ona cəmiyyətdən və ya başqa bir sositumdan (cəmiyyətin bir hissəsindən və ya hansısa sosial institutdan) gələn təsir obyektinin qismində çıxış edir.

Metodlar. Tədqiqatda istifadə olunan metodologiya və metodlar, məqsəd və vəzifələrin keyfiyyətə müəyyənləşdirilməsi, habelə, təhlil olunan etik əsərlərin özünəməxsusluğu ilə bağlıdır. Tədqiqat, məntiqi, tarixçilik prinsipi, bütövlük və qarşılıqlı tamamlama kimi epistemoloji prinsiplərə əsaslanır. Tədqiqatın metodoloji əsasını, etik-kulturoloji ədəbiyyatın dərin fəlsəfi mənasını araşdırmağa imkan verən müqayisəli təhlil metodu, germe-nevtikanın epistemoloji fikirləri təşkil edir. Tədqiqatda müqayisəli və tipoloji metodlardan istifadə edilmişdir.

Əsərin elmi yeniliyi birbaşa onun mövzusu ilə əlaqədardır və monoqrafiyanın bu bölməsində qazax xalqının mənəvi universalları ilə müqayisədə xeyir, ədalət və xoşbəxtlik kimi humanist konsepsiyaların, ümumbəşəri və milli etikanın prinsip və kateqoriyalarının müqayisəli təhlilinə həsr olunmuş yeni bir tədqiqat bölməsinin təqdim olunmasından ibarətdir.

Nəticələr. Bu gün Qazaxıstanda ilk növbədə etik olaraq rəsmiləşdirilmiş azadlıq və insan hüquqlarının təminat sistemini yaratmaqda bir çox problem mövcuddur. Ancaq bu problemlərə baxmayaraq, cəmiyyətimizdə insanın mənəvi azadlığının təmin edilməsi sahəsində bir çox müsbət dəyişikliklər var. Burada qeyd etmək lazımdır ki, insanın və vətəndaşların təbii hüquq və azadlıqlarının reallaşması bir günün işi deyil. Müasir demokratik dövlətlərin təşəkkülü uzun müddət davam etmişdir. Bu yolda çox çətinliklər və eniş-yoxuşlar olmuşdur. Buna görə, əxlaqi prinsiplərin şifahi elanından dərhal sonra yerinə yetirilmədiyini qeyd etmək lazımdır [Shaukenova, 2015, s. 322]. Cəmiyyət humanist idealları və plüralizmi təcridən öyrənməlidir. Başlanan fikir azadlığının reallaşması prosesləri, sabit, daim inkişaf edən bir dövlətin və plüralist cəmiyyətin yaradılması üçün vacib olan Qazaxıstan cəmiyyətinin demokratikləşməsinin geri dönməzliyini şərtləndirdi.

Açar sözlər: etika, milli dəyərlər, kult, mənəviyyat, normalar, fəzilət, sivilizasiya.

UDC - 17 (0758)

Tursun Gabitov

Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department
of Religious Studies and Cultural Studies of Al-Farabi Kazakh National
University

Almaty, 61 al-Farabi Avenue,

7 708 110 2965 (mobile), +7 (727) 3871591 (home);

tursungabitov@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-1330-1799>

UNIVERSALS OF ETHICS AND MORAL VALUES OF THE KAZAKH PEOPLE

The work is carried out within the framework of the research project of the Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan AP 05135735 "The Role and Place of Cultural Monuments in the Kazakhstani Modernization in the Context of Strategy 2050".

Abstract

The purpose of the article is to identify the moral values of the Kazakh people in the context of the categories of modern humanistic ethics. The objectives of the research are the need to characterize morality in its genesis at a certain stage of human society or the development of a human individual, that is, in phylogeny and ontogeny, to show its formation at two stages of the formation of human "self": a) the stage of genus and cult that means the unity of man with the world, his inseparability from the world and from other people, the unity of worldview with others manifested in the phenomenon of "genus": b) the stage of ethnos, the selection of cultural forms in the conditions of diversity of human activity and human individualities; here are formed the natural norms of human relationships which we call morality (from the words: morals, custom), the basic moral values are formed: freedom, good, evil, justice; c) at the third stage of civilization, the values of good, evil, freedom are transformed into a social concept of duty, socialized in a particular society and become social and

legal norms. The task is set to determine the significance of national ethics. Its difference is that it is not subordinate to the interests of an individual, private person, but to the interests of society. A person in this ethics acts as an object of influence on him from the society, or another society (part of the society or any social institution).

Methods. The methodology and methods used in the study are largely due to the qualitative certainty of goals and objectives, as well as the originality of the analyzed material – ethical works. The research is based on such epistemological principles as logical, the principle of historicism, the principles of integrity and mutual complementarity. The methodological basis of the research is the method of comparative analysis, epistemological ideas of hermeneutics, which allow us to delve more deeply into the hidden meanings of the analyzed and interpreted from the philosophical positions ethical and cultural literature. In addition, comparative and typological methods are.

The scientific novelty of the work is directly related to its theme and consists in the fact that this section of the monograph presents a new cross-section of research devoted to the comparative analysis of the principles and categories of universal and national ethics, namely, the correlation of humanistic concepts of good, justice and happiness with the moral universals of the Kazakh people.

Conclusions.

Today in Kazakhstan, there are many contradictions in the creation of a system of guarantees of freedom of opinion, primarily legislative. However, despite these contradictions, there are many positive changes in our society in the sphere of ensuring freedom of opinion. It should be noted here that the implementation of natural rights and freedoms of man and citizens is not a matter of one day. Thus, the formation of modern democratic states has been carried out for a long time. There were many difficulties along the way, and there were ups and downs. Therefore, it is important to note that moral principles are not implemented immediately after their legislative proclamation [Shaukenova, 2015, p. 322]. Society should learn democracy and pluralism gradually. The processes that have begun to implement freedom of opinion have led to the irreversibility of democratization of Kazakhstan's society, which is the most important

requirement for creating a stable permanently developing state and a pluralistic society.

Keywords: ethics, national values, cult, morality, norms, virtue, civilization.

Введение

Уже несколько десятков лет в научной и публичной литературе Казахстана не угасает интерес к проблеме возрождения национальной культуры. С каждым годом растет поле деятельности обществоведов, социологов, психологов, культурологов, словом всех тех, кто трудится на ниве возрождения казахской национальной морали в новых условиях.

Казахское понимание добропорядочности и добродетельности, по-своему отражает всю глубину, широту миропонимания, мироощущения, мировосприятия кочевого общества. База, которой соответствует Степная мораль, непосредственным образом связана с культурой, с языком, с обычаями и традициями, с национальной психологией и национальным характером народа. Моральные нормы евразийских кочевников имеют философско-этическую интерпретацию, т.к. основаны на обычаях, традициях передаваемых из поколения в поколения, кроме того, они сопряжены с естественным человеческим правом на жизнь. Национальный менталитет казахов, взятый в его историческом разрезе, несомненно, включал и включает в себя традиционное моральное сознание. Отказаться от этого сознания невозможно. Меняется мир, меняются времена, мода. Соответственно меняются критерии оценки общественных явлений. И сохранение позитивного традиционного морального сознания – есть элемент культурного наследия.

Сегодня в мире возрождается интерес к человеку. И этика, и философия становятся дисциплинами человековедческими. Человек – вот что их объединяет. Из двух позиций в понимании морали – системоцентристской и субъектоцентристской – гуманистическая этика принципиально выбирает вторую. То есть субъектоцентризм этики исключает другие подходы: интересы субъекта здесь – главное. Системоцентристский же подход понимает человека в качестве зависимой переменной определяемой возможностями, заложенными в

обществе. Человек в этой парадигме по-прежнему объект воздействий извне, которому "дают" свободу действий, права или "не дают" [Гусейнов, 2003, с.114].

Что есть мораль? Ответ на этот вопрос будет различен в зависимости от того, какую позицию занимает исследователь - системацентристскую или субъектоцентристскую. Системацентристское мировоззрение рассматривает человека как результат естественно-исторического процесса. В соответствии с этой точкой зрения развитие человека определяется условиями (экономическими, политическими, техническими). Высшей фазой такого развития является разум человека, на который общество возлагает большие надежды. При таком подходе многое трудно объяснить. В эту схему не вписывается человек нестандартный. С этих позиций невозможно понять: почему история нередко дегуманизирует человека, почему человек плохо адаптируется к наличным социальным условиям, почему он не терпит нивелировки и бесконфликтного счастья и многое другое.

Субъектоцентристское мировоззрение воспринимает человека иначе. В этой парадигме человек содержит в себе все тайны бытия. Нельзя познать человека только рациональными методами. Он есть микрокосм, его мир не имеет четких очертаний. История есть "авантюра" саморазвития человека, сама объективная реальность есть результат развертывания внутренних сущностных сил человека.

Добро и зло

Понятие "мораль" имеет смысл только при противопоставлении ее инстинктивному, импульсивному поведению, с одной стороны, и рациональному расчету, нацеленному на получение строго определенного результата, с другой. Самые первые моральные заповеди: "Поступай по отношению к другим так, как ты желаешь, чтобы они поступали по отношению к тебе" (золотое правило нравственности) или принцип любви: «возлюби ближнего своего, как самого себя» – требуют от человека следования добродетели.

Добро и его антипод зло в самом абстрактном подходе тождественны нравственности и безнравственности. В понятии добро люди выражают свои наиболее общие интересы, устремления и пожелания,

надежды на будущее. Добро – то, что служит сохранению и развитию жизни. Зло есть то, что уничтожает жизнь или препятствует ей. Все добродетели и пороки, с которыми имеет дело этика, имеют относительный смысл. Например, смирение, вызванное страхом или компенсирующее подавленное высокомерие, теряет свою ценность, а высокомерие как выражение неуверенности и самоуничужения не является пороком. Добродетельный или порочный характер, пишет Э. Фромм, а не единичные добродетели или пороки – вот подлинный предмет этического исследования.

Хотя добродетельный человек может создавать полезные вещи, произведения искусства и системы мысли, но куда более важным предметом добротворения является сам человек. Если физический рост происходит сам по себе при наличии надлежащих условий, то процесс рождения на уровне нравственности не происходит автоматически. "Трагедия человеческой ситуации, – пишет Э. Фромм, – отчасти в том, что развитие никогда не бывает полным. Человек всегда умирает прежде, чем успевает полностью родиться" [Фромм, 1992, с. 58]. В этом и суть назначения человека.

Добродетель можно определить, говорит Аристотель, принимая во внимание назначение человека. Добродетельный человек – это человек, своей деятельностью под руководством разума дающий жизнь присущим человеку возможностям. Добродетель у Спинозы идентична использованию человеком своих сил, а порок – пренебрежению своими силами, сущность зла – это бессилие. С учетом сказанного, можно дать предварительное определение "добра" не просто как общего этического понятия, обозначающего положительные социальные ценности, но как реализованную в поступках людей человечность.

Дальнейший анализ добродетели и пороков требует ответа на принципиальный вопрос: "Человек, добр он или зол?" Многие представители гуманистической этики отвечали на этот вызов настойчивым утверждением, что человек от природы добр и зло не является неотъемлемой частью его природы [Фромм, 1992, с. 68]. Ярким проявлением концепции добродетельного человека является учение великого гуманиста XX века А. Швейцера о благоговении перед жизнью. Изложим основные его моменты.

Поистине нравственен человек только тогда, когда он повинует-ся внутреннему побуждению помогать жизни, которой он может помочь, и удерживается от того, чтобы причинить живому какой-либо вред. Для него священна жизнь как таковая. Он не сорвет листочка с дерева, не сломает ни одного цветка, не раздавит ни одно насекомое. Когда летом он работает ночью при лампе, то предпочитает закрыть окно и сидеть в духоте, чтобы не увидеть ни одной бабочки, упавшей с обожженными крыльями на его стол [Швейцер, 1992, с. 218].

Этика благоговения перед жизнью не считает, что людей надо осуждать или хвалить за то, что они чувствуют себя свободными от долга самоотрешения ради других людей. Она требует, чтобы мы в какой угодной форме и в любых обстоятельствах были людьми по отношению к другим людям. Ты счастлив, поэтому ты обязан пожертвовать многим. Все что дано тебе в большей степени, чем другим – здоровье, способности, талант, успех, богатство и др. – все это ты не должен считать само собой разумеющимся. Ты обязан отплатить это. Ты обязан отдать силы своей жизни ради другой жизни [Швейцер, 1992, с. 225].

Но реальная жизнь полна компромиссов, чтобы сохранить свою жизнь, я должен оградить себя от других жизней, которые могут нанести мне вред. Я добываю себе пищу путем уничтожения растений, животных. Мое счастье часто строится на вреде другим людям. То, что в действительности отнюдь не является этическим, а только смесью жизненной необходимости и этики, люди часто выдают за этическое.

Гуманистическая этика не признает и не оправдывает этот компромисс. Она признает добрым только то, что служит сохранению и развитию жизни. Всякое отступление от этого, независимо от того, при каких условиях это произошло, она характеризует как зло. Человек должен каждый раз сам решать, в какой степени он может подчиниться необходимости нанесения вреда жизни, и в какой мере, следовательно, он может взять за все это вину на себя. Так нравственно закаляется человек. Итак, добро в гуманистической этике – это утверждение жизни, развертывание человеком своих сил. Добродетель – это ответственность за собственное существование. Зло лишает человека сил, порок – это безответственность по отношению к самому себе [Ридли, 2013, с. 336].

В истории этической мысли можно встретить различные концепции зла: от оправдания и апологии его до теории "меньшего зла". Среди них осевое место занимает религиозное учение о зле. Оно имеет прямое отношение к этике бизнеса. Если возьмем развитые очаги рынка (Запад и АТР), то нетрудно заметить господствующее влияние христианства и буддизма (в различных модификациях). Социологические исследования показывают, что евроамериканцы в качестве ключевых этических ценностей называют 10 заповедей христианства. Согласно христианской концепции зло происходит не от бога, а от небытия, из которого бог создал мир. Мир в целом является благим и прекрасным, а зло в нем существует относительно: в виде недостатка, отсутствия, отрицания и небытия. В мире имеют свое место не только несовершенные вещи, вроде грязи, гнили, уродства, но и моральное зло - грех и грешники [Darrell, Lantigua, 2011, p. 376].

Конкретное содержание греховных действий весьма разнообразно: ложь, блуд, лукавство, корыстолюбие, злоба, убийство, распри, обман, злонравие, клевета, обида, самохваление, гордыня, непослушание, вероломство, жестокость, идолослужение, пьянство, лихоимство, сквернословие, пустословие и т.д. Они представляют собою нарушения общечеловеческих норм нравственности, а с точки зрения религии связаны с мифом о первородном грехе. "Не бог, а человек выдумал пытку, рабство, тюрьму, ружье и бомбу. Человеческая корысть и глупость, а не Божья воля породили нищету и непосильный труд. Мы – мятежники, которые должны сложить оружие [Льюис, 1998, с. 211]. Значительное место в христианском толковании зла занимает идея осуждения плотских влечений. Библейское наставление гласит: "Попечение о плоти не превращайте в похоти". Человеческая природа испорчена с грехопадения, каждое поколение проклято от рождения из-за непослушания первого человека, и только милость Божья, переданная через церковь и ее таинства, может спасти человека.

В отличие от христианства, в исламе источником зла для человека не является другой человек. Адом для человека является его самость. Человек должен отказаться от самого себя и приблизиться к Богу. В современном мире идея человеческой никчемности и ничтожества нашла свое выражение в авторитарных системах (фашизм, со-

циализм, автократия), в которых государство, партия, элита, автократия стали высшими правящими силами, а индивид, признав свою собственную незначительность, должен был удовлетвориться покорностью и подчиненностью. Отсутствие реальной демократии и свобод, почти полное наличие вышеперечисленных зол правители многих современных, так называемых "особо демократических государств" пытаются прикрыть дешевой демагогией о "воле народа". Действительно, обман – грех, а злонамеренный обман – двойной грех.

Если зло реально существует, то перед гуманистической этикой возникает вопрос: как можно обуздать деструктивную сторону человеческой природы, не прибегая к запретам и авторитарным приказам? Своеобразный ответ на этот вопрос дает Э. Фромм. С его точки зрения следует различать рациональную и иррациональную ненависть. Реактивная, рациональная ненависть – это реакция человека на угрозу его собственной, или другого человека, свободе, жизни, идее. Она возникает как реакция на жизненную угрозу, и исчезает, когда угроза устранена: она не противостоит, а сопутствует стремлению к жизни.

Иррациональная ненависть – *это* черта характера, непрерывная готовность ненавидеть. Ненавидящий человек, кажется, испытывает чувство облегчения, и как бы счастлив, когда ему удастся найти удобный случай проявить свою затаенную ненависть. Ненавидеть можно и самого себя, ненависть часто проявляется в виде жертвенности, чувства неполноценности, самобичевания, аскетизма. Индивидуальные и социальные условия, блокирующие жизнеутверждающую энергию, порождают деструктивность, которая в свою очередь становится источником, из которого берут начало разнообразные проявления зла. Из всего сказанного можно сделать вывод, что человек не обязательно зол, а становится таковым только тогда, когда отсутствуют надлежащие условия для его роста и развития. Зло не обладает независимым существованием само по себе, оно есть отсутствие добра, результат неудачи в реализации жизни.

Рассмотрение ключевой категории этики "добро" будет неполным без выяснения ее соотношения с понятием "польза". Последняя составляет конечную цель экономических устремлений людей. Тем более это важно для посттоталитарного общества, представители ко-

того долгие годы воспитывались в духе аскетизма и уравниловок, где даже мысли о Богатстве, наслаждении, успехе объявлялись дьявольскими.

Противопоставление добра и пользы имеет долгую традицию. Ещё Аристотель в "Никомаховой этике" подчеркивал, что предметом этики является не просто благо, а наивысшее благо. В европейской этике различные мыслители проводили грань между моральной и утилитарной деятельностью (последнее с латинского переводится как "польза"). Но есть и объединяющее как "добро", так и "пользу": оно означает положительные социальные ценности. Если добро более связано с целями человека, то польза – это характеристика средств, годных для достижения заданной цели. "Польза", "успех", "эффективность" – таковы основные понятия, которые означают достижение максимальных целей минимальными средствами. Такая полезная деятельность изучается специальной наукой – праксиологией [Хертхаус, Петтигроув, 1995].

Основоположник утилитаризма И.Бентам подчеркивал, что добродетель не противостоит пользе, поскольку интересы бывают разными, добродетель состоит в пожертвовании меньшим интересом ради большего интереса [Бентам, 2001, с.21]. Основные ценности утилитаризма можно сформулировать в виде следующих афоризмов: "Стремись к успеху", "Исходя из своего интереса, извлекай из всего пользу", "В достижении целей используй оптимальные средства". Многие привлекает в таком человеке: целеустремленность и решительность, независимость, готовность идти на риск, бережливость, дисциплинированность и т.д. Если не смешивать пользу с корыстью, принцип пользы предстает как важный механизм гармонизации частных интересов, более того, такой их синэргетизации, которая приближает к общему благу.

Конечно, нельзя абсолютизировать принцип полезности и выдавать его за идеал, за высшую добродетель. Принцип полезности безусловно противоречит абсолютной морали высшего гуманизма. Например, такие виды бизнеса как производство алкоголя, табачных изделий, экологически вредной техники является полезным для части населения. Вовлечение товаров и услуг в рыночные отношения как бы

овеществляет их, оправдывает их экономически, хотя наличие некоторых видов товаров и услуг провоцирует и закрепляет дурные склонности людей, калечит их, вредит нравственному здоровью общества. Давно это подметил Б. Мандевиль в своей знаменитой "Басне о пчелах": "Пороки частных лиц – благо для общества".

Хотя принцип полезности противостоит высокой морали, но именно он, воплощаясь в общественных отношениях, создает для нее условия, полезность становится фактором гармоничного развития общества, раскрепощения сил и способностей живущих в таком обществе людей. Рассмотрение соотношения добра и пользы явно подталкивает нас к проблеме социальной и моральной справедливости.

Справедливость

Одной из форм конкретизации добра является справедливость. Она занимает исключительное место среди добродетелей, т.к. выражает меру ожидания, воздаяния общества человеку. Справедливость характеризует и оценивает распределение блага и зла между людьми. Как оценка условий и способов существования человека справедливость тесно связана со смыслом жизни людей.

"Справедливость, – пишет Д. Роулс, – есть главная добродетель общественных институтов, подобно тому, как истина есть главный добродетель научных систем" [Роулс, 1990, с. 87]. Общество тогда хорошо организовано, когда оно не только создано для представления благ людям, но и когда оно эффективно саморегулируется принципом справедливости. Как неистинная теория, несмотря ни на что должна быть опровергнута, так и несправедливые общественные отношения должны быть упразднены или исправлены. Права, гарантированные справедливостью, не могут быть предметом политических спекуляций.

Понятие справедливость в то же время является относительным, конкретно-историческим. В первобытной культуре справедливость понималась как табу и талион в смысле "воздающего ока". Благополучие рода находилось под покровительством неписаных, вечных и установленных богами законов. Справедливость характеризовала надлежащее отношение к этим установлениям, освященным традициям. Плохо приходилось тому, кто на них посягал. Одним из ее вопло-

щений был институт родовой мести.

С переходом от родового строя к цивилизации воздающая справедливость сменяется ее более распределительным пониманием. На передний план выдвигается справедливость-равенство. Идеи "разделить всем поровну" и желание отличиться, получить больше оказывали существенное влияние на все последующее моральное развитие человечества. И не только моральное. Под лозунгами справедливости и равенства свершались революции, бунты, завоевания. Под флагом "социальной справедливости" большевики истребляли богатых и предприимчивых людей Российской империи. Семь десятилетия номенклатура держала в своих руках рычаги распределения в СССР. Чтобы сделать возможным равенство необходимо наделить какой-либо орган государственной власти правом централизованного управления общественным продуктом. Однако следование этой морали привело к уничтожению огромного количества людей и обнищанию основной массы оставшегося. "Кроме распределения продуктов, – пишет Ф. Хайек, – с помощью рыночной конкуренции мы не знаем никакого иного способа информировать индивидов о том, куда каждый из них должен направить свои усилия, чтобы его вклад в создании совокупного продукта оказалась максимальным". [Хайек, 1996, с. 16]. Оборот "социальная справедливость" – это просто семантическая передержка, темная лошадка из той же конюшни, что и "народная демократия". Вся идея распределительной справедливости – каждый индивид должен получить соответственно своему нравственному достоинству – при расширенном порядке человеческого сотрудничества бессмысленна, размеры имеющегося продукта обусловлены в общем нравственно нейтральным способом распределения его частей.

Но несостоятельность абстрактного равенства и распределительной справедливости не означает обесценивание морального принципа справедливости. "В природе человеческого сознания, – утверждает Д.Белл, – схема моральной справедливости является необходимой основой для всякого социального порядка: ЧТОБЫ законность существовала, власть должна БЫТЬ оправдана. В конце концов, именно нравственные идеи – представление о том, что желаемо, формируют историю через человеческие устремления [Белл, 1976, с. 84].

Сама идея о равенстве тоже не исчерпала свой гуманистический потенциал. В массовом сознании следует выделить три вида равенства: перед БОГОМ, перед моралью и перед законом. В теоретической мысли заслуживает интереса концепция "равенства возможностей". Требование "равенство результатов" означает радикальное перераспределение богатства в пользу малообеспеченных слоев, которое неизбежно нарушит баланс между распределением и экономическим ростом. Всякое значительное перераспределение дохода ведет к возрастанию потребления за счет уменьшения инвестиции и, следовательно, к замедлению темпов экономического роста. Еще Аристотель разграничивал "равенство по количеству" и "равенство по достоинству", и несправедливость возникает, когда к равным относятся как к неравным и к неравным относятся, как к равным. Д.Белл считает, что неравенства должны соответствовать условиям жизни, социальному окружению, роду деятельности, наследству, которыми определяется место индивида в обществе. Поэтому недопустимо говорить о равенстве, скажем, врача и санитарки, рабочего и менеджера, ассистента и профессора, и т.п.

Согласно Д.Беллу, надо признать неравенство между этими категориями граждан в социальном статусе, доходе и в авторитете в качестве неустранимого результата общественного труда в условиях естественного неравенства индивидуальных способностей. Единственным принципом распределения адекватным как по эффективности, так и по справедливости является следующий: каждому давать в зависимости от его личного вклада и в соответствии с полномочиями и привилегиями, присущими сфере его деятельности. Справедливы существующие неравенства, приносящие пользу людям. И каждому дается возможность достичь успеха в жизни.

Но в то же время общество не должно стремиться к резкому накоплению благ в руках одних и обнищанию и пауперизации остальных. Окостенению перегородок между общественными группами должны противостоять различные социальные действия. В наше время заметно усиливается роль государства в регулировании социально экономических и моральных проблем. Отныне уже невозможно возложить ответственность за существующие неравенства на "беспри-

страстного слепого арбитра" – рынок. Возникает проблема обеспечения групповых прав аутсайдеров. Решение этих проблем позволяет идти прогрессу человечества по пути справедливости.

Счастье

Понятие "счастье" – одно из самых фундаментальных в этике. Не будет преувеличением сказать, что оно является также и одной из самых плодотворных социальных идей. Спиноза отмечал, что "счастье – не награда за добродетель, а сама добродетель, не потому мы наслаждаемся счастьем, что обуздали свои страсти, а наоборот, наслаждение счастьем делает нас способными обуздать их". Хотя счастье кажется человеку осязаемым представлением, оно полно глубинных противоречий и ипостасей. В истории этики наблюдается многоголосоуца суждений, пестрота мнений и текучесть взглядов о сути счастья.

В истории культуры сложилась прикладная этическая дисциплина о счастье – фелицитология. Назовем ряд важных фелицитарных сочинений: "Никомахова этика" Аристотеля, "О счастливой жизни" Сенеки, "Трактат о счастье" Фомы Аквинского, "Философское утешение" Боэция, "О счастливой жизни" Августина Блаженного, поэма "Счастье" Гельвеция, "Эвдомонизм" Л.Фейербаха, "О свободе" Дж. С.Милля, "Человек для себя" Э.Фромма, "О счастье и совершенстве человека" В.Татаркевича и др. Не только обширны произведения на эту тему, но и совершенно противоположны взгляды авторов.

Одни утверждают, что счастье в любви. Но столь же верно, что любовь – скоротечна. Счастье – в молодости? Но Цицерон утверждает, что старость – счастливее. Многим кажется, что счастье в удовлетворении желаний? Но разве не прав тот, кто опасается пресыщения и равнодушия? Тогда может быть, дружба? Но "избегай друзей, враги менее опасны". Знание? Но "кто приобретает знание, тот приобретает печаль". Слава? Но "не ищи славы, ибо тогда любой льстец найдет тебя". Парадоксы счастья многолики.

Но это не означает, что счастье неуловимо и не поддается теоретическому анализу. В.Татаркевич считает, что под счастьем люди имеют в виду не одно и то же. Есть, по крайней мере, четыре понятия счастья. Самое распространенное мнение в массовом сознании: сча-

стье – это удача, случай, судьба, то, что от нас не зависит ("птица счастья"). Второе – счастье как радость, наслаждение и удовольствие в жизни. Третье – счастье есть обладание высшим благом и добродетелью. И наконец, четвертое: счастье – не сумма удовольствия, не проникающее в душу состояние глубочайшей радости, подобное вспышке, не обладание внешними благами, а полное длительное удовлетворение жизнью в целом, сознание, что она удалась, что через страдания и печали мы обрели сокровенную суть бытия. Последнее понимание кажется более приемлемым. Но и оно не раскрывает полностью "Формулу счастья".

Если обратимся к общему содержанию фелицитарных идей, то можно обратить внимание не только на разброс мнений, но и выделить общие признаки в понимании счастья: 1) субъективное переживание удовольствия само по себе не является достаточным критерием счастья: 2) счастье сопутствует добродетели: 3) можно найти объективный критерий счастья. Платон считает таким критерием идею "хорошего человека"; Аристотель – "назначение человека", Спиноза – реализацию человеком своей природы путем использования своих сил, Спенсер – биологическую и социальную эволюцию человека.

Учения о человеческом счастье можно разделить на три направления: психология счастья, аксиология счастья и социология счастья. С психологической точки зрения, базирующейся на данных самочувствия, счастьем является удовлетворенность жизнью, приятные эффекты, отсутствие заметных неприятностей, которые могли бы подавить позитивные настроения.

Чувство счастья может быть мгновенным, быстро проходящим, вызванным каким-либо сегодняшним событием. Оно может быть постоянным, прочным, вызванным постоянно действующими факторами радости, подъема душевных сил, хорошей перспективы, гармонии и удовлетворенности. Чувство счастья, таким образом, фиксирует разнообразие отношений человека к миру и к самому себе. При этом очень важно различие между счастьем и радостью. Они отличаются в том смысле, что радость соответствует единичному акту, а счастье – это непрерывное и полное переживание радости. Счастье, – по определению Э. Фромма, – это критерий совершенства в искусстве жить,

добродетель в том ее значении, какое она имеет в гуманистической этике [Фромм, 19926 с. 182]. В человеческой деятельности нет, конечно, прямой и открытой погони за счастьем. Постановка и достижение различных жизненных целей не делает человека автоматически счастливым. Однако, стремясь к ним, он испытывает счастье, даже не заботясь о нем. Это есть "хитрая стратегия", "психологический закон" счастья (Дж. С. Милль). У человека присутствует внутреннее "недремлющее око", которое следит за конечной эффективностью и внутренним ценностным смыслом индивидуальной жизнедеятельности.

Но психология счастья в основном оперирует описательными терминами, уточняющими переживания фактами. Удовольствия или страдания не могут быть главными показателями счастья или несчастья. Мы видим, что одни находят удовольствие в садизме, деструктивности, оскорблении людей, а другие находят его в том, чтобы любить, делиться с друзьями тем, что имеют, дерзать и творить. Если счастье или несчастье тождественны нашему чувству о них, тогда наслаждаться или страдать, не зная об этом, все равно, что не наслаждаться или не страдать. Если рабы не осознают страдания, причиняемого им их хозяином, как может посторонний человек выступать против рабства во имя счастья человека? Счастье, как и несчастье, это не просто состояние ума, фактически, счастье или несчастье - это проявление состояния всей личности. Счастье соответствует увеличению жизнеспособности, силы чувств и мышления, плодотворности; несчастье способствует ослаблению этих способностей и функции.

В аксиологическом плане счастье – это ценность, мера добра в жизни человека. Счастье олицетворяет добро, которое одно только и может развивать в человеке самые лучшие, самые человеческие черты и тесно связано со смыслом его бытия. Счастье не тождественно отдельным чувствам или какой-то особой деятельностью. С точки зрения западного этика Р.Барроу, у человека должна быть своя позиция в оценке связей и отношении с миром. Если она реалистична, если ожидания соответствуют объективным возможностям, человек достигает трех существенных условия счастья: безопасности, самоутверждения и верного понимания ситуаций. Моральные ценности не являются непосредственной причиной счастья. Ведь моральный человек может

быть несчастлив, а счастливый человек не морален. Но ценностный кризис обязательно соединен с духовно-эмоциональным кризисом.

Стремление к счастью не всегда объединяет людей, особенно в обстановке, когда несчастье одних является условием счастья других. Люди иногда довольствуются "маленьким счастьем", вредные для себя и унижительные положения они считают счастьем, не ведая их настоящего смысла. Представление людей о счастье и понятие счастье различаются как конкретное и абстрактное, тут наличествует противоречие между должным и сущим. Понятие счастье воплощает идеальное, истинное, полное и имеет императивную основу, а не ситуативный источник. Этика упрекает человеческие мнения в том, что они полны "не тем" счастьем, а людям кажется, что для истинного счастья не подходит та жизнь, которая им дана.

Социология счастья широко представлена в трудах классиков утилитаризма. Например, И. Бентам приводит список удовольствий, которые выгодны и приближают человека к счастью: здоровье, умение, дружба, доброе имя, власть, благочестие, доброжелательность, ожидание, общение, утешение и др. "индексы" ценностей являются величиной неустойчивой. Это особенно характерно для переходных обществ. "Современный человек, – утверждают Е.Дубко и В.Титов, – обладает "психикой – гироскопом, своеобразным свободно колеблющимся и самосбалансированным устройством приспособленным к переменчивой судьбе" [Дубко, Титов, 1989, с. 72]. В условиях рыночной экономики и массовой культуры на подъеме ценность самоосуществления и качества жизни. Прежде она была прерогативой элитных слоев общества. Теперь она превращается в массовый ориентир.

Новое поколение придает большое значение повышенным стандартам жизни, оно меньше думает о голоде и болезнях. Однако НТР и информационный взрыв взвинтили ритм человеческого существования, ослаблены механизмы локализации конфликтов, обостряется нравственная и экологическая ситуация. Негативные последствия этого процесса, а именно появление разочарования, ощущение того, что жизнь не дает чего-то важного, снижение сосредоточенности воли, тоска, чувство вины и агрессивность создают препятствия счастливому существованию человека.

Проблема взаимодействия рыночной экономики и человеческого счастья широко обсуждалась в этической, естественнонаучной, технической литературе. Счастье – это полезность предмета обмена, способная удовлетворить разнообразные потребности (товар), и вещь, которую "носят в кармане" (деньги). Умножить свое счастье и доставить пользу другим может только нравственный человек, т.е. тот, кто способен своим продуктом "увлечь" чужую потребность с выгодой для своего счастья, кто умеет "превратить свой собственный продукт в жизненное средство для самого себя".

В заключение можно перечислить следующие структурные элементы счастья. Во-первых, благополучие, которое означает жизнь без горя, лишений, болезней, утрат, увечий. Ясно, что мало кто ОБХОДИТ все эти подводные рифы течения жизни. Во-вторых, удовлетворение потребностей. Нужен определенный позитивный баланс удовлетворения потребности. Здесь громадное значение имеет собственность человека, без которой нет ни свободы, ни богатства. Следующим, третьим, элементом является довольство. Когда человек доволен, он хотел бы жить так, как живет. Он не прочь жить еще лучше, но не порывая при этом со своими взглядами и привычками, своим окружением.

В-четвертых, счастье умозрительно без радости. В том, что человека радует, виден он весь – и его ум, и его чувство, и его ценностный спектр. Пятым элементом надо считать оценку жизни в целом с позиции человечески значимого и обязательного.

Этика очень хорошо может обосновать ценность счастья и радости, как своих главных добродетелей, но при этом она знает, что требует от человека решения не самой легкой, а самой трудной задачи: полного развития его плодотворности [Фромм, 1992, с. 184].

Совесть

У великого Канта есть одна изумительная мысль о том, что две вещи приводят человека в восхищение и трепет: бесконечность звездного неба и внутренний моральный закон. Первую бесконечность человек преодолевает, все более осваивая новые пространства, а вторую – сам все более подчиняясь голосу совести. Что такое совесть?

Совесть в ее различных жизненных проявлениях феномен весь-

ма запутанный. Различаются ли всевозможные виды совести только по их содержанию, а в остальном они сходны? На протяжении всей истории люди, придерживающиеся совершенно противоположных установок, заявляли, что они поступают "по совести": Конфуций и Сократ, Заратуштра и Платон, Иисус и Мухаммед призывали людей к духовности и к строгому следованию велениям совести и чести; но инквизиторы и КСЕНОФОБЫ, завоеватели и тираны, фанатики фашизма и большевизма также заявляли, что они поступают во имя своей совести.

Этическая литература содержит множество различных ответов на эти вопросы. Сенека говорит о совести, как о внутреннем голосе, осуждающем или защищающем наше поведение в зависимости от его этических качеств. Стоическая философия связывает совесть с самохранением (заботой человека о самом себе). В религиозной философии совесть считают законом разума, внушенным человеку богом. С точки зрения Фихте, совесть не зависит от общественного положения людей, и она является голосом внутреннего "Я", подлинным авторитетом морали. По Марксу, она есть своего рода гнев, только обращенный вовнутрь. Ж.- П. Сартр объявляет совесть единственным оазисом внутри личностной деятельности, призванным противостоять внешним требованиям и запретам, предъявляемым человеку со стороны общества.

Феномен совести все время был в центре художественной культуры. Его яркое и тонкое описание дал Шекспир: «О совесть робкая, как мучишь ты! Огни синеют. Мертва полночный час. В поту холодном трепетное тело. Боюсь себя? Ведь никого здесь нет. Я – Ричард и Ричардом любим. Убийца здесь? Нет! Да! Убийца я! Бежать? Но от себя? И от чего? От мести. Сам себе я буду мстить? Увы, люблю себя. За что? За благо, что самому себе принес? Увы! Скорее сам себя я ненавижу за зло, что самому себе нанес!».

Совесть как морально-психологический механизм нравственно-го сознания созвучна императивной, связывающей силе морали, действующей в обществе. Она охраняет во внутри душевном мире личности ту или иную систему нравственных ценностей, объективно закрепленную в общественных отношениях, в культуре, в образе жизни и деятельности социальных субъектов. Нравственно психологическим

своеобразием совести является то, что она выступает как цельный механизм, органический соединяющий в себе самые разнообразные элементы психической жизни человека. Она складывается в результате взаимодействия всех слоев психики: подсознания, рационального, интуитивного, опирается не только на холодный расчет мышления, но и на мудрость чувств, отраженный в них жизненный опыт, на моральную интуицию.

Своеобразием совести является ее виртуальность, замаскированность и избирательность. А. Милтс так описывает природу совести: "Там, в душевной преисподней, находится наше серое равнодушное, наш компромисс между добром и злом. Там увлечения, которые мы путали с любовью. Там слезы страсти и охлаждения, растерянность. Там доверенные нам, но не сохраненные тайны. Там наши привычки, которые мы проклинаем, запутавшись в них, как в паучьей сети. Там наше легковерие и поверхностность, грехи, совершенные в гневе и ненависти. Там бесконечные, часто хаотичные записи в подсознании». Совесть – это внутренний монолог, хотя чаще происходит диалог, даже многоголосая дискуссия. Латинская поговорка звучит: "Совесть – тысяча свидетелей". Не позволяя уснуть духу, в человеке спорит вечный оппонент с вечным защитником. Вечный судья в человеке видит, смыслит и чувствует то, что скрывается от общественного мнения" [Милтс, 1990, с. 274-275].

В повседневной жизни чувство совести выполняет роль своеобразного нравственного компаса, включающегося всякий раз, когда поведение человека выходит за рамки привычного и "автоматизированного" образца. Конечно, совесть не всесильна. В случае нравственного компромисса или преобладания безнравственного мотива при наличии возможности свободного выбора совесть принимает в себя чужеродное начало, тенденцию к самоотрицанию. Чувство угрызания совести, как правило, первоначально сопровождающее осознаваемые безнравственные поступки, со временем притупляется, и личность уже идет по пути нравственной атрофии и оказывается вне рамок собственно моральной регуляции поведения.

Хотя совесть есть внутренний голос человека, "процесс внутреннего определения добра" (Гегель), однако она должна быть знаю-

щей. Возможен такой парадокс: аморальный выбор может быть пред-
решен в силу нравственного максимализма, сопровождаемого неведе-
нием. Но и гармония повышенных нравственных требований и истины
еще не гарантирует сама по себе свободного выбора "поступка по со-
вести". Так в условиях отсутствия свободы и демократии, господства
коррупцированных и бюрократических сил индивид неизбежно нахо-
дится в роли марионетки, которой навязываются суррогаты совести.
При состоянии культурной аномии, маргинализации общества, люм-
пенизации его членов совесть как бы впадает в спячку. Власть без со-
вести – это саморазрушающаяся власть. Но ее деструктивная природа
наносит людям неисчислимый вред. Самое удобное оправдание тира-
нов и палачей – ссылка на "жестокость века" и на Фоне чужой мерзо-
сти своя вроде милее. Понижение морали до уровня образцов какой-то
"эталонной группы" неизбежно связано с преследованием людей, дей-
ствующих по совести. Честный человек в лживой системе кажется
аномалией. Реальная практика тоталитарных и коррупцированных
обществ полна этих примеров. Обстановка всеобщего "одобряем" не
выносит совести как нечто аномального. Бесчеловечность, садизм, де-
магогия иным могут доставлять радость, если с их помощью достига-
ются корыстные цели. В тоже время честная и совестливая жизнь дру-
гих может вызвать злобу и зависть. Многие так называемые "истори-
ческие деятели" и "отцы народов" через манипуляцию общественным
мнением пытаются создать для себя удобную мораль. Чаще всего это
мораль расчета, служащая утилитарным целям и стандартам "вождиз-
ма". Для них главное прилично выглядеть, услышать похвалу, что лег-
че всего достигается на всеобщем фоне безнравственности.

Для анализа нравственной ситуации в посттоталитарных обще-
ствах актуальным является учение Э.Фромма об авторитарной и гума-
нистической совести. По его определению, авторитарная совесть – это
голос интериоризованного внешнего авторитета, авторитета родите-
лей, государства или кого бы то ни было, кто окажется авторитетом в
той или иной культуре. Здесь мы едва ли можем говорить о совести;
такое поведение просто соотнобразуется с требованиями момента, регу-
лируется страхом наказания, и надеждой на вознаграждение, всегда
зависит от внушительности данных авторитетов, от их осведомленно-

сти и мнимой или реальной возможности наказывать или награждать. Зачастую переживание, которое люди принимают за чувство вины, порожденное их совестью, фактически является не чем иным, как страхом перед такими авторитетами. Самое важное заключается в том, что предписания авторитарной совести определяются не ценностными суждениями самого человека, а исключительно тем фактом, что ее повеления и запреты заданы авторитетами [Фромм, с.139-141].

Авторитарная совесть бывает двух видов. Чистая совесть – это сознание, что авторитет доволен тобой; виноватая совесть – это сознание, что он тобой недоволен. Чистая (авторитарная) совесть порождает чувство благополучности и безопасности, ибо она подразумевает одобрение авторитета и достаточную близость к нему, виноватая совесть порождает страх и ненадежность, потому что действия наперекор воле авторитета чреваты опасностью наказания и – что еще хуже – опасностью отверженности.

Неповиновение становится главным грехом, а послушание – главной добродетелью. Послушание предполагает признание за авторитетом верховной власти и мудрости, признание его права приказывать, награждать и карать по своему усмотрению. Авторитет может снизить до объяснения своих приказов и запрещений, наград и наказаний, но индивид не имеет никакого права критики в адрес авторитета. Уже сам тот факт, что некий индивид отваживается на критику, является доказательством его виновности.

Каковы бы ни были прерогативы авторитета, будь он владыкой Вселенной или отцом народа, посланным судьбой, принципиальное неравенство между ним и любым из людей – это основной догмат авторитарной совести.

В отличие от авторитарной совести гуманистическая совесть – это наш собственный голос, данный каждому человеческому существу и не зависимый от внешних санкций и поощрений. Она – реакция всей нашей личности на ее правильное функционирование или на нарушения такового. Совесть оценивает исполнение человеческого назначения, она является вестью в нас (корень слова со - весть), вестью о нашем относительном успехе или о поражении в искусстве жизни.

Итак, совесть – это наша реакция на самих себя. Это голос

нашего подлинного Я, требующего от нас жить плодотворно, развиваться полно и гармонически – т.е. стать тем, чем мы потенциально являемся. Это страж нашей честности, это способность ручаться за себя и с гордостью, стало быть, сметь также, говорить Да! самому себе. Чтобы услышать голос собственной совести, мы должны услышать себя, а большинству людей нашей культуры это удается с огромным трудом. Мы прислушиваемся к каким угодно голосам, но только не к самим себе. Мы постоянно окружены шумом мнений и идей, вдалбливаемых нам кино, газетами, радио, пустой болтовней. Часто мы боимся остаться наедине с собой. Мы предпочитаем самые неприятные компании, самые бессмысленные времяпровождения. Похоже, мы страшимся перспективы встретиться с собой лицом к лицу. Боязнь остаться с собой это скорее чувство замешательства, граничащее порой с ужасом увидеть человека, одновременно так хорошо знакомого и такого чужого, мы путаемся и бежим прочь [Фромм, 1992, с. 156].

Понятие совести может оказаться весьма зыбким у людей имеющих дело с богатством, с благом, если у них нет твердого жизненного кредо. Человек, который только начал иметь дело с богатством, и человек, который им пресыщен, могут иметь разные понятия совести. Поэтому важнейшим элементом совестливости человека может быть его воспитание с детского возраста. На него большое влияние оказывает окружающая его среда, психология и ценностные ориентиры этой среды. Следовательно, деловым людям при подборе кадров следует учитывать и эти факторы, воздействующие на совесть человека.

На понятие совести большое влияние оказывает исторический период, национальные, территориальные и климатические особенности. Видимо, нельзя не отметить различие понятий совести современного времени и XVIII-XIX веков, когда только начиналось внедрение машин, механизмов в процесс производства. Разнятся понятия совести в брачных отношениях французов и казахов. Первые считают вполне нормальным браки между кузенами, а для вторых люди пожелавшие вступить в такой брак считаются бессовестными людьми, посягнувшие на кровосмешение. Поэтому в деловых отношениях всегда надо учитывать эти факторы и с уважением относиться к обычаям.

Ценности национальной культуры и традиционная этика казахов

В Казахстане обычаи регулировали именно наследственные, семейно-брачные отношения, взаимозависимость людей, их безопасность, военные конфликты, территориальные споры. И все же моральную окраску они приобретают с возникновением бийского суда и наличием сборников-кодексов, причем они были стабильны, признанны, на них ссылались при решении споров. Именно бийский суд формирующейся казахской государственности – придавал добропорядочности и добродетельности правовой характер, превращая обычаи в одну из форм морали, а совокупность правовых обычаев – в обычное право.

Как уже упоминалось, обычай – это неотъемлемая часть нравственной истории народов мира. Особенности развития обычно-правовых норм как казахов так и других народов еще раз подтверждают действие общих закономерностей в историческом развитии народов, специфику их социальных установлений. Говоря о понятии казахского обычного права, мы должны выяснить значение термина “адет”, обозначающее обычай. “Адет” – употребляется для обозначения обычая, привычки, причем не делается разграничения между правовым и не правовым обычаем. В казахском обществе длительное время, действовали в основном нормы обычного права, которые были обусловлены экономическими и социальными причинами. Многие общественные отношения регулировались с помощью норм обычного права. Вековые обычаи, традиции, казахского народа бытовали в качестве моральных прав и обязанностей. Обычное право по своему составу было неоднородным. Оно включало различные по характеру нормы и институты, которые не были строго отделены друг от друга, функционируя, они причудливо переплетались, взаимодействовали, влияли друг на друга. В обычном праве очень трудно отличить позднейшие нормы от древнейших. Почти невозможно установить точное время появления тех или иных правовых обычаев.

В мире, его культурных пластах немало явлений, значительных по историческим меркам, остающихся, несмотря на это, неоткрытыми для широкого обозрения человечества, а, следовательно, непознанны-

ми и неоцененными по достоинству. Они большей частью затерялись в чреде поколений или оказались в стороне от столбовых дорог развития цивилизации и познавательной деятельности нового времени. Однако от этого они не стали менее значительными, менее ценными, хотя бы в историческом плане. Среди них были и цельные социально-культурные пласты, заполнявшие целые эпохи в истории народов и государств, интерес к которым и значение которых все больше возрастают по мере очеловечивания человеческих отношений, вернее, по мере возврата к ценностям изначальной свободы, демократии и, значит, к естественным правам человека, оказавшегося ныне в условиях интенсивной технологизации и отчуждения. Одной из таких культурных ценностей, затерявшихся в пластах истории, является казахское понимание добропорядочности и добродетельности [Зиманов, 2001, с.76].

Исторически сложилось так, что национальное понимание добропорядочности и добродетельности претерпело существенные изменения в связи со сложившимися социальными катаклизмами, что отложило отпечаток на формирование культуры, права, общественно-го бытия в целом. Веками складываемое и передаваемое из поколения в поколение обычное казахское право, претерпело ряд изменений. Возможно, именно это и явилось тем самым тормозящим фактором на пути к росту правового наследия. Ведь истории известны немногочисленные примеры последовательного перехода обычая в право, так как очень редко складываются ситуации, когда дух последовательно без скачков проходит все стадии естественной эволюции. Для осуществления последовательности типа: “обычай – право”, общество должно существовать в достаточно стабильных, можно даже сказать, исторически тепличных условиях, то есть имеется в виду различные социальные кризисы, военные посягательства, стихийные бедствия и т.д.

При оценке событий и явлений исторического прошлого культуры необходимо брать ценное, гуманное, активно способствующие формированию общечеловеческого, веками выработанного аксиологического поведения. Действительно, общечеловеческая культура сложилась на почве традиций и обычаев народов. Глубоко и разносторонне исследуя ее, мы должны повсеместно и широко пропагандировать лучшие образцы прогрессивной традиции и гуманистические

элементы, обладающие приоритетом в общечеловеческой культуре, национальная культура должна, умело использовать демократические образцы старых традиций при формировании мировоззрения.

Традиционная народная обрядность казахов – это сложное этнософическое явление, связанное с древними мировоззренческими предписаниями многих поколений исторического населения степей. Она продолжает оставаться живым регулятором повседневной жизни, элементом которого являются и шаманские нормы. Кочевник придавал исключительное значение шежире – устной летописи, запечатленной и закреплённой в преданиях, притчах, легендах, батырских дастанах, поэмах, религиозных сказах. И пренебрежительное, высокомерное отношение к этому кладезю культуры, по меньшей мере, неразумно, если не кощунственно. Говоря о словесном богатстве языка номадов, долгие годы сплошь и рядом ограничивались поэтами последнего столетия, тогда как нужно бы начинать с XV, XVI и XVII веков, когда жили такие сказители-жырау, как Асан кайгы, Актанберды, Бухар-жырау, Шалкииз, Шал-акын...

Все сказанное имеет отношение и к казахским биям. Их в казахской степи было немало. Они были разного масштаба – местного (аульного), регионального, родового, племенного и так далее. Будущие бии учились в восточных медресе в Хиве, Бухаре, Самарканде. Из поколения в поколение они передавали юридические знания, основанные на канолах шариата и житейского нравственного опыта. Конкретизацию применения норм права к историческим условиям жизни можно встретить в творчестве выдающихся казахских деятелей Бухар-Жырау и Кабан-Жырау, что является ярким доказательством повсеместного их использования.

Актуализируя систему моральных установок кочевой цивилизации, хотелось бы особо подчеркнуть универсальные общечеловеческие ценности как: почтительное отношение к старшим, гостеприимство, конечно, этот набор определяет характер общения разных народов, но в данном случае речь идет о том, что эти моральные установки выражалась и безоговорочно соблюдались как правило и были регламентированы в нормах обычного казахского права.

Исследование духовности как исторически возникшей и специфической формы деятельности индивидов предполагает анализ эволюции исторических условий и обстоятельство развития народа, начиная от его корней и заканчивая современностью, что собственно мы и проделали в весьма сжатом виде и к чему еще не раз будем возвращаться. Исходя из этого, можно провести своего рода обзор, одного из основных, на мой взгляд, образцов духовности.

Именно духовность в ее внутренних скрытых формах аккумулировала в себе самостоятельность, специфику и самобытность народа. К примеру, вербальные формы коммуникаций кочевого общества имеют самобытный, своеобразный характер.

Духовность народа близка и применима к областям норм и обычаев, ценностей и форм поведения. Как известно жизнь казахов строилась на основе безоговорочного подчинения устоявшимся правилам, строгой регламентацией отношений между людьми, верности традициям предков, соблюдении обычаев, обрядов предписаний. Многие, из которых, возвращаясь к сказанному, отличались гуманизмом, отражая при этом конкретные факты социальной действительности казахского общества.

Обычай гостеприимства в обычном казахском праве в законодательном порядке был санкционирован. Названный институт глубоко историчен и до сегодняшних дней сохранил легенду, уходящую в глубь веков. По преданию, Алаш – родоначальник казахского народа, – имея трех сыновей под старость лет решил поделить свое имущество между ними. Мудрый Алаш, справедливо разделив наследство, сказал: ”по условиям вашей кочевой жизни... по отчужденности вашей от оседлой жизни с ее торговлею и базаром, где всякий путник, куда он не придет, находит себе за известную плату... приют, по неимению между вами всех этих требуемых удобств трудно будет вам, а в особенности имеющему размножиться от вас потомству, ездить от одного к другому с нужными съестными припасами, потому что не повезете же вы на какой-нибудь полдневный путь собственного барана, а еще более – на дальний, особенно при вашем способе езды верхом. Вот вам мой вечный завет: не берите при взаимном посещении вашем друг с друга платы за съестные припасы, будьте друг к другу постоянно как

бы приглашенные гости, пользуйтесь, таким образом, друг у друга правом конак_асы, или даровым бесплатным приютом и угощением, - на что примите от меня еще оставшуюся у меня четвертую долю моего имущества и считайте ее уже не исключительно которого – либо из вас собственностью, а общим достоянием как бы неразделенною между вами навеки веков енши” [Плетнева, 1982, с. 47].

Развитость гостеприимства следует оценивать как своеобразное проявление гуманизма, человеколюбия, свойственного казахам, живущим в территориально разрозненных, природно-суровых и социально тяжелых условий жизни. Принцип гостеприимства входит в моральный кодекс любого народа, в правовой же системе занимают одну из верхних строк. Любой европеец, побывавший в прошлые века в Казахской степи, обращал на это особое внимание и выражал свое искреннее восхищение этой чертой национального характера казахов.

В условиях территориальной разобщенности гость из другого рода или народа был вестником из внешнего мира, своеобразным проводником его культуры. Любой гость, независимо от его национальности и возраста, пользовался почетом и уважением. Но не подарки, не угощения, а открытое сердце и добрая душа хозяина считались главными признаками гостеприимства. Идея гостеприимства в различных своих аспектах, отношениях, связях отражались в пословицах. Прав С. Н. Акатай, считая, что гостеприимство народное представление принимало как один из основных заветов первопредка. Гостеприимство, по-казахски - неразделенная доля якобы завещанная праотцом – Алаша-ханом.

Об отношении людей к этому принципу свидетельствует благословения, - “пусть будет богат довольствиями стол и не покинет гость очага вашего!”. Это явления отражает поговорка. Другая причина возникновения этого обычая – полная оторванность кочевников от культурных населенных пунктов, когда единственным средством связи был путник, прибывающий в аул. Поэтому каждый кочевник казах, живущий далеко в степи, встречал его как почетного и желанного гостя. В таких случаях в юрту, где останавливался приезжий, собирались одноаульцы (так называемые сородичи), чтобы поинтересоваться гостем, его родом, целью путешествия, а главное, услышать новости. Разобщенность жителей заставляла кочевника останавливать любого пут-

ника в степи, чтобы узнать о происходящих событиях. Вот почему казах встречал путника, просящего ночлега, с чувством искренней радости.

Большой научный интерес представляют также институты обычного казахского права “жылу” оказание коллективной, безвозмездной и разносторонней помощи обедневшему члену родовой общины /от стихийных бедствий, массового падения скота [Зиманов, 1948, с.211]. “Асар” – коллективная помощь соседям по кочевьям в необходимых случаях, а так же – материальная поддержка обедневшего члена рода; наделения его скотом и продуктами питания. Букейханов и Байтурсынов утверждали, что “у казахов между баем и бедняком нет классового противоречия”, что “у них родовые интересы, или общекзахские интересы превалируют над классовыми интересами”. Все эти виды взаимопомощи лишней раз подтверждают высокое чувство долга. Категория долга, чести /“намыс”/ как форма добропорядочности красной нитью проходит в социальной действительности кочевой цивилизации. Эти этические категории рассматриваются в плане обязанности человека руководствоваться определенными моральными принципами и нормами в своих действиях соблюдать определенные правила поведения во взаимоотношениях с другими людьми, в отношении к народу, родне, семье, друзьям.

Следует отметить, что в этических учениях исключительно важное место занимают идеи об обязанностях и долге человека по отношению к нравственным традициям народа. Долг человека – быть преданным всем лучшим нравственным традициям народа и придерживаться общечеловеческих норм и правил поведения. Почтительное отношение к старшим, гостеприимство, справедливость во взаимоотношениях с людьми, участие в чужой судьбе – все это требования долга [Шаукенова, 215, с. 47].

Понятию категории “намыс” тоже уделялось большое внимание – которое влияет на все остальные формы поведения. Понятие “намыс” – своего рода кодекс чести. Вместе с тем это образ жизни и тот нравственный идеал, к которому человек должен стремиться. Все то, что считается высоконравственным и достойным человека, относиться к понятию честь – “намыс” и определяется им. Можно с уверенностью утверждать, что такие нормы и правила как не беспокоить людей, не

оскорблять даже непорядочного человека, почтительно и доброжелательно относится к окружающим, доводить дело до конца и множество других – все это намыс”. Особенность намыса состоит в том, что это не только внутренний нерв всего поведения казахов, но и главная черта его мировосприятия, всей совокупности представлений об обществе и природе. Больше того, эта система взглядов является своеобразной национальной философией.

Понятие «чести» связано с храбростью, доблестью, стойкостью, которые приобретают глубокий социальный, политический и моральный смысл. Преданность народу и родине воспеваются как высшее нравственное добро. Нормами обычного права казахов была так же закреплена традиция, которая до сих пор жива. Известно, что казахи чтят культ предков. Не знать предков хотя бы до седьмого колена простительно только сироте от рождения. Родословную казахи заставляют запоминать своих детей, едва они начинают говорить. Почитание предка было основным принципом в семье, и оно начиналось с быта.

Жизнь казахов строилась на основе безоговорочного подчинения устоявшимся правилам, строгой регламентации отношений между людьми, верности традициям предков, соблюдение обычаев, обрядов, предписаний. Как справедливо отличает Акатай С.Н.: “Мудрые люди, имея огромный жизненный опыт, владея даром красноречия, выделяясь нравственными качествами от простых смертных, заслужили авторитет общепризнанного кумира и им приклонялись как при их жизни, так и после смерти. Поклонение постепенно превратилось в идею подчинения всех членов рода или племени отдельной личности”. И в подтверждение сказанному хочется добавить слова знаменитого бия Айтеке “... Благословение предков – неиссякаемая казна” [Акатай, 1982, с. 81].

В средневековом Казахском обществе определяющей властью была власть Степного закона, а его, носителем, хранителем, реформатором и реализующей силой была узкая категория людей, именуемых биями. Бий – это в первую очередь судья. Власть бия считалась “коренной властью”, уходящей в глубь истории самого народа, в отличие от власти ханов, имеющих “неказахское” происхождение...она была традиционной, престижной и приоритетной властью, хотя входила в структуру верховной власти в Орде – ханскую власть, ибо как писал

один из выдающихся казахских деятелей культуры: “Авторитетный бий временами с непослушными ханами поступал как с куклами, отправлял их в отставку” [Зиманов, 2001, с. 265].

Бий в народном сознании рисуется носителем рыцарской морали: – “Нет бога выше правды”, – “Материальное богатство должно служить духовности, а в духовности главное – честь”. Эти высказывания имели реальное содержание: в человеке его совесть, честь и достоинство объявлялись высшими ценностями. Сила этой высокой морали предопределялась тем, что она, пройдя века, утвердилась как составляющая часть народного менталитета казахов. Применительно к правосудию эта общая мораль вылилась в конкретную установку, которая гласила: Судья-бий беспристрастен, ибо у него нет пристрастия в пользу своих и не своих, нарушение этой заповеди ведет к гибели самого правосудия.

Чтобы получить признание в сане бия, кроме личных качеств и освоения правил Степного закона претендент должен был пройти два испытательных этапа, своего рода аттестации на зрелость. Он должен был продемонстрировать свой интеллект и глубину понимания перед опытными общественными учителями, отвечая на их “философские” вопросы, – это, во-первых; а во-вторых, получить особое благословение, именуемое “бата”, у мудрых старцев. Поэтому бытовало такое выражение “Бата благословляет мужчину так же, как дождь землю”. Чем больше притязания у будущего бия, тем выше должен быть престиж мудреца, благословляющего его на добродетельность.

Принцип терпимости у казахов имеет тесную связь и с религией, поскольку все конфессии призывают своих сторонников жить в мире и согласии, не нарушая покоя других людей, призывают к прощению. Данные морально-нравственные императивы, непосредственно связанные с терпимостью, присущи всем основным религиям мира – христианству, исламу, буддизму и др. Конечно, возникает вопрос о том, как быть с исламскими фундаменталистами, проповедующими тактику насилия и террора и в то же время заявляющих о религиозных основах своей деятельности. Нужно сказать, что подобные политические течения и движения извращают суть ислама. Например, если обратиться к главной священной книге мусульман – Корану, в

нем в 109 суре под названием «Неверные», сказано «Я ведь не поклонюсь тому, чему вы поклонялись, и вы не поклонитесь тому, чему я поклоняюсь. Вам – ваша вера, мне же – моя вера!». В этих строках в сжатой форме сформулирована формула веротерпимости. Кроме того, в строках Корана нет ни одного аята, который призывал бы к насилию.

Литература:

1. Акатай С. Этическая мысль в Казахстане. – Алматы: Наука, 1982. – 181с.
2. Белл Д. Культурные противоречия капитализма. – М., 1976, с.84
3. Бентам И. Принцип полезности // Избр. соч., т.1. – М., 2011, с.21
4. Дубко Е. и Титов В. Идеал, справедливость, счастье. – М., 1989, с.72
5. Зиманов С.З. Древний мир права казахов и его истоки. – Т 1. – Алматы: Жети Жаргы, 2001. – 547 с.
6. История этических учений / под общей ред.А.А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2003. – 311с.
7. Льюис К. Страдание // "Этическая мысль". – М., 1998, с. 411
8. Материалы по казахскому обычному праву. Ред. Зиманов С.З. – Алматы: Изд-во АН Каз ССР, 1948, с. 211
9. Милтс А. Совесть // "Этическая мысль". – М., 1990, с.274 - 275
10. Плетнева С.А. Кочевники средневековья: поиски исторических закономерностей. – М., 1982, с. 47
11. Ридли Мэтт. Происхождение альтруизма и добродетели. От инстинктов к сотрудничеству. – М.: Эксмо, 2013. – с. 336
12. Роулс Д. Теория справедливости // "Этическая мысль". – М., 1990. – 347 с.
13. Фромм Э. Человек для себя. – Минск, 1992. – 296 с.
14. Хайек Ф. Пагубная самонадеянность. – М., 1996, с. 16
15. Хертхаус, Розалинд и Петтигроув, Глен. Этика добродетели // Стэнфордская философская энциклопедия: переводы избранных статей / под ред. Д.Б. Волкова, В.В. Васильева, М.О. Кедровой. 1995. URL=<http://philosophy.ru/virtue_ethics/>

References:

1. Istoriya eticheskikh uchenii / under the General editorship of A. A. Huseynov. - Moscow: Gardariki, 2003. – 311 p.
2. Fromm E Chelovek dlya sebia. - Minsk, 1992. - 296 p.
3. Schweitzer A . Blagogoveniye pered zhiniu. – M., 1992, p 218
4. Ridley Matt. Proishozhdenye altruizma i dobrodeteli. Ot instinktov k sotrudnichestvu. Moscow: Eksmo, 2013. - p. 336
5. Darrell J. Fasching, Dell deChant, David M. Lantigua (2011): Comparative Religious Ethics: A Narrative Approach to Global Ethics. Wiley-Blackwell; 2 edition. – 87 p.
6. Lewis K. Stradinie. // "Eticheskaya mysl". – M., 1992, p 411
7. Harthaus, Rosalind and Pettigrove, Glen. Etica dobrodeteli// Stenfordskaya filosofskaya enceclopedia: perevodi isbrannih statei / ed. by D.B. Volkov, V.V.Vasiliev, and M.O.Kedrova. URL=<http://philosophy.ru/virtue_ethics/>
8. Bentham I. Princip poleznosti // Elected. Op., vol. 1. - Moscow, 2011, p. 21
9. Rawls D. Teoria spravedlivosti // "Eticheskaya mysl". – M., 1990. – 347 p.
10. Hayek F. Pagubnaya samonadeyannost. – M., 1992, p. 16
11. Bell, D. Kulturnye protivorechia kapitalizma. – M.,1976, p 84
12. Dubko E. i Titov V. Ideal, spravelivost, shastie. – M., 1989, p. .72
13. Milts A. Sovest // Eticheskaya mysl". – M., 1990, p 274 - 275
14. Zimanov S. Z. Drevnii mir prava kazahov i ego istoki.– T 1. – Almaty: Zheti Zhargy, 2001. – 547 p.
15. Pletneva S. A. Koschevniki srednevekovia: poiski istoricheskikh zakonomernostey. – M., 1982, p. 47
16. Materyali po kazahskomu obichnomu pravu. – Almaty: publishing house of Academy of Sciences of Kazakh SSR, 1948, p. 211
17. Akatay S. Eticheskaya mysl v Kazahstane. – Almaty: Science, 1982. – 181 p.
18. Cennosti i idealy nezavisemogo Kazahstana. The collective monograph / Under the General editorship of Shaukenova Z. K. – Almaty: Institute of philosophy, political science and religious studies of KN of MES RK, 2015. - 322 p.
19. Darrell J. Fasching, David M. Lantigua (2011): Comparative Religious Ethics: A Narrative Approach to Global Ethics. Wiley-Blackwell; 2 edition, p. 87

Nebi Mehdiyev

Prof. Dr.; Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü,
Balkan Yerleşkesi 22030 / Edirne / Türkiye).
Telefon:090 (284) 235 95 25
nebimehdiyev@hotmail.com
nebimehdiyev@trakya.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-5986-2401>

ERDEM EPİSTEMOLOJİSİ

Özet

Erdem epistemolojisi, çağdaş epistemolojinin son 30 yılına damgasını vurmuş son derece önemli bir yaklaşımdır. Birisi güvenilir, diğeri ise mesuliyetçi olmak üzere iki ana akımı içinde barındıran erdem epistemolojisi, bilgi edinme sürecimizin ahlak temelli olduğu ya da olması gerektiğini, bu ahlak temelli bilgi anlayışının ise bizi doğruluğa götürdüğü gibi Gettier itirazlarının yol açtığı sorunları çözmeye de eşsiz bir fırsat sunduğunu savunmaktadır. Bu yazıda, temel kaynağını oluşturan erdem etiğine de açıklık getirmek suretiyle erdem epistemolojisinin temel argümanlarını, yani erdem tanımı ve bilgi anlayışını tartışmaya açtım. Sonuç kısmında ise bu tartışmadan hareketle kendi kanaatlerimi paylaştım.

Anahtar sözcükler: bilgi, erdem, etik, epistemoloji, erdem etiği, erdem epistemolojisi, Aristoteles, Sosa, Zagzebski.

Nəbi Mehdiyev

Prof. Dr.; Trakya Üniversitesi Ədəbiyyat Fakültəsi
İnsan və Cəmiyyət Elmləri Bölməsi,
Balkan Yerləşkəsi 22030 / Edirne / Türkiyə).
Telefon: 090 (284) 235 95 25
E-mail: nebimehdiyev@hotmail.com
nebimehdiyev@trakya.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-5986-2401>

ƏRDƏM EPİSTEMOLOGİYASI

Xülasə

Ərdəmli olmaq epistemologiyası son 30 ilin epistemologiyasında son dərəcə vacib yanaşmadır. Biri güvən, ikincisi məsuliyyətlə bağlı iki əsas axını əhatə edən bu davranış epistemologiyası bilik əldə etmə prosesinin əxlaqi əsaslı olması və ya olması gərəkdiyini vurğulayır. Etikaya əsalanan bu cür bilik konsepsiyası Gettuyer etirazlarını yaradan problemlərin həllində bir imkan kimi görülməlidir. Bu məqalədə ərdəmliliyin etikası və əxlaqi əsaslı bilik konsepsiyası arasında müzakirə açılır. Müəllif məqalənin sonunda bu müzakirələr haqda öz mövqeyini bildirir.

Açar sözlər: bilik, ərdəm, etika, epistemologiya, ərdəmlilik etikası, ərdəmlilik epistemologiyası, Aristotel, Sosa, Zaqzebski

УДК - 1(091)

Наби Мехдиев

Проф.Док.; Факультет литературы Университета Тракия
Отделение «Человек и Общество»,
Balkan Yerleşkesi 22030 / Edirne / Türkiye).
Telefon:090 (284) 235 95 25
nebimehdiyev@hotmail.com
nebimehdiyev@trakya.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-5986-2401>

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ДОБРОДЕТЕЛИ

Резюме

Эпистемология добродетели, которая включает в себя два основных направления, одно из которых называется релайабиллизм, а другое - респонсибиллизм, утверждает, что у нас существует или должен существовать процесс, посредством которого достигается знание, основанное на этике, и что эта основанная на этике концепция знания не только ведет нас к знанию, но и дает несравненные преимущества в решении проблем, порожденных возражениями Геттнера. В этой статье я открыл для обсуждения основные аргументы эпистемологии добродетели, а именно определение добродетели и понимание знания, разъяснив этику добродетели, которая является ее основным источником. В заключительной части я поделился своим мнением, основанным на этой дискуссии.

Ключевые слова: знание, добродетель, этика, эпистемология, этика добродетели, эпистемология добродетели, Аристотель, Соса, Загзебский.

Nabi Mehdiyev

Professor, Doctor,

Faculty of Literature, Department of Human and Social Sciences

University of Trakya

Tel.: 090 (284) 235 95 25

E-mail: nebimehdiyev@hotmail.com

E-mail: nebimehdiyev@trakya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5986-2401>

VIRTUE EPISTEMOLOGY

Abstract

Virtue epistemology is a highly important approach that has marked the last 30 years of contemporary epistemology. Virtue epistemology which comprises two main trends: reliabilism and the other responsibilism, argues that there is or must be a process by which knowledge based upon ethics is attained and that this ethics-based conception of knowledge not only takes us to knowledge but also presents incomparable advantages in countering problems generated by Gettier's objections. In this article, I discuss fundamental arguments of virtue epistemology, that is, the definition of virtue and its conception of knowledge, in clarifying virtue ethics that constitutes its principal source and I conclude by presenting my own opinion on the debate.

Keywords: knowledge, virtue, ethics, epistemology, virtue ethics, virtue epistemology, Aristotle, Sosa, Zagzebski.

Giriş

“Allah, sizi annelerinizin karnından hiçbir şey bilmezken çıkardı ve şükredersiniz diye işitme, görme ve gönüller verdi” [Kur'an, Nahl 78]. Bu ayette en veciz halde ifadesini bulan olgu durumuna göre, dış dünya ile bilişsel temasımız doğumumuzdan sonra gerçekleşmektedir. Bu hızlı öğrenme sürecimizde doğuştan donatılmış olduğumuz duyu yetilerimizin yanı sıra akli melekelerimizin de ayrı bir önemi vardır. Bu noktada, son 30 yılda epistemolojinin gündemini meşgul eden temel konulardan birisi de, bilgi

edinme sürecinde ahlaki özelliklerimizin rolüdür. Epistemoloji ile etiğin keşme noktasında yer alan bu tartışma, epistemolojide çok yeni bir konu olmakla birlikte ahlak üzerine düşünen tüm filozofların bir şekilde üzerinde durduğu kadim bir meseledir. İlk örneğine Platon'un Devlet'inde rastladığımız bu tartışma, Aristoteles'te daha derin bir içerik kazanmış, teolojik dönemde hem Batı hem de Doğu dünyasında İlkçağ filozoflarının görüşleri doğrultusunda dinî muhteva kazanmış, Yeniçağ ile birlikte ise, özellikle Kant'ın ismiyle özdeşleşen görev etiğinin öne çıkmasıyla bir parça geri planda kalmıştır. 20 yüzyıla geldiğimizde, öznenin yeniden çıkarılmasıyla bitlikte bu sefer erdem etiği adı altında yeniden popülerlik kazanmıştır. Öte yandan, yine bu yüzyılın ikinci yarısında yaşanan epistemik buhran, erdem etiğinin meşhur ettiği erdem kavramının epistemolojiye uyarlanabileceği fikrinin ortaya çıkmasını sağlamış ve bunun sonucunda da mevcut epistemoloji çalışmalarında şimdilerde "erdem epistemolojisi" adı altında başat tartışmalardan birisine dönüşmüştür.

Bu yazının ikinci kısmında, farklı varyasyonlarının yanı sıra temelde epistemolojinin normatif olduğunu savunan bu yaklaşımı ayrıntılı bir şekilde tartışacağım. Ama ondan önce, yani birinci kısımda, erdem epistemolojisinin iddialarının daha iyi anlaşılması adına Aristoteles ve 20. yüzyıldaki savunucularını merkeze almak suretiyle erdem etiğine açıklık getirmeye çalışacağım. Sonuç kısmında ise, erdem merkezli epistemik yaklaşımların, Gettier sonrası dönemde ne tür perspektifler sunduğuna ilişkin kişisel kanaatlerimi paylaşacağım.

Erdem etiği

Ahlak felsefesi, temelde üç araştırma alanına ayrılır: meta-etik, normatif etik ve uygulamalı etik. Burada bizi ilgilendiren, ahlakın kaynağına ilişkin metafizik tartışmaları ihtiva eden meta-etik ya da güncel sorunlar karşısında ahlaki çözümler arayan uygulamalı etikten ziyade, doğru veya yanlışın ölçütünü bulmaya çalışan normatif etikdir. Normatif etik de kendi içinde üçe ayrılır: görev etiği, teleolojik etik ve erdem etiği. Bazen deontolojik etik olarak da adlandırılan görev etiği, bize bazı ahlaki sorumluluklar yükler ve yükümlülüğün ilkelerini belirlemeye çalışır. Teleolojik etik, bir eylemin ahlaki olup olmadığının ölçütünün ancak söz konusu eylemin sonucuna göre belirlenebileceğini savunur. Erdem etiği ise ne bir eylemin ka-

yıtsız şartsız bağlı olduğu kurallar ne de bu eylemlerin sonucuyla ilgilenir; burada asıl olan, kişinin iyi hasletleri, yani ahlaki özellikleridir. Bu bağlamda, Swinburne'nin [2001] epistemolojide kullandığı diyakronik-senkronik gerekçelendirme teorileri ayırımını normatif etik anlayışlarına da uyarlayabiliriz: tıpkı diyakronik gerekçelendirme teorilerinin önerme merkezli olması gibi görev etiği ve teleolojik etik de eylem merkezlidir; erdem etiği ise, tıpkı senkronik gerekçelendirme teorileri gibi, eylem merkezli değil de kişi merkezlidir.

Kişiyi ve dolayısıyla da topluluğu ahlaklı kılan özellikler, felsefe literatüründe “erdem” olarak adlandırılır. Erdem, en geniş anlamıyla, kişide bulunan ya da bulunması gereken ahlaki özelliklere verilen genel addir; hangi ahlaki özelliklerin erdem olarak adlandırılabileceği, bu özelliklerin doğuştan mı geldiği yoksa sonradan mı kazanılan özellikler olduğu, bunların kişinin noetik yapısıyla ilişkili olup olmadığı gibi sorulara ilişkin, somut olarak erdem etiğinin diğer etik teorilerden ayrıştığı, erdem etiğinin kendi içindeki varyasyonların belirginleştiği ve dahası, üçüncü soru bağlamında erdem epistemolojisinin ortaya çıktığı son birkaç on yılda çokça cevaplar üretilmiş ve ciddi anlamda bir literatür oluşmuştur. Ancak üretilen cevapların çeşitliliğinin yanı sıra neredeyse tamamının bir şekilde Muallim-i Evvel'in düşünsel mirasıyla ilişkili olduğu şüphe götürmez bir gerçektir.

Aristoteles'in *Ethika Nikomacheia*'da geliştirdiği etik anlayışı, tıpkı *Analytika*'da her önermenin temel bir önermeye dayanması gibi, tümüyle bir amaç, yani bir ilke üzerine inşa edilmiştir. Açıktır ki bu amaç, tabiatı gereği iyi olmak durumundadır. Her iyilik, başka bir iyilik için hedeflenirken, mahza kendisi için hedeflenen, yani amaç olmaya layık tek iyilik vardır ki bu da mutluluktur; mutluluk, başka bir iyiliğin aracı değil, tam tersine tüm iyiliklerin amacıdır ve dolayısıyla da en büyük ve nihaî iyilik bizatihi mutluluğun kendisidir [1097b-1098b]. En büyük iyilik mutlulukken, mutluluğun da tek gerçek aracı erdemlerdir. Şimdi asıl mesele erdem ne olduğudur. Erdem, insanın iyi olmasını ve işini iyi yapmasını sağlayan meziyettir [1106a]. Mutluluğun aracı olması hasebiyle erdem de iyidir; başka bir deyişle, kötü bir şeyin iyi (uygun) yapılması erdem olarak görülemez. Erdem kavramı üzerine çağdaş tartışmalarda Aristoteles'in en ilgi çekici iddiası ise, *Ethika Nikomacheia*'nın İkinci Kitabının hemen başında yer verdiği şu cümledir: “Erdemler, birisi entelektüel erdem, diğeri ise karakter erdemi ol-

mak üzere iki türe ayrılmaktadır” [1103a].

Cesaret, tevazu, cömertlik, adalet, ölçülülük, özgürlük, dürüstlük, samimiyet, sabır, hayâ ve dostluk gibi meziyetleri ihtiva eden karakter erdemleri söz konusu olduğunda asıl olan orta yoldur. Bu demektir ki erdem, ifrat ile tefrit arasında ölçülü olmaktır [1104a]. Başka bir ifadeyle, sayılan erdemlerin fazlası ya da azı kötüdür. Diğer yandan, bu erdemler, alışkanlık yoluyla elde edilir; insanda öncelikle imkan olarak var olan bu meziyetler, taklit edilerek alışkanlık haline geldikten sonra erdeme dönüşerek karakter halini alır. Altıncı kitapta ele alınan ve sanat, bilim, zeka, hikmet ve akıldan oluşan entelektüel erdemlerse, karakter erdemlerinden farklı olarak, ifrat ve tefrit arasındaki orta yoldan ziyade en uç ya da fazla olmak durumundadır. Diğer yandan, yine karakter erdemlerinden farklı olarak bu erdemler, alışkanlık yoluyla değil de eğitim yoluyla kazanılır.

Açıkça görülüyor ki, Aristoteles, bilgi edinme yollarını da ruhun erdemleri içinde mütalaa ettiği entelektüel erdemler başlığı altında ele almaktadır: yani, karakter erdemleri mutluluğu amaçlarken entelektüel erdemler de bilgiyi amaçlamaktadır. Ancak burada, söz konusu iki erdem türü arasındaki ilişki bütünüyle açık değildir. Daha başka ifadeyle, ruhun erdemlerini gerek elde ediliş gerekse de keyfiyet ve amaçları açısından değerlendirdiğimizde, mutluluk ile bilgi arasında bir ilişki kurulabileceği gibi entelektüel erdemleri karakter erdemlerinin bir zemini olarak da görebiliriz.

Muallim-i Evvel’in erdem anlayışının, hem genel olarak şu veya bu şekilde kendinden sonraki tüm ahlaki öğretileri hem de yukarıda normatif etiğin bir kolu olarak ayırdığımız erdem etiği üzerinde muazzam bir etkisi söz konusudur. Bilhassa, konumuz olan erdem epistemolojisinin hemen öncesindeki erdem teorileri üzerindeki etkisini görmemek mümkün değildir. Çağdaş düşüncede erdem teorisi denince ilk akla gelen isimler, hiç şüphe yok ki Elizabeth Anscombe ve Alasdair MacIntyre’dır. Her iki isim de, modern dönemde Kantçılık ve utilitarizm biçiminde karşımıza çıkan fiil merkezli ahlak tartışmalarını bir tarafa bırakarak, Aristoteles’ten tevarüs edilen fail merkezli ahlak anlayışına yönelmemiz gerektiğini savunmaktadırlar.

İlk olarak Anscombe, gerek Mill’in “en büyük mutluluk ilkesi” gerekse de Kant’ın “kategorik imperatif”i gibi ahlaki kuralların yasa-koyucu ile irtibatı kopmuş olan lâdinî çağdaş insan için herhangi bir anlam ve bağlayıcılık ifade etmediğini dile getirmiştir. Faydacılık ve ödevciliğin yerine,

erdem etiğinin temel kaynaklarından olan “Modern Moral Philosophy” [1958] adlı yazısında çağdaş ahlak anlayışının merkezine “erdem” kavramını ikame etmeye çalışmıştır. MacIntyre’in çalışmaları ise, erdem etiğini çağdaş düşüncenin odağına taşımakla birlikte siyaset biliminden sosyolojiye geniş bir yankı uyandırmıştır. Fakat onu diğer erdem teorisyenlerinden farklı kılan temel husus, epistemolojide ve semantikte bağlamsalcılık olarak adlandırılan yaklaşımın ışığında erdem olgusunun düşünsel ve toplumsal bağlamına dikkat çekmesi ve dolayısıyla da erdemli oluşun her tarihsel şartta yeniden yorumlanarak güncelliğini korumayı başarması iddiasıdır. Nitekim *After Virtue* [1981] adlı ünlü eserinde, içinde bulunduğumuz vasatın ahlaki anlamda bir “facia” olduğunu dile getirerek bu durumun sorumlusunun failden bağımsız ahlak öğretileri olduğunu ve yine bu durumdan kurtulmanın en makul yolunun, Aristoteles’in erdem anlayışından hareketle faili (erdemlerini) merkeze alan ve gerçeklikten kopmuş mevcut halden hayatın tüm katmanlarına sirayet edebilecek canlı bir erdem teorisi geliştirmekten geçtiğini savunmaktadır.

Öte yandan, gerek çağdaş ahlak teorisyenlerinin hoşnutsuzluğu ve yeniden kişi merkezli ahlak anlayışı arayışına girmeleri, gerekse de 1960’lardan sonra epistemolojide yaşanan buhran, Aristoteles’in erdem anlayışını yeniden ve daha güçlü bir şekilde gündeme taşımıştır. Zira bu anlayış, etik sorunların epistemik zeminden yoksun olmadığı gibi epistemik kaygıların da etik kökenli olduğunu ifade eden bir yaklaşım olduğu için 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren boy gösteren düşünsel tıkanıklığı açma noktasında eşsiz bir fırsat sunuyordu.

Erdem epistemolojisi

Aristoteles’te entelektüel erdemler anlayışı, Gettier’in ilgili yazısından sonra derin bir buhran yaşayan epistemolojide bazı felsefeciler için yeni ufuklar açmıştır. Ancak Aristoteles’ten farklı olarak çağdaş felsefeciler, entelektüel erdem ne olduğu konusunda tam bir mutabakat sağlamadıkları gibi bunun geleneksel bilgi tanımı yerine yeni bir bilgi tanımı ileri sürmek için yeterli olup olmadığı hususunda da anlaşabilmiş değillerdir. Entelektüel erdemler bizi doğruluğa götüren basitçe bilişsel yetiler mi yoksa bunlardan öteye sadece açık-görüşlülük ya da dürüstlük gibi karakter erdemleri midir? İşte tüm tartışmalar, 1980’lerden sonra “erdem epistemoloji” olarak

adlandırılan bir akımın ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Çağdaş analitik felsefede erdemle bilgi arasında ilişki kurma arayışı konu edildiği vakit, David Braine'dan James Montmarquet [1993], Lorraine Code [1987] ve John Greco'ya [1993] kadar geniş bir araştırmacı kitlesinden söz edilebilir. Ancak temelde görüşlerini Aristoteles'in erdem anlayışına dayandırmış olmaları ve görüşlerinin belirli bir kavramsal belirginliğe ulaşmış olması bakımından temelde iki isim yahut da iki yaklaşım akla gelmektedir: Ernest Sosa'nın güvenilirci erdem epistemolojisi ve Linda Zagzebski'nin mesuliyetçi erdem epistemolojisi. Şimdi, sırasıyla bu iki ismi ve erdem anlayışlarını ele aldıktan sonra Gettier sonrası çağdaş epistemolojide yaşanan sorunları çözme hususundaki başarılarını değerlendirmeye çalışacağım.

Gettier'den sonra Braine'ın [1971-1972] erdemlerden söz eden ilk isim olmasını bir tarafa bırakırsak, epistemik gerekçelendirme teorileri bağlamında erdem epistemolojisinin tartışıldığı ilk metin, Ernest Sosa'nın [1980] kaleminden çıkmıştır. Gerek bu metin, gerekse de daha sonra önemli çalışmalarının yer aldığı kitabı [1995] dikkate alındığında, Sosa'nın epistemolojik gündeminin iki temel konusu olduğu görülmektedir: birincisi, entelektüel erdem kavramının mahiyeti, ikincisi ise artık geleneksel olarak adlandırabileceğimiz temelcilik ve bağdaşımçılık yerine bu kavramdan hareketle yeni bir gerekçelendirme anlayışı tesis etmek. Aynı düşünceler, yaklaşık olarak, erdem epistemolojisinin "mesuliyetçi" versiyonunu savunan L. Zagzebski için de geçerlidir. Sosa'dan farklı olarak Zagzebski, tarihsel anlamda bir üstünlüğe sahiptir; 1980'li yıllar boyunca tartışma konusu olan gerekçelendirme teorilerinin Gettier'in eleştirisi karşısında varlığını sürdürme imkanından yoksun olduğunu tecrübe eden Zagzebski, erdeme dayalı bir gerekçelendirme teorisinden öteye bu nosyonu bütünüyle reddederek etik temelli bir bilgi anlayışı tesis etme yolunu seçmiştir. Bu yöndeki araştırmalarının en yetkin ürünü olan *Virtues of Mind* [1996] adlı eserinde, ilkece kabul etmesine karşın Aristoteles'in entelektüel ve karakter erdemleri ayırımını yetersiz bulan yazar, bunun yerine entelektüel erdemlerin de bir tür karakter erdemi olduğunu savunmaktadır. Şimdi, aynı çatı altında yer alan ve fakat yöntem bakımından birbirinden ayrılan Sosa ve Zagzebski'nin erdem tanımlarını karşılaştırabiliriz.

Sosa'ya göre, inançlar, zihnimizin bilinçsiz halleridir. Bu inançları

bilgiye dönüştüren şeyse, entelektüel erdemlerdir. Gerek doğuştan gerekse de kazanılmış olsun bir tür entelektüel meziyetler olan bu erdemler, doğruları kavrama ve yanlışlardan kaçınmamızı sağlar. Ancak bu meziyetler, çevre ve içinde bulunan şartlarla ilişkilidir; o halde, çevre ve şartların güvenilir kıldığı sözelimi mantıksal sezgi, muhakeme biçimleri, hafıza gibi meziyetleri entelektüel erdemler olarak görmek gerekir [Greco 2002: 289]. Yalnız bu açıklamadan, bir bütün olarak erdem epistemolojisinin geleneksel gerekçelendirme teorilerinden farklı olduğu gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır; bu yönüyle, her ne kadar bir tür güvenilirliyi yaklaşım olduğu görülse de erdem epistemolojisinin (ve elbette ki güvenilirliyi versiyonunun) senkronik yapısı gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü belirli bir inancı bilgiye dönüştüren şey, bizzatihi çevre ve şartların güvenilir oluşu değil, tam tersine bu çevre ve şartlara uyumlu akli yetiler, alışkanlıklar ya da meziyetlerdir. Güvenilirliyi erdem epistemolojisinin entelektüel erdemini tanımlamak gerekirse, özetle şöyle diyebiliriz: Bunlar, doğruluğu tespit ve tasdik etme hususunda faili iyi yapan ve bu tespit ve tasdiki gerçekleştirdiğinde haklı kılan eğilimlerdir (dispositions). Bu açıdan bakıldığında, Sosa'nın entelektüel erdeminin Aristoteles'in entelektüel erdemine uygun olduğu söylenebilir: çünkü her ikisi de entelektüel erdemi, doğruya ulaştırma, ilgi duyma, titizlik, doğruyu hedefleme gibi akli meziyetler olarak görmektedir. O halde, akli meziyetlerle, yani failin farkında olarak ortaya koyduğu doğru bir inanç, basitçe ya da rastgele doğru inançtan öte bir şeydir.

Zagzebski'ye gelince, o, doğruluğu failde değil de inançta bulunan bir nitelik olarak değerlendirmektedir. Öyleyse entelektüel erdemler de, doğru bir inancı bilgiye dönüştüren artı durumlardır. Bu noktada Zagzebski, Aristoteles'in entelektüel erdem görüşünden ayrılmaktadır. O, Aristoteles'in erdemler ayırımını yapısal bir ayırım olarak değil de işlevsel bir ayırım olarak değerlendirmektedir: her ikisi de nihayetinde ruhun erdemleridir, aralarındaki fark ise sadece birincisinin (düşünme) buyurucu, ikincisinin ise (eylem) uygulayıcı olmasından ibarettir [1996: 142-143]. Bu nokta, mesuliyetçi erdem epistemolojisi ile güvenilirliyi erdem epistemolojisi arasındaki farkı da açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim Sosa entelektüel erdemleri salt zihinsel etkinlikler olarak görmekte iken, Zagzebski, bunların karakter erdemlerinden yapısal anlamda farklı olmadığını savunmaktadır. Öte yandan, ona göre, karakter erdemlerinin asıl gayesi olan iyilik ile bilgi arasında da

bir benzerlik söz konusudur; daha açık bir ifadeyle, bilgi, bir iyilik halidir [Zagzebski 1999: 94]. Burada Zagzebski, Sosa'dan farklı olarak, açık bir şekilde epistemolojiyi etiğe tâbi kılmakta ve dolayısıyla entelektüel erdemleri de karakter eylemlerinin zihinde gerçekleşen varyasyonu olarak görmektedir: “Epistemik değerlendirme, yalnızca bir ahlaki değerlendirme biçimidir” [1996: 256].

Şimdi, ortaya koyduğumuz problemin ikinci kısmına geçebiliriz: gerek güvenilirci gerekse de mesuliyetçi biçimi olsun, erdem epistemolojisinin çağdaş epistemoloji içerisindeki konumunu nedir? Çağdaş epistemolojinin yaklaşık son yarım asırlık temel uğraşı, gerekçelendirme meselesidir. Burada ise, öyle görünüyor ki, içselci yaklaşımın egemenliği ya dışsalcı akımların ortaya çıkmasına yol açmakta ya da gerekçelendirme nosyonunun bir bütün olarak reddedilip yerine yeni bir bilgi veya bilme anlayışının tesis edilmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Bu yazıda konu edindiğimiz erdem epistemolojisinin güvenilirci versiyonu bu çözüm yollarından birincisini denerken, mesuliyetçi versiyon ikincisini tercih etmektedir.

Felsefi literatürde erdem epistemolojisini dillendiren ilk metin olarak kabul edilen “The Raft and the Pyramid” [1980] adlı makalesinde E. Sosa, içselci cephenin başat akımları olan temelci ve bağdaşımçı gerekçelendirme teorilerini eleştirerek dışsalcı cephenin gelecek vaat eden en önemli akımı konumundaki güvenilirci gerekçelendirme teorisinin önünü açmaya çalışmıştır. Burada beşeri tecrübenin önemine dikkat çeken Sosa, her iki içselci yaklaşımın da bu noktada yetersiz olduğunu iddia eder. Tabii ki bilgi edinme sürecinde birtakım modal muhakemelerin rolü yadsınamaz, ancak bu muhakemeler, epistemik tecrübe sahibi failin yalnızca bir doğru inancından başka bir doğru inancına geçer ve bu bilişsel eylemleri başlı başına erdemler olarak görülmek durumundalar [Greco 2002: 289]. Sosa'nın epistemik imkanlarımızı sınırladığı ve tecrübeyi göz ardı ettiği gerekçesiyle temelci ve bağdaşımçı gerekçelendirme teorilerini reddederken, öne sürdüğü güvenilirciliğe yönelik muhtemel itirazların da farkında; bunların başında, tesadüfen doğru olma durumu gelmektedir; tam da bu noktada erdem kavramını ortaya atan Sosa, hem bilgi edinme sürecindeki tesadüfi durumları engellemeye çalışmakta hem de Goldman'cı ve daha sonra da Plantinga'cı önerme merkezli güvenilircilikten farklı olarak önereni (fail) esas aldığını göstermeye çalışmıştır.

Zagzebski, yukarıda da söylediğim gibi, epistemik gerekçelendirme nosyonunu bir bütün olarak reddetme eğilimindedir. Daha uygun bir ifadeyle, günümüz açısından baktığımızda artık geleneksel olarak nitelendirebileceğimiz bilgi tanımı içerisindeki “gerekçelendirme” bileşenini en yüksek ahlaki kavram olan “iyilik” ile değiştirmeye çalışmaktadır; buna göre bilgi, tahmin edilebileceği üzere, “iyi doğru inanç” şeklinde tanımlanacaktır. Bu değişikliğin amacı, Gettier eleştirileri karşısında mevcut gerekçelendirme teorilerinin kendilerini artı şartlarla sağlama alma gibi Zagzebski’ye göre faydasız girişimlerden ziyade, bilgiyi yeniden ve “öz”üne uygun bir şekilde yeniden tanımlamaktır. Çünkü herhangi bir güdül işlevi bulunmayan epistemik gerekçelendirmeden farklı olarak iyilik, özü itibarıyla doğruluğu gerektirir. Bilginin sadece ahlaki meziyetlerle kazanılan bir sonuç olmayıp aynı zamanda fail ile gerçeklik ya da gerçekliğin bir yönü/kısmı arasındaki bilişsel bir bağ oluşundan hareketle Zagzebski, ilk önce “iyi doğru inanç” şeklinde takdim ettiği bilgiyi nihai olarak şöyle tanımlamaktadır: “Bilgi, entelektüel erdemlilik davranışlarından kaynaklı gerçeklik ile bilişsel teması” [1999: 109]. Buraya kadar söylenenleri özetleyecek olursam, ahlaki erdem anlayışının sadece siyaset bilimine değil, tüm alanlara ve doğal olarak epistemolojiye de uygulanabileceğini ileri süren Zagzebski, iyi ile doğruyu yeniden buluşturmak suretiyle iyi/doğru hedefe erişmeyi bir erdem ve ulaşılan sonucu bir bilgi olarak nitelemektedir. Fakat bu noktada iki hususu göz ardı etmemek gerekir. Birincisi, Zagzebski’nin bilgi oluşturma sürecine yüklediği mesuliyet olgusu, bir bütün olarak erdem epistemolojisinin karşı çıktığı deontolojizm ile karıştırılmamalıdır. Zagzebski’de mesuliyet, sadece çıkarımsal bilgilerin oluşumunda geçerli ahlaki bir özelliktir. Daha açık bir ifadeyle, duyu ve duygulanım gibi temel inanç ve hafıza verilerinin doğruluğu hususunda herhangi bir mesuliyet taşımamız ya da “utanç duymamız.” Klasik içselci teorilerde ise en temel aritmetik doğruların kabulü bile belirli bir ahlaki yükümlülüğü gerektirmektedir. Kaldı ki inancın (bilginin) davranış üzerindeki etkisiyle davranışın bilgi oluşturma sürecinde etkin olması birbirinden farklı şeylerdir. İkincisi, yine birincisiyle bağlantılı olarak, bilgi oluşturma sürecinde mesuliyet taşıyor olmamızın nedeni, çıkarımsal bilgilerin belirli bir çabanın ürünü olmasından kaynaklanır. Doğal iyilik ve güzellikle kendiliğinden açık bilgiler arasında bir ilişki kuran Zagzebski, çıkarımsal bilgileri de ahlaki iyiliklere benzetir [1999: 109]. Bu anlamda, çıkarımsal bilgileri de ahlaki iyiliklere benzetir [1999: 109]. Bu anlamda, çıkarımsal bilgileri de ahlaki iyiliklere benzetir [1999: 109].

rımsal bilgileri oluşturma sürecinde ahlaki açıdan bir sorumluluk taşıyor olmamız kaçınılmazdır.

Son sözleri söylemeden önce, erdem epistemolojisinin iki önemli isminin Gettier problemi karşısındaki tutumuna da kısaca değinmekte yarar vardır. Açıkçası, Sosa, Gettier'in itirazlarından etkilenmemiş gibi gözüküyor, çünkü bu itirazların doğrudan muhatabı, kendisinin de eleştirdiği içselci teorilerdir. Şöyle ki, gerekçelendirmeyi failin bilgi edinme sürecinin tamamı içerisinde değil de sübjektif gerekçeleriyle sınırlandırmak içselciliğe özgü bir tutumdur. Magoo örneğinde gösterdiği gibi, failin kişisel gerekçelendirmesi, içsel olarak hata payı içermiyor olsa dahi Gettier türü örnekler karşısında yetersiz kalmaktadır. Bu noktada faili Gettier türü itirazlardan koruyacak olan, belirli bir inançtan önce bir bilme pozisyonuna sahip olmaktan geçer [Sosa 1995: 28].

Sosa'dan farklı olarak Zagzebski, Gettier'in itirazlarının muhatabının sadece içselci gerekçelendirme teorileri değil, aynı zamanda dışsalcı gerekçelendirme teorileri de olduğunu savunmaktadır. Hatta Mary örneğinde, algısal yetilerin uygun bir şekilde çalışıyor olması ve bilişsel tecrübenin mevcut olmasına rağmen bir inancın bilgiye dönüşmeyebileceğini göstermek suretiyle güvenilirliğin de Gettier'in itirazları karşısında güçsüz olduğunu ortaya koymaktadır [Zagzebski 1994: 67-68]. O halde, klasik bilgi tanımı üzerinden bilgiyi yeniden tanımlamaya yönelik her türlü girişim, Zagzebski'ye göre, Gettier sorununu çözmek bir yana, her zaman ve zorunlu olarak bu sorunu diri tutacaktır. Peki, çözüm ne? Zagzebski'ye göre, Gettier tarzı durumlardan kaçınmanın tek yolu, gerekçelendirme ile doğruluğu birbirinden bağımsız hale getirmektir [1994: 72]. Daha açık bir ifadeyle, bilgi tanımındaki doğruluk bileşenini gerekçelendirmenin yapısına irca edilerek gerçeklik ile temas anlamındaki doğruluğu olurlarına bırakmak gerekir. Bu iddiayı "Bilgi, entelektüel erdemlilik davranışlarından kaynaklı gerçeklik ile bilişsel temastır" şeklindeki önerme ile bir arada değerlendirdiğimizde, şu sonuca varabiliriz: Bilgi, her zaman gerçeklik ya da gerçekliğin bir yönüyle kurulan öznel, bilişsel ve zamansal bir temastır. Bu temastan doğan herhangi bir önermede asıl olan, gerekçelendirmenin doğru ya da uygun bir şekilde yürütülmüş olmasıdır. Önermenin ilgili olduğu gerçeklikle ilişkisine gelince, bunu bilgi tanımının bir bileşeni olarak takdim etme şeklindeki her türlü girişimin Gettier tarzı durumlar engeliyle karşılaşmasının kaçınılmaz

olmasından dolayı, doğruluk bileşenini bilgi tanımından çıkarmak ya da bağımsız bir hale getirmek durumundayız. O halde, doğruluğun gerekçeden bağımsız hale getirilmesi, doğruluğun sadece bilişsel bir eylem olmayıp aynı zamanda bir iyilik ve dolayısıyla erdemlilik durumu olduğunu gündeme getirmektedir. Tıpkı ahlaki erdemler gibi entelektüel erdemler de hem güvenilir bir şekilde çalışma hem de belirli bir hedefe yönelik olma nitelikleri taşımaktadır. Sonuç itibarıyla, bilginin doğruluğunu, yalnızca gerçeklik ya da gerçekliğin bir yönüyle kurulabilecek temasın entelektüel erdemlilikten kaynaklanıyor olması sağlayabilir.

Sonuç

Bilgi, haddi zatında bir değerdir. Değerin bilgi olup olmadığı ise tartışma konusudur. Bu yöndeki pozitif iddianın günümüzdeki en önemli savunucusu erdem epistemolojisidir. Burada, bu akımı hem tanıtmaya hem de söz konusu iddianın imkanını tartışmaya açtım. Bunun için, önce, erdem epistemolojisine temel teşkil eden erdem etiğine, bilhassa da Aristoteles'in erdem anlayışına değindim. Bu bilgiler ışığında, erdem epistemolojisinin Aristoteles'in erdem anlayışından beslenen ve fakat metodolojik olarak birbirinden tamamen iki versiyonunu temele almak suretiyle, Gettier sonrası çağdaş epistemolojide boy gösteren bilginin tanımı sorununa cevaplarını ele aldım.

Şimdi ise, bu mütalaalardan hareketle ulaştığım sonuçları paylaşmak istiyorum. Erdem epistemolojisini çağda epistemoloji içinde ayrıcalıklı kılan temel husus, bilgi edinme sürecinde bu sürecin kendisini ya da çıktısını değil de doğrudan bilgi edinen kişinin (failin) entelektüel kapasitesi üzerine yoğunlaşmış olmasıdır. Esasında bu tutum, içselciliğin temel teorilerinden olan temelciliğin “kişisel erişim” kavramından çok uzak değil; bu sebeple, güvenilir erdem epistemolojisi, kişisel erişime tecrübenin eşlik etmesi gerektiğini iddia ederek bu karışıklığı önlemeye çalışmaktadır; mesuliyetçi erdem epistemolojisi ise, epistemik gerekçelendirmenin tümüyle etik gerekçelendirmenin bir alt dalı olduğunu iddia ederek meseleyi tamamen başka zemine çekmektedir.

Peki erdem epistemolojisinin başarı ve perspektifleri nelerdir? Açıkçası, gerek Sosa'nın bilgi edinme sürecinde kişisel yatkınlıklarımızı öne çıkarmak suretiyle gerçeklikle ilişkimizi donduran çağdaş epistemoloji içeri-

sinde yeni bir soluk olarak görmek ve Zagzebski'nin de epistemolojiyi etigin bir alt dalı olarak değerlendirme çabasını özgün bulmakla birlikte, bir bütün olarak erdem epistemolojisinin Gettier sonrası ortaya çıkan sorunları çözme konusunda başarılı görmüyorum. Bunun birkaç sebebi var. Birincisi, Sosa'nın Gettier itirazlarına karşı cevabı yetersizdir; Zagzebski'nin cevabı ise Gettier'i haklı bulmaktan öte bir şey değildir. İkincisi, Sosa'nın sözgelimi hafızayı bir erdem olarak nitelendirilmesi ne kadar muğlak ise Zagzebski'nin de sözgelimi karakter erdemlerinden birisi olan cömertliği bilgi edinme süreci içerisinde temellendirme girişimi de bir o kadar belirsizdir. Öte yandan, Aristoteles'in karakter erdemlerinin alışkanlık yoluyla, entelektüel erdemlerin ise eğitim yoluyla edinildiği görüşünü hatırlayalım; her iki halde de erdemli olmak belirli bir biyolojik olgunluğu gerektirmektedir. Son itirazım da bu yöndedir; bu düşüncenin mantıksal bir sonucu olarak, erdem epistemolojisinin her iki versiyonunun da bilgi tanımını ele aldığımızda, ancak belirli bir olgunluktan sonra bilgi sahibi olabileceğimiz gibi anlaşılması güç bir sonuçla karşılaşmış oluyoruz.

Erdem epistemolojisinin perspektiflerine gelince, gerek entelektüel gerekse pratik olarak hayatın tüm alanlarında ahlakiliğin büyük bir önem taşıdığı açıktır. Bu açıdan, epistemolojide de ahlakın tartışılmaya açılması ancak takdir edilebilir. Ne var ki bilgi-ahlak ilişkisi üzerine kurguların da, yine ahlaki bir sorumluluk olan tutarlılık taşıması bir o kadar önemlidir. Bu bağlamda, sadece MacIntyre'ın erdem(ler)in bağlam yüklü olduğu yönündeki güçlü vurgusunu hatırlamamız yeterli olacaktır: bağlam yüklü olan hiçbir olgu, epistemik statüsü ne olursa olsun bilgi değeri taşımaz. O halde, daha bilgili bir dünya için ahlaka değil de daha ahlaklı bir dünya için bilgiye ihtiyaç vardır. Zannediyorum, Zagzebski'nin "Epistemik değerlendirme, yalnızca bir ahlaki değerlendirme biçimidir" deyimini, "Ahlaki değerlendirme, yalnızca bir epistemik değerlendirme biçimidir" şeklinde değiştirirsek mecramımı daha iyi anlatmış olurum. Yazıya bir Kur'an ayeti ile başladım, aynı şekilde de bitirmek istiyorum: "Hiç bilenlerle bilmeyenler eşit olur mu?" [Zümer 9].

Kaynakça:

1. Anscombe, Alizabeth 1958. "Modern Moral Philosophy." *Philosophy* 33/124: 1-19.
2. Aristotle 2009. *Nicomachean Ethics*. Trans. by David Ross. Oxford University Press.
3. Braine, David 1971-1972. "The Nature of Knowledge." *Proceedings of the Aristotelian Society* 72: 41-63.
4. Code, Lorraine 1987. *Epistemic Responsibility*. University Press of New England.
5. Greco John 2002. "Virtues in Epistemology." *The Oxford Handbook of Epistemology*. Ed. Paul K. Moser. Oxford University Press: 287-315.
6. Greco, John 1993. "Virtues and Vices of Virtue Epistemology." *Canadian Journal of Philosophy* 23: 413-32.
7. MacIntyre, Alasdair 1981. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press.
8. Montmarquet, James 1993. *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*. Rowman & Littlefield.
9. Sosa, Ernest 1980. "The Raft and the Pyramid." *Midwest Studies in Philosophy* V: 3-25.
10. Sosa, Ernest 1995. *Knowledge in Perspective*. Cambridge University Press.
11. Swinburne, Richard 2001. *Epistemic Justification*. Clarendon Press.
12. Zagzebski, Linda 1994. "The Inescapability of Gettier Problems." *The Philosophical Quarterly* 44/174: 65-73
13. Zagzebski, Linda 1996: *Virtues of Mind*. Cambridge University Press.
14. Zagzebski, Linda 1999. "What is Knowledge?" *The Blackwell Guide to Epistemology*. Ed. J. Greco, E. Sosa. Blackwell Publishers: 92-116.

Али Сеидабас оглу Абасов
доктор философских наук, профессор,
зав. отделом «Проблемы современной философии»
Института Философии и Социологии НАНА,
Баку, ул. Г. Абасова, д.10, кв.4.
Тел: 050 3373334
E-mail: kila50@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-4528-5797>

ЭТИКА И ЭСТЕТИКА ЭПОХИ ПОСТНЕКЛАССИКИ: АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Резюме

Целью статьи является выявление особенностей и отличий этики, морали и нравственности, а также анализ этических и эстетических ценностей и аксиологических функций философии в эпоху постнеклассики и после нее.

В исследовании применены компаративный и историко-философский *методы*.

Степень исследованности проблемы. Вопросы, затронутые в статье, рассматривались в работах таких социологов, философов и экономистов, как Э. Амиатаи, Э. Тоффлер, О. Г. Бахтияров, Р. Болдуин, С. Дацюк, В. Ю. Лебедев, К. Мейясу, К.Шваб, Н. Дэвис и др. [1;2;3;4;7;8;9].

Новизна заключена в положениях, согласно которым мораль – олицетворяет собой внешнее воздействие на человека, в то время как нравственность глубоко личностная, внутренняя характеристика человека. Нравственность связана с независимостью мышления и поведения людей от внешнего принуждения, в качестве которого неизменно выступают моральные догмы.

В статье реконструирована динамика и трансформация ценностей в постнеклассическую эпоху познания, неразрывно связанной с системой аксиологии.

Ценности, этические и эстетические нормы и принципы не

только органично вписываются в современное постнеклассическое познание, но и складываются в систему новых методологических принципов этого познания. Все это перманентно усиливает роль аксиологии и позволяет включить ее в контекст футуристических исследований.

В *заключении* рассмотрено соотношение категорий этики и эстетики в современной системе аксиологии. Намечен путь становления новой общечеловеческой аксиологии в эпоху постнеклассики и после нее.

Ключевые слова: этика, мораль, нравственность, эстетика, постнеклассическое и постпостнеклассическое познание, конвергенция наук, информационные и нанотехнологии.

UOD - 1(091)

Əli Seidabas oğlu Abasov

Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası

Fəlsəfə İnstitutunun "Müasir Fəlsəfə Problemləri"
şöbəsinin müdiri, fəlsəfə elmləri doktoru, professor.

Bakı, Q. Abbasov küç. ev.10, m.4

Tel: 050 3373334

E-mail: kila50@mail.ru

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

POSTQEYRİ-KLASSİKA DÖVRÜNÜN ETİKA VƏ ESTETİKASI: AKSİOLOJİ TƏHLİL

Xülasə.

Məqalənin *məqsədi* etika, əxlaq və mənəviyyatın xüsusiyyətlərini və fərqlərini üzə çıxarmaq, eyni zamanda, postqeyri-klassik və ondan sonrakı dövrdə fəlsəfənin etik və estetik dəyərləri, fəlsəfənin aksioloji funksiyalarını təhlil etməkdir.

Tədqiqatda müqayisəli və tarixi-fəlsəfi *metodlardan* istifadə edilir.

Problemin araşdırılma dərəcəsi. Məqalədə qaldırılan mövzular E. Amitai, E. Toffler, O. G. Baxtiyarov, R. Baldwin, S. Datsyuk, V. Yu. Lebe-

dev, K. Meillassoux, K. Schwab, N. Davis və digər kimi sosioloqların, filosofların və iqtisadçıların əsərlərində nəzərdən keçirilmişdir. [1; 2; 3; 4; 7; 8; 9].

İşin yeniliyi, mənəviyyatın insana ətrafdan olan təsir ilə bağlı olduğunu, əxlaqın isə, fərdin daxili aləmi, daxili xüsusiyyətləri ilə əlaqəli olduğunu dəstəkləyən müddəalar ilə bağlıdır. Əxlaq, insanların düşüncə və davranışlarının daim əxlaqi ehkamların xarici məcburiyyətindən müstəqilliyi ilə əlaqələndirilir. Aksiologiya sistemi ilə ayrılmaz şəkildə əlaqəli olan post-qeyri-klassik idrak dövründəki dəyərlərin dinamikası və dəyişilməsi məsələsinə yenidən baxılır.

Dəyərlər, etik və estetik norma və prinsiplər müasir postqeyri-klassik idraka nəinki üzvi şəkildə uyğunlaşır, həmçinin, bu idrakın yeni metodoloji prinsipləri sistemini də təşkil edirlər. Bütün bunlar, aksiologiyanın rolunu mütəmadi olaraq gücləndirir və onun futuroloji tədqiqatlar kontekstinə daxil edilməsinə imkan verir.

Nəticədə, müasir aksiologiya sistemindəki etik və estetik kateqoriyalar arasındakı əlaqə nəzərdən keçirilmişdir. Postqeyri-klassik və ondan sonrakı dövrdə yeni bir ümumbəşəri insan aksiologiyasının yaranması yolu müşahidə olunur.

Açar sözlər: etika, əxlaq, mənəviyyat, estetika, postqeyri-klassik və post-postqeyri-klassik idrak, elmlərin konvergensiyası, informasiya və nano- texnologiyalar.

Ali Abasov

Doctor of Philosophy, Professor,
Head of the Department of Modern Problems of
Philosophy, Institute of Philosophy,
National Academy of Sciences of Azerbaijan.

Baku, Q. Abbasov str. 10, f.4

Tel: 050 3373334

E-mail: kila50@mail.ru

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

ETHICS AND AESTHETICS OF THE ERA OF POSTNEOCLASSIC: AXIOLOGICAL ANALYSIS

Abstract

The purpose of the article is to identify the features and differences of ethics, morality and ethics, as well as to analyze the ethical and aesthetic values and axiological functions of philosophy in the era of postneoclassic and after it.

The study uses comparative and historical-philosophical *methods*.

The degree of research of the problem. The issues raised in the article were considered in the works of such sociologists, philosophers and economists as E. Amitai, E. Toffler, O. G. Bakhtiyarov, R. Baldwin, S. Datsyuk, V. Yu. Lebedev, K. Meillassoux, K. . Schwab, N. Davis and other [1; 2; 3; 4; 7; 8; 9].

The scientific novelty lies in the provisions according to which morality personifies an external influence on a person, while morality is a deeply personal, internal characteristic of a person. Morality is associated with the independence of thinking and behavior of people from external coercion, which invariably are moral dogmas. The dynamics and transformation of values in the post-non-classical era of cognition, inextricably linked with the system of axiology, is reconstructed.

Values, ethical and aesthetic norms and principles not only organically fit into modern postneo-klassical cognition, but also form a system of new methodological principles of this cognition. All this permanently strengthens the role of axiology and allows it to be included in the context of futuristic research.

In conclusion, the relationship between the categories of ethics and aesthetics in the modern system of axiology is considered. The way of the formation of a new universal human axiology in the era of postneoclassics and after it is outlined.

Key words: ethics, morals, morality, aesthetics, postneoclassical and post-postneoclassical cognition, convergence of sciences, information and nano-technologies.

Введение

Исторически осмысление этического и эстетического содержания философского мировоззрения последовательно, временами параллельно, или даже системно, осуществлялось в контексте онтологии, гносеологии и аксиологии. Интересно отметить, что место, роль и значение аксиологии на разных этапах становления и развития познания полярно определялось как его полным отрицанием, так и чрезмерным возвеличиванием, а порой выводилось из неких общих воззрений, которым оно подчинялось.

Так на заре становления человеческого познания этические и эстетические постулаты и нормы выводились из понимания законов мироустройства – космических принципов.

Эпоха рационализма подчинила этот компонент логоцентризму, строго ограничивая его психологический «шум», препятствующий, как тогда считалось, полноценному воцарению механицизма. Схожая практика характеризовала позитивизм и его последующие формы развития, которые принудили не только этико-эстетическую проблематику, но и саму философию к слепому подражанию науке, выдвигавшейся в единоличные лидеры познания.

Эпоха позднего развития науки в контексте идеи смены парадигм Т. Куна, напротив, возродила интерес к социокультурной проблематике, а следовательно, и к проблемам этики науки и этико-эстетическому восприятию мира ученым.

Постмодернизм, занявший позицию критики абсолютно всей предшествующей ему западной познавательной традиции, существенно поколебал устои принципов этики и эстетики, изрядно заразив их релятивизмом.

Пока еще находящийся в стадии формирования постпостмодернизм как будто направлен на преодоление релятивистских крайностей постмодернизма, однако общепринятая методология такого преодоления пока не сложилась. Возможно, такая методология возникнет в процессе синтеза идей пост-постнеклассики и постпостмодернизма.

В рамках постнеклассического познания обращает на себя внимание становление ряда этического-эстетических проблем, возникающих впервые из-за применения в контексте исследований таких новейших направлений, как конвергенция наук, информационные и нанотехнологии, открывшие путь к реформации психофизической организации человека и созданию новых (виртуальных, дополненных, смешанных и т. д.) типов реальности, в которые постепенно погружается человечество. «Виртуальная, дополненная и смешанная реальности революционным образом меняют наш опыт, понимание и взаимодействие с окружающим нас миром, одновременно открывая возможность побывать в бесконечном количестве миров, формы которых ограничиваются только нашим воображением» [Шваб К., Дэвис Н. Технологии Четвертой промышленной революции. – М., Эксмо, 2019, с 203].

Именно на границах этих исследований, как нам представляется, зарождается новый тип познания, который условно можно назвать пост-постнеклассическим, выдвигающий принципиально иные, чем прежде, проблемы в области этики, эстетики, ценностей, в целом – аксиологии в силу революционного изменения пространства жизни и времени бытийности человека.

Мировоззренческое осмысление этого познания проявляет его удивительную адекватность восточной когнитивной традиции и резко контрастирует с парадигмами западной философии. Главное отличие состоит в том, что философия, создавая «объективную» картину мира, старалась исключить из нее если и не самого человека, то его субъективность (проблема психологизма), считая ее фактором, искажающим процесс познания. Упрощая, можно сказать, что Запад интересовал вопрос: каков этот мир в отсутствие человека? Для мыслителей Востока такая постановка вопроса казалась неинтересной, т.е. бесплодной. Именно в этом ракурсе восточная традиция оказалась более адекватной современной когнитивной ситуации, чем западная, поскольку в

центре сегодняшнего познания прочно закрепилось неразрывное единство элементов системы «мир – человек».

Как сегодня обстоит дело с аксиологическими функциями философии? Как соотносятся между собой такие категории этики, как мораль и нравственность в философии? Что можно сказать о современном состоянии эстетики? Как вплетаются эти направления философии и их категории в структуру современного постнеклассического познания? Какой вид они могут приобрести при переходе к пост-постнеклассическому познанию?

Великие системы мировоззрения человечества, как на Востоке, так и на Западе выстраивались как последовательность воззрений на мир и человека, вписанного в него. В различных системах мировоззрения Древнего мира непременно признавалось тождество макрокосмоса и микрокосмоса, а единство законов космоса и разума соизмеряло принципы функционирования Вселенной («большая» логика) и мышления человека («малую» логику). В завершающем виде эти идеи были представлены в системе философии Г. Гегеля, претендующего, однако, на независимость от положений восточной традиции.

В конечно итоге подобные системы учили нормам земной (временной) жизни посредством следования законам вечности для последующего воссоединения человека с искомой вечностью. То есть весь комплекс размышлений последовательно сводился к конечным этическим сентенциям, окрашенным эстетическими предпочтениями их авторов. В древнегреческой философии это положение впервые нашло отражение в учении Аристотеля, представляющим собой последовательное прохождение философской рефлексией стадий физики и метафизики для решающего и окончательного перехода к этике.

Не менее целенаправленным было учение мистиков, стремившихся путем физической и духовной практики достичь конечной Истины. Так, суфии преодолевали путь от досконального освоения буквы Закона (шариат) до осознания сути мира (маарифат), завершающийся конечным единением с Истиной (хагигат). Во всех случаях рефлексии центральными категориями выступали Истина, Добро, Красота, сводимые к так или иначе понимаемому концепту Абсолюта, неразрывно объединяющему в себе знание и его этико-эстетическую оценку.

Этика, эстетика, аксиология: классика, неклассика, постнеклассика

В Новое время этико-эстетическое мировоззрение стало формироваться в соответствии с нормами социальной жизни, последовательно сводимой к принципам механицизма, а затем и органицизма.

Как же соотносятся сегодня категории морали, нравственности и этики? Для начала рассмотрим в сравнении смыслы, вкладываемые в эти категории.

Мораль - это сумма установившихся в обществе, иногда закрепленных в источниках, часто священного толка, норм поведения, набор социальных предписаний, как правило, имеющих характер устоявшихся догм и стереотипов. Как видно из этого определения, мораль – олицетворяет собой внешнее воздействие царствующих в конкретный период истории ценностей на внутренний мир человека с целью организации его мышления, поведения и поступков в соответствии с характером внешнего воздействия, направленного на формирование потребного типа человека, соответствующего базовым ценностям источника воздействия. Ценности эти, между тем, не всегда носят позитивный или прагматический для личности характер, нередко обслуживая цели и интересы находящихся у власти лиц, а потому они зачастую направлены против интересов отдельного человека и носят преимущественно принудительный характер.

В отличие от морали, нравственность глубоко личностная, внутренняя характеристика человека. Хотя она и может формироваться под влиянием внешней морали, особенно при традиционных и авторитарных типах правления, нравственность всегда несет в себе уникальные личностные черты, интуитивные и бессознательные элементы, определяющие специфику конкретного индивидуума.

Мораль перманентно ориентирована на внешние авторитеты, догматически неизменно оценивающие каждый поступок человека. Нравственность, напротив, опирается исключительно на внутренние, личностные ценности самого человека, переживания которым возникающих нравственных вызовов ведут к критическому осмыслению проблемной ситуации. Нравственность в первую очередь связана с независимостью мышления и поведения людей от внешнего

принуждения, в качестве которого неизменно выступают моральные догмы. Свобода – необходимое условие философствования, и эта рефлексия присуща исключительно освобожденной от принуждения личности. Эта же свобода – причина становления, развития и деятельности нравственности, в целом опирающейся на совесть и волю человека.

Общество подвигает человека к жизни в мире морали, однако совесть и воля направляют его к миру нравственности. Сущее и должное в системе оппозиции мораль – нравственность ведут непрерывную борьбу за душу человека.

В этой связи важно всегда помнить о сущностном различии морали и нравственности, критически подходить к осмыслению этих категорий в различных культурах и национальных языках. Так, на наш взгляд, в некоторых языках это различие нарушается фактической синонимичностью этих понятий, что отражается на структуре и динамике рефлексии в проблеме соотношения морали и нравственности.

Нам представляется, что категория нравственности должна напрямую связываться с понятием духа. Иначе, как и происходит нередко, будет наличествовать хаос полного смешения внутреннего и внешнего компонентов этических представлений, игнорирование их связи и зависимости от категории свободы, и, в результате в этическом мировоззрении человека будет главенствовать принцип релятивизма.

Исторически сменяющие друг друга классический, неклассический и постнеклассический типы познания характеризуются своей системой идеалов и норм, требующих адекватного отражения в исследованиях. Каждый из этих типов познания по-разному, порой прямо противоположно, осмысливает соотношение субъекта и объекта, поэтому обозначенные этапы эволюции познания можно привязать к нравственной рефлексии человека по отношению к миру и к самому себе, отличающейся различной степенью глубины и охвата предмета исследования.

Эта рефлексия сущностно значима, поскольку в постнеклассическом познании началась складываться ситуация, свидетельствующая о том, что реальный, насущный (ноуменальный) мир сам по себе сокрыт от человека, а то, что мы признаем в качестве реального (фено-

менального) мира, без включения в него человека, лишается практического смысла. Следовательно, мир существует лишь благодаря наличию в нем заинтересованного и в определенном смысле ангажированного наблюдателя – носителя этических и эстетических оценок, сводимых в исторические системы аксиологии.

Эти идеи находят свою пластичную реализацию в постмодернизме, оспаривающим легитимность науки, ставящим под сомнение адекватность полученных ею знаний - реальности, поскольку сама наука и ее институты выстроены в иерархию обычных властных отношений, далеких от непредвзятого объективизма, якобы присущего людям науки. Что же касается взаимоотношений человека с миром, то и в этом вопросе постмодернизм исходит из позиции, согласно которой человек имеет дело не с реальностью, а со сложными фантомами когнитивного процесса, порожденными его сознанием.

Система мирозерцания постепенно трансформируется от позиции привычного («классического») мира, противостоящего человеку, к позиции нового («неклассического») мира, в который органически «вписан» человек. Как и некогда в древности происходит перманентное смешение объекта и субъекта, что ведет к переосмыслению традиционных воззрений о человеке и становлению постмодернистского мировоззрения, характеризуемого почти абсолютным релятивизмом ценностей. Аксиология постмодернизма столь противоречива, что в каждом конкретном случае исследования требует авторского конструирования системы выбранных ценностей.

Преодоление этих трудностей вызвало к жизни новое течение – постпостмодернизм, которым «принято обозначать в качестве зонтичного термина совокупность концепций и теорий, которые пытаются упразднить постмодерн и предложить язык описания нашей эпохи, темпорального режима, который бы был более адекватный, чем язык постмодернистской теории» [Виды постпостмодернизма - <https://postnauka.ru/video/96268> - 17.05.20]. Разобраться в тонкостях и отличие этого направления от постмодернизма пока еще затруднительно, разве что оно заявляет о радикальной трансформации общества под влиянием информационных технологий (цифровизация) и технологий эпохи конвергенции наук. В результате, по оценке этого

направления, «изменился сам способ существования, нашего общения, коммуникации» [там же] настолько, что это приводит к постоянной трансформации сложившейся системы капитализма. Проблема заключена в том, способна ли подобная трансформация в конечном результате привести к появлению новой политико-экономической системы.

Завоевавший свое место в исследованиях природных процессов сетевой подход, оказался столь же востребованным и для анализа явлений социума, в котором значимость самих институтов и организаций перекрывается важностью сети отношений между ними. А потому постепенно меняется методология исследования: мир предметов, явлений и процессов коммутруется с некой бесконечной сетью отношений между ними, в которой любой выбранный узел может рассматриваться исследователем в качестве начального. Признание роли сетевых систем в познании и управлении различными (особенно социальными) процессами не отменяет в отдельных случаях роли традиционных иерархических систем, построенных на классических субъект-объектных отношениях.

Заново открывающийся человеку мир успешно интерпретируется концепцией «волнового» развития, являющейся порождением постнеклассического периода развития познания.

После череды развития «объективных» наук началось становление научных направлений, в которых субъект познания наращивает доминирующую роль, а философия, в этой связи, приобретает образ разновидности идеологии. Это особенно четко проглядывается в ракурсе постмодернизма и в становлении «субъектных» направлений познания (глобальная и социальная экология, синергетика, культура мира, гендерные исследования, экофеминизм, киберфеминизм, теория глобализации, концепция «живой» истории, теория и история неформальных движений и т. д.). Характерно, что эти направления прочно опираются на методы диалогической культуры, принципы плюрализма и постмодернистское видение мира.

Формируемый новый тип, так называемой, диалогической культуры (человек – мир: два субъекта или два объекта) явно противостоит прежней монологической культуре (человек–субъект, мир–объект). Диалогическая культура исповедует новые принципы познания, ее по-

ложения и выводы далеки от жесткого детерминизма, однозначных ответов, абсолютных истин. Это, скорее, культура поиска, для которой чрезвычайно важен сам путь формулирования проблемы в многообразии точек зрения и концепций, в том числе прямо или косвенно противоречащих друг другу. Диалогическая культура также развивается в русле постмодернизма, однако она пытается ограничить его «вселенские» претензии за счет привлечения ценностных, нравственных и эстетических оценок и ориентиров.

Кроме того, новые направления познания перегружены аксиологическим смыслом, а «точность» их результатов и прогнозов, в противовес прежней науки, качественно размыта непрременной этической и эстетической рефлексией и наличной субъективностью.

В философии культуры сложилась новая традиция толерантного признания равной ценности всех культур и религий, идеология мультикультурализма.

В этой связи неслучайны высказывания о том, «что Запад должен относиться к миру так, чтобы всем стало ясно, что он будет проявлять уважение как к западным, так и к восточным ценностям, как к светским, так и к мягким религиозным позициям, как к свободе, так и к общинности, и что такой синтезированный подход найдет отражение в определенных политических решениях» [Амитаи Э. От империи к сообществу: новый подход к международным отношениям. М., Ладомир, 2004, с. 99].

Современное познание вновь возвращается к некогда утерянному единству духовных ценностей и их связи с повседневной жизнью человека. Возникает продуманная познавательная связь экологии с духовностью: экологическое сознание на глубинном уровне человеческой психики осуществляет интуитивную интеграцию всех типов жизни, вскрывает взаимозависимость всех ее многочисленных проявлений, циклов изменения и трансформации. Таким образом, экологическое сознание - есть сознание духовное, поскольку ее основной акцент ставится на единстве жизни, на целостности живого мира, частью которого является человек, детерминирующий будущее этого единства. Появление такого направления, как экофеминизм означает становление нового мышления, глобально охватывающего фундаментальный прин-

цип права на жизнь в ракурсе диалога «женское – мужское».

В противовес экофеминизму складывается киберфеминизм – направление современной философской мысли, исследующее становление киберкультуры (с гендерным уклоном), как результат развития высоких технологий в области кибернетики, биомедицины и информационной виртуальной реальности. Эта культура, по мнению лидеров киберфеминизма, может нивелировать половые различия людей, ввести новые репродуктивные практики, освобождающие женщину от главной природной обязанности, словом, изменить сам социум, а значит, и привычный мир человека.

На этом пути складываются закономерности новой нравственности, возникающей за счет экологизации сознания и мышления человека, путем расширения круга реальности, подпадающей под моральную ответственность человека. В итоге в экологии осуществляется духовный синтез живой и неживой природы, резонирующий с воззрениями синергетики об их органическом единстве. Благодаря такому подходу произошел сдвиг парадигмы науки от механистического и редукционистского взгляда на природу человека к его холистическому и экологическому восприятию.

Испытывается острая необходимость введения в дискурс исследования общественных проблем концептов *социальной культуры* и *социального капитала* – системы неформальных ценностей или норм, разделяющихся членами социальных групп и делающих возможным сотрудничество внутри этих группы на основе концепции сети отношения. Социальный капитал – «потенциальная энергия» общества, способная решать возникающие перед ним проблемы, – несет в себе новые этико-эстетические ориентации, преодолевая этнические границы, порождая новые социально-экономические и политические группы мирового сообщества.

Итак, современное состояние духовных и культурных исканий фундируется на мировоззренческом уровне концепцией постмодернизма, которая разрушила привычную классическую картину мира, заменив мир объектов (и субъектов) миром спорадически возникающих *сетей взаимоотношений* между ними. В отличие от природных процессов, процессы социальной реальности постоянно конструиру-

ются человеком, и это создает уникальность среды, в которой разворачивается деятельность людей.

В этой связи становится понятным, почему основания тех или иных социальных установлений вовсе не плод рациональности. Верования или ценности – всего лишь темпоральные остановки, отражающие специфику своего времени, они преходящи и достаточно субъективны. Тогда получается, что и мир, исследуемый в таком гносеологическом ракурсе – субъективен, многое из нашего знания всего лишь результат уровня развития познания.

Особенно нагляден этот вывод в контексте развития эстетики. Согласно философским установкам: «Мир человека ценностно окрашен и существует в тех пределах, в которых он включен в мышление. Аксиологически нейтральный мир – абстракция, а в определенном смысле и фикция» [Нравственные ценности: общая характеристика и место в системе духовных ценностей - <https://media.ls.urfu.ru/182/1063/2118/-13.02.20>].

Со времен А. Г. Baumgartena, предложившего название философской дисциплины – эстетика, произошло разделение рассудочного и чувственного познания. Если рассудочное познание, как правило, основывалось на законах формальной логики, чувственное познание в контексте эстетики, хотя и исходило из специального категориального аппарата, в силу субъективных причин считалось *иным* уровнем познания, во многом уступающим рационализму, но все же входящим в эпистемологию постановкой ряда специфических гносеологических и онтологических проблем. В целом эстетика выступила в качестве механизма «объективизации того субъективного содержания, которое представлено в конкретном искусстве» [Лебедев В.Ю. Эстетика 2012 - https://studme.org/121105114968/etika_i_estetika/estetika – 15.05.20].

Особого развития эстетика достигла в неклассике и постнеклассике за счет исследования таких направлений познания, как герменевтика, семиотика, структурализм, текстология и т. д. В ракурсе этих направлений вызрело понимание неустранимой разницы эстетических принципов и оценок автора произведения и его реципиента, на первый взгляд, хаотичной, но на самом деле - плодотворной.

«Семиотическая природа искусства также сделала возможным

осмысление эстетического в понятиях языка, кода, знака. Знак в информационной парадигме становится не просто обладающим значением, но и носителем информации (поддающейся количественному измерению). Явления эстетической сферы, в частности интерпретация художественного текста, творческий процесс осмысляются с применением понятий информационного кода, адресанта-отправителя и адресата-получателя информации, кодирования и декодирования, канала информации и т.п.» [там же]. Эстетика, в отличие от этики, весьма хорошо поддается цифровизации и сегодня во многом развивается за счет компьютерных технологий.

Поскольку результатом художественного творчества является вновь созданная модель бытия, в искусствоведении ее можно классифицировать с точки зрения реализма или ирреальности.

«По своим гносеологическим особенностям искусство скорее приближается к метафизике, нежели к науке. Художественный образ, не претерпевая онтологической деструкции, может соприкоснуться со сферой иррационального и даже мистического. Для рационального знания подобная встреча со значительной долей вероятного спровоцирует экзистенциальный кризис (глубинный кризис, связанный с утратой смысла собственного бытия)» [там же], а потому эстетика, «заместившая рационально-логический аппарат научного доказательства, не претендует на линейность и однозначность. Многоплановость смыслов, сложные трансформации реального, представленного в формате художественного вымысла, позволяют выстроить более гибкую гносеологическую модель, в которой истина зачастую предстает как продукт сложного переплетения различных пространств: реалистического, фантастического, иррационального и т.д.» [там же]. Концепция виртуального пространства открыла перед эстетикой совершенно новые горизонты.

Важно, что «эпистемологические процессы утрачивают ценность: отныне истина не только относительна и субъективна, но и вариативна. В этом отношении постмодернистское мировосприятие, подобно мировосприятию мифологическому, представляет собой субъективизацию объективно существующего» [там же], являясь творческой игрой с семантикой возможных миров. «Возможный мир можно

понимать как метафизическую альтернативу миру реальному или как модель, позволяющую лучше понять и иначе увидеть сам реальный мир» [там же], что выводит эстетику в мир виртуальности и постпостнеклассического познания.

На пути к становлению постпостнеклассического познания: онтология, гносеология, аксиология

Еще до начала глобального кризиса 2020 года в мире сложилась критическая ситуация во многих областях жизнедеятельности человечества. В условиях поставленной, но не решенной проблемы преодоления голода приходится задумываться о том, что: «для того, чтобы прокормить человечество в следующие пятьдесят лет, потребуется столько же пищи, сколько было произведено за предыдущие десять тысяч» – [Шваб К., Дэвис Н. Технологии Четвертой промышленной революции. – М., Эксмо, 2019., с. 182-183].

Создание экономика, основанной на возобновляемых источниках энергии, в этой связи, становится не менее важной проблемой, поскольку традиционные источники энергии из-за своего катастрофического загрязнения окружающей среды препятствуют решению проблемы голода. Иные, не менее, а, может быть, и более вредные типы загрязнения среды создают новейшие технологии. Так, выявляются потенциальные угрозы нанотехнологий, связанные с нанозагрязнениями и «серой слизью» («футуристический сценарий конца света, в ходе которого потерявшие управление автоматически размножающиеся наноботы постепенно поглотят все доступное им вещество Земли, превратив его в пресловутую «серую слизь») [там же, с. 163].

Конвергенция наук и междисциплинарный подход выявили необходимость смены классической парадигмы, согласно которой, лишь какой-то один мировой процесс (например, глобализация) ответствен за масштабные изменения социального мира. Сегодня «мир сталкивается одновременно с несколькими трансформирующими тенденциями: урбанизация, глобализация, демографические сдвиги, изменения климата и активное появление новых технологий, нарушающих привычное положение вещей» [там же, с. 67]. Возникает задача со многими переменными, между которыми должны быть выявлены связи.

Дело это весьма затруднительное, поскольку с ростом проблем развития катастрофически снижается контроль и ответственность за последствия принятых решений: «...шлюзы старой глобализации контролировались государством, а шлюзами новой глобализации не управляет никто» [Болдуин Р. Великая конвергенция: информационные технологии и новая глобализация. – М.: Издательский дом «Дело»РАНХиС. 2018, с. 243].

С одной стороны, за счет роста системы креативных связей происходит усложнение познания, ведущее к качественному наращиванию его адекватности объектам исследования. Но, с другой - «ментальные модели», надо помнить, что это не сама реальность, а ее трансформация и отражение в познавательных схемах человека, поэтому устаревшие «ментальные модели мешают увидеть разницу между будущей и прошлой глобализацией» [там же, с. 10].

А в это время развитие технологий порождает самые поразительные для социума результаты. Так К. Шваб, отмечая, что число IoT- устройств вырастет с 15,4 млрд. (2015 г.) до 75,4 млрд. (2025 г.), пишет: «Это в пять раз повысит использование технологий во всех аспектах нашей жизни, свяжет элементы глобальной экономики неизвестными ранее способами и, вероятно, положит начало экономике, в которой будут участвовать только машины» [Шваб К., Дэвис Н. Технологии Четвертой промышленной революции. – М., Эксмо, 2019, с. 121]⁴⁷. Получается парадокс: человек сам строит мир, в котором ему (в том виде, в котором он существует сейчас) не будет места.

Как уже отмечалось в ведении нашей монографии, разразившаяся пандемия предрекает системное изменение мира в глобальном и локальном плане после ее преодоления. Главное в такой трансформации, как представляется, изменение человека - его ментальности, по-

⁴⁷ «IoT состоит из подключенных к Сети интеллектуальных датчиков, собирающих данные и передающих их по Интернету другим устройствам или людям для дальнейшего использования. IoT повысит степень взаимодействия людей с машинами, а экономические отношения между машинами будут развиваться быстрее, чем экономические отношения между людьми. В следующие десять лет в IoT добавятся десятки миллиардов устройств, а их промышленное применение может принести мировой экономике до 14 трлн. долларов к 2030 году» [там же, с. 132].

ведения и с учетом информационных технологий – психофизической организации.

Было также отмечено, что целый ряд обстоятельств, предшествующих пандемии (а, может быть, и предопределивших ее) свидетельствует о складывании ситуации, требующей для своего осмысления новых принципов познания. Речь должна идти о пост-постнеклассическом познании, элементы которого складываются на наших глазах, порождая трансформацию системы аксиологии, устоявшихся этико-эстетических принципов и ценностей. Попробуем хотя бы перечислить (и, по возможности, осмыслить) наиболее значимые свидетельства этого процесса.

В целом, человечество пока все еще живет в мире природы и культуры, опираясь на данные рассудка, разума, чувств и интуиции. Но уже проявляются временные границы такого существования. Известно, что даже незначительное искусственное влияние на психофизическую организацию человека «может изменить наше ощущение себя как личности и понимание того, что такое личный опыт, а также может в корне изменить то, в чем состоит для нас реальность» [там же, с. 193]. Возникает проблема дальнейшего развития: оставаться или выйти за рамки естественной эволюции человечества? Проблема еще не решена, а выход из русла естественной эволюции уже начался. «Технологии могут вторгаться в пространство, которое до сих пор оставалось личным, в наш разум. Они способны предугадывать наши мысли и воздействовать на наше поведение. Они способны анализировать происходящее и принимать решения, используя для этого методы и данные, непонятные или слишком сложные для человека. Они могут менять клетки человеческого тела, влияя на еще не родившихся детей. При всем этом цифровые сети позволят технологиям распространяться гораздо быстрее, чем за всю предыдущую историю технического прогресса» [там же, с. 26], способствуя наращиванию запаздывания осмысления протекающих процессов.

С. Дацюк свел воедино процессы, которые поэтапно трансформируют природу человека: «1) человеческая телесность получает технологическое протезирование; 2) человеческое сознание все больше становится медиа-сознанием, и у него появляется двойник - искус-

ственный интеллект; 3) человеческая коммуникация «отрывается» от телесности в технологиях телевидения, мобильной связи и более всего - в интерактивности Интернета», способствующего обнаружению целой неисследованной области человеческого сознания - трансцендентного сознания, виртуальной реальности... Компьютер оказался способным создавать «виртуальные реальности», которые трансцендентно выводят пользователя за пределы вещной пространственно-временной реальности» - [Дацюк С. Горизонты конструктивизма. Киев – 2010 - <https://ailev.livejournal.com/1427265.html> - 03.06.20].

Как уже отмечалось, на протяжении тысячелетий человечество живет в искусственно созданном им самим пространстве – *культуре*, сменившим природное время на время социальное. Все достижения человечества от истоков и почти до двух третьих XX века выстраивали, казалось бы, бесконечно устремленное ввысь, здание культуры. Однако сегодня мы с удивлением констатируем, что под мощным прессом информационных и конвергентных новшеств в науке может произойти спонтанный переход от цивилизации *культуры* к цивилизации *технологий*. Позволим себе привести большую цитату из работы О. Бахтиярова, одним из первых обратившим внимание на обсуждаемый феномен и его последствия - власть искусственного интеллекта (ИИ): «...культурогенез уступил место техногенезу, и Культура более не компенсирует расширяющуюся власть технических новшеств. Власть жилища и одежды или систем транспорта не смущает, поскольку их господство над человеком компенсируется расширением как физического пространства, доступного человеку, так и пространства знаний и пониманий. Но ИИ вызывает опасения, поскольку параллельно идет не культурная экспансия, не усиление религиозности и соотнесения себя с Бытием, а наоборот, сужение культурного ареала. Возможности ИИ оказываются сильнее ценностного поля Культуры, призванного ассимилировать эти достижения, использовать и контролировать их. Культура превратила такие технические новшества как книгопечатание, фотографию и кинематограф в свои собственные инструменты, поскольку была достаточно сильна для этого, но способна ли она сделать то же самое с ИИ, создающего ее имитации? Мы наблюдаем начинающуюся подмену актов культуры их искусствен-

ным конструированием (создание картин и музыкальных композиций, неотличимых по своей стилистике от реальных произведений, созданных творцами, но лишенных заложенных в их произведениях смыслов) и перспективу подмены реальности ее упрощенной копией» [Бахтияров О. Г. Воля над Хаосом. – М.: Издательская группа "Традиция", 2019, с. 139-140].

Как и многие другие, Бахтияров считает, что мир, обернувшийся к нам своим сложностным ликом, более «не удерживается главной составляющей Нового Времени - рациональным рассудком. Он может быть удержан как большое сложное целое лишь актом нового создания этого целого и всех возможных его вариантов. Точкой единства мира становится точка, из которой он создается» [там же, с. 138].

Как известно, компьютерные технологии до сегодняшнего дня преимущественно используют основу рационализма – формальную логику, что приводит к известным проблемам развития ИИ. Часть из них сводится к тому, что: использование в компьютерах дискретного сигнала снижает репрезентацию бесконечной духовности социума; исключительно рациональный подход ограничивает возможности операции синтеза, увеличивая риск потери целостности исследуемого явления, роста ошибок жизненно важных решений; логика причинных связей далека от адекватности человеческой жизни, питаемой также эмоциями, чувствами в свою очередь связанными с более глубокими (медитативный и трансцендентальный) слоями сознания; наконец, надо иметь в виду «дефицит внимания к вопросам инсайта, особенно с учетом коллективного бессознательного. Это постижение командой целого, мгновенное озарение, прозрение. Результат этого дефицита - страдает целостность охвата с помощью систем ИИ решаемых проблем, растут риски прогнозов и решений» [Меморандум: ловушки для Искусственного интеллекта в XXI веке - <http://arhidoka.ru/memorandum-lovushki-dlya-iskusstvennogo-intellekta-v-xxi-veke/> - 07.08.20]. Технологии преодоления этих недостатков ИИ видятся на пути дальнейшего развития «фундаментальных научных основ ИИ: уход от дискретности и цифры, погружение в понятийную реальность, освоение виртуальных коллаборационистских сред, применение квантово-семантического подхода, использование оптических вычислений и пр.» [там же], что свидетельствует о необ-

ходимости преодолеть рационалистические установки познания в этой области.

На пути такого преодоления возникает старая дилемма (Восток – Запад): развивать скрытые познавательные способности человека или совершенствовать инструменты и технологии с их последующим внедрением в психофизическую организацию людей. Реальных и возможных вариантов технического усовершенствования человека множество, и совсем мало исследований, хотя бы эскизно определяющих последствия такого усовершенствования.

Один из таких примеров приводит О. Бахтияров: «переход от очков дополненной реальности к таким же линзам, а затем и искусственным хрусталикам, накладывающим на реальный мир различные виртуальные сюжеты. Если хрусталики пересаживаются детям в возрасте лет пяти-семи, то в этом смешанном мире различие реальности и VR-персонажей утрачивается. Это ведет к появлению новой окружающей среды, которая, подобно Культуре, дополняет реальность, в которой живут люди, - но это не Культура, а лишь пародия на нее» [Бахтияров О. Г. Воля над Хаосом. – М.: Издательская группа "Традиция", 2019, с.141].

Весьма остры социально-политические противоречия процессов развития информационных технологий, складывающиеся уже сегодня и нацеленные на ближайшее будущее. Во-первых, человечество при заданном курсе развития ждет дифференциация по отношению к средствам информационной связи (сетям и платформам). Произойдет становление новой социальной группы (класса) – нетократии. «Нетократия - это разделение человеческой массы на правящий класс (нетократов), творцов, обслуживающих правящий слой, и потребителей (консьюмтариат - по аналогии с пролетариатом). Потребители, не способные производить новые идеи и технологии, могут лишь потреблять произведенные роботизированными предприятиями продукты и поставляемые информационными сетями развлечения» [там же, с. 101].

Во-вторых, начнет реализовываться проект учреждения единого универсального языка, уменьшающего пространство функционирования всех других языков: «Электронная элита сформирует новый всеобщий язык, основанную на английском сетевую латынь, который

станет глобальным языком общения нетократии. Такая сильно модифицированная версия английского языка, в котором субкультурные диалекты выйдут на первый план, стандартные фразы будут намного короче, неологизмы будут поощряться, а придаточные предложения выйдут из употребления, станет универсальным средством общения глобальной сети» [там же, с.102].

В-третьих, развитие ИИ в перспективе должно достичь состояния так называемой сингулярности, при которой человек будет перманентно терять контроль как над технологическими, так и над цивилизационными изменениями в силу их скорости и сложности, порождающих постоянный дефицит прогнозирования возможных результатов.

Как пишет Р. Болдуин «...основой производственного ландшафта XXI века станут, вероятно, городские агломерации и человеческий капитал» [Болдуин Р. Великая конвергенция: информационные технологии и новая глобализация. – М.: Издательский дом «Дело»РАНХиС.2018, с.325], а потому предлагает уже сейчас «задуматься о городах как о центрах производства, способствующих быстрой комбинации многообразных услуг мирового уровня» [там же, с. 327].

Центральной задачей в методологии грядущей постпостнеклассической науки станет выбор между двумя глобальными сценариями функционирования мира: хаотический набор случайных событий или в целом упорядоченный организм, проявления которого можно наблюдать лишь в Больших Процессах [Бахтияров О., с. 150]. Оба сценария были уже теоретически описаны классической и неклассической наукой, доведены до признания коммутации хаоса и порядка в постнеклассической науке. Теперь предстоит идти дальше, находя новые соотношения, а может быть и области (пространства разных измерений) проявления взаимодействия хаоса и порядка.

В этой связи обращают на себя внимание новые направления в философии, значительно преодолевающие существующие концепции парадигмы «мир – человек». Если мир существует только лишь как *человеческий мир*, тогда все его случайности и нормы целесообразности вполне могут быть конструкциями сознания человека, продуктивность которого может творить миры различного качества. Не являются ли такими мирами – мир культуры, мир виртуальной и смешанной ре-

альности? Не в этом ли направлении следует выложить дорогу к пост-постнеклассическому познанию?

Но как быть с базовым допущением познания о корреляции бытия и мышления, о которой в рамках спекулятивного реализма пишет французский философ К. Мейясу: «мышление не может *выйти за свои пределы*, чтобы сравнить мир «в себе» с миром «для нас» и распознать таким образом, что является производной нашего отношения к миру, а что принадлежит только миру... Необходимо становится не только утверждать, что мы никогда не постигнем объект «в себе», изолированный от своего отношения к субъекту, но также признать, что мы никогда не постигнем субъект, который не был бы всегда-уже соотнесен с объектом» [Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности/ пер. Л. Медведевой - Екатеринбург; Москва : Кабинетный ученый, 2015, с. 11]. Может ли этот, волнующий философов на протяжении столетий, вопрос найти свой ответ в пост-постнеклассическом познании?

В определенном контексте этому (как и развитию пост-постнеклассического познания) может служить развиваемая С. Дацюком концепция конструктивизма, противостоящая традиционной истолковательной концепции в философии. Согласно истолковательной концепции, «телесность человека оказывается пространственна, сознание человека оказывается процессуализированным во времени, а интересубъективность человека оказывается коммуникацией позиций с различным представлением о внешней сознанию реальности» [Дацюк С. Горизонты конструктивизма. Киев]. Кроме того, Дацюк отмечает, что почти до конца XX века онтология занималась поиском оснований уже наличного: «И хотя эти фундаментальные основания сильно различались от философии к философии, со времен древнегреческой философии они были неизменны в главном: для истолкования использовалось уже известное, наличное, ближайше подручное - опыт, логика, язык, мышление, речь-текст, деятельность» [там же].

На первый взгляд конструктивизм кажется обыкновенным волюнтаризмом: 1. поиску всяких фундаментальных оснований предшествует установление онтологической позиции; 2. конструктивная позиция предполагает, что мы можем свободно двигаться между различ-

ными стандартными способами "привязывания"; 3. всякий раз в таком "привязывании" мы можем использовать не только стандартные способы, но и изобретать новые - умозрительные, концептуальные; 4. конструктивная позиция может быть занимаема не единственным образом, а многими способами. То есть избираемый конструктивный подход может быть нормирован на многих уровнях.

Но здесь есть одна тонкость, связанная с отказом конструктивизма от всех «антропоцентричных условий, которые привязывают нас к именно так воспринимаемой человеком реальности как единственной». Из чего следует вывод, что хорошо известная нам реальность не единственна, поскольку: «Привычная для нас *реальность* оказывается реальностью пространственного тела, временного сознания, структурно ограниченной коммуникации. Иные способы нормирования порождают представления об иных реальностях. Реальность это многие реальности - таково главное представление конструктивизма о реальности» [там же].

Применяя разные способы нормирования, исследователь получает возможность обнаружить разные реальности. Получается, что на самом деле конструктивизм открывает путь к исследованию виртуальности, которая вполне может укладываться в пост-постнеклассический формат, поскольку «никакие традиционные научные средства не позволяют понять онтологический статус виртуальности. Виртуальность вообще не связана с объектной очевидностью, она – *инакова*, это принципиально *невозможное* в любом из возможных четырехмерных антропоцентричных миров» [там же]. Именно поэтому виртуальность подлежит конструированию, а не истолкованию.

Нельзя ли в условиях принципиальной множественности реальности рассматривать конструирование как процедуру разрыва единства системы «мир – человек»? Ведь: «Виртуальность - прерывание очевидной актуальности, в каждом своем изменении, в каждом движении, в каждой организации или реорганизации структура находится за пределами очевидности в инаковости: за рамками пространства-времени, вне последовательной связности, за пределами любой целостности вещей или объектов - в виртуальности» [там же].

Такая позиция в познании уже занята постмодернизмом, счита-

ющим мир принципиально непознаваемым, а искусство, утерьявшее гносеологические функции, «свободной, ничем не сдерживаемой игрой с утерянными устойчивыми координатами, что позволяет смешивать практически все» [Лебедев В.Ю. Эстетика 2012 - https://studme.org/121105114968/etika_i_estetika/estetika]. Практическим последствием такого подхода становится появление таких направлений как метафизическая живопись, сменившая своего главного персонажа – человека – на показ «метафизической» сущности вещей. Мир в отсутствии людей – одна из концептуальных моделей пост-постнеклассического познания, выраженная эстетическим художественным методом.

В.Ю. Лебедев обращает внимание на то, что «для постмодернизма характерно смешение старого и нового ввиду того, что утрачена сама бинарная оппозиция старого и нового, а также ценностно окрашенная парадигма мышления, включающая параметры новизны и традиционности. Отсюда многочисленные адаптации, "римейки" старых произведений, их приспособление к культуре современности, что подчас выглядит как пародия и глумление. Отсюда столь любимые постмодернистской эстетикой стилизации под артефакты ушедших эпох» [там же].

Прорывными направлениями технологического развития, радикально меняющими социальный мир, человека и характер его производственной деятельности, являются «3D-печать», «биопечать» и «аддитивное производство, связанные с процессом создания физических и биологических объектов путем послойного нанесения материала. Новая технология в биологии - биопечать органических тканей или 4D-печать - допускает «преобразование созданного объекта с течением времени» [Шваб, с. 167]. Естественно, что именно эта область развития технологий Четвертой промышленной революции порождает масштабные этические проблемы, как из-за слабого прогнозирования последствий, так и из-за «глубинных культурно-исторических особенностей, которые определяют допустимость научных изысканий» [там же, с. 189].

В целом зарождающаяся новая социально-преобразующая деятельность человека описывается и интерпретируется цифровой эконо-

микой, оперирующей чудовищной по объему базой данных, включающей в себя информацию по принципу «все обо всем». Такой сбор информации возможен только при использовании перманентно усложняющихся компьютерных технологий, увеличивающих объемы памяти устройств. «Мир преобразуется с помощью цифровых инструментов, и весь менеджмент по умолчанию становится цифровым управлением» [Цифровизация. Практические рекомендации по переводу бизнеса на цифровые технологии. – М.: Альпина Паблишер, 2019, с.13].

Характеры так называемые постулаты цифровой экономики:

1. будущее не может быть результатом точного анализа, вам придется его придумать [с 55]; «успешная цифровая стратегия требует сочетания дедуктивного анализа и специфических индуктивных рассуждений. Вместе они генерируют творческие озарения, сочетание парадигм мышления «изнутри наружу» и «снаружи внутрь» [с. 55-56];
2. конкурентная эволюция больше не будет линейной – она станет экспоненциальной и прорывной» [с. 56], мы подошли к концу жизненного цикла четкого стратегического планирования;
3. «Для достижения нужных результатов динамичная стратегия цифрового развития должна быть устремлена в будущее». [Бонне Д. и Маулик П. Переосмысление стратегий развития в цифровой экономике. сс.53 - 60 - Цифровизация. Практические рекомендации по переводу бизнеса на цифровые технологии. – М.: Альпина Паблишер, 2019].

Эпоха цифровой экономики, Четвертой промышленной революции сформировала новое мировоззрение со своими оригинальными методами познания, этическими и эстетическими принципами, системой аксиологии, выводящих на первый план проблему ценностей. Отдельные фрагменты такого мировоззрения [см. Лидерство в непредсказуемом мире. Пьер Нантерм, интервью Полу Майклмену. сс. 233-246 - Цифровизация. Практические рекомендации по переводу бизнеса на цифровые технологии. – М.: Альпина Паблишер, 2019] сводятся к следующим положениям. В науке, производстве, маркетинге выбор вектора развития как правило осуществляется в условиях полной неопределенности, значительно усложняющей процесс управления в среде невероятной нестабильности [там же, с. 240].

Объединение современных технологий с разумом и телом чело-

века выявляет целый ряд этических проблем [там же, с. 242] в спектре от абсолютного зла до добра, хотя их ценность для общества в любом случае неизмеримо выше минусов [там же, с. 243], хотя бы в плане улучшения функционирования мозга. Мы свидетели начала новой эпохи, когда требуются специалисты, горящие любопытством и желанием учиться в условиях непредсказуемости, неопределенности и сложности, то есть те, кто готов дисциплинировано управлять хаосом [там же, с. 244].

Общий вывод: «Мы находимся в конце жизненного цикла системы управления, действовавшей в последние 50 лет, и начинаем писать новый свод правил на следующую половину столетия. Не ждите долгосрочной предсказуемости – ее не будет» [там же, с. 246].

Что необходимо предпринять, чтобы сделать будущий мир «этически приемлемым»? Рецептов – множество, но необходимо учитывать главное: «Чтобы сформировать справедливое и инклюзивное будущее, нам придется изменить и менталитет, и общественное устройство» [Шваб К., с. 24] В этой связи важны три неотложные задачи. 1. обеспечить справедливое распределение благ Четвертой промышленной революции. 2. Необходимо контролировать ее негативные последствия и риски. 3. Гарантировать, что она будет разворачиваться в интересах человека и под его контролем.

Существуют четыре принципа, крайне важных для формирования нового образа мыслей. 1. Сами по себе важны системы, а не технологии, необходимо создание новых систем под технологии; 2. Пытаться расширять возможности, а не ограничивать их. «Системы на основе новых технологии должны предоставить людям больше выбора, перспектив, свободы и контроля над собственной жизнью» [там же, с. 27]. 3. «Конструктивное мышление, особенно с применением техники философии гуманистического подхода, а также системное мышление помогут нам понять структуры, управляющие нашим миром, и придумать, как новые технологии могут перевести их в новые конфигурации» [там же, с. 27]. 4. Ценности надо рассматривать как достоинство, а не недостаток: «... в реальности все технологии несут в себе определенные ценности, которые выстраиваются в них с самого появления начальной идеи и зависят от того, как происходит разработ-

ка и внедрение. Нам следует признавать этот принцип и обсуждать эти ценности на всех стадиях инновационного процесса» [там же, с. 27].

Выбор общечеловеческих ценностей в современных условиях «столкновения культур и цивилизаций» задача весьма непростая. «Когда дело касается ценностей, существует большое культурное разнообразие. Но есть и широкий консенсус – между культурами, религиями и философиями – по некоторым общечеловеческим стремлениям:

- Достоинство человека, независимо от расы, пола, происхождения и убеждений.

- Важность общего блага, превосходящая индивидуальные интересы.

- Необходимость разумного управления и заботы не только о нас самих, но и о наших потомках» [там же, с. 50-51].

Получается, с первого взгляда, поразительный результат: позитивное будущее человечества, само его существование зависят не столько от развития науки и технологий, сколько от продуманной идеологии эволюции ценностей, имеющую практическое применение.

Только в этом случае можно будет с уверенностью сказать, что «Новая цивилизация имеет свое специфическое мировоззрение, свои способы контакта со временем, пространством, логикой и причинно-следственными связями, а также собственные принципы управления будущим» [Э. и Х. Тоффлер. Создание новой цивилизации. - Апокалипсис смысла. Сборник работ западных философов XX – XXI веков. Алгоритм, М., 2007, с. 254].

Заключение

Как пишет М. Мартынов, каждая глобальная технология определяют язык, на котором человек мыслит реальность. В XVII веке «мир сравнивали с часами: в нем были физические законы, все шло размеренно, солнце вставало на востоке. К концу XX века универсальной метафорой стал компьютер. Видна культурная узость этого горизонта. В следующем веке у нас будет совершенно новый технологический уклад, мы начнем сравнивать мир с чем-то другим. Поэтому можно сомневаться, является ли вычислительная метафора мира последней, окончательной метафорой, после которой уже ничего не по-

надобится» [Мартынов М. Может ли реальность быть виртуальной - <https://postnauka.ru/longreads/85949> - 09.07.20]. Но путь к этой «метафоре» необходимо должен преодолеть современный этап познания.

Сегодняшние исследования показывают, что дальнейшее развитие познания возможно лишь на междисциплинарной основе и с учетом достижений в области конвергенции наук и нанотехнологий, которые выдвигают целый ряд этических проблем и, по всей видимости, будут влиять на нормы общечеловеческой нравственности. Технологии развития искусственного интеллекта уже сегодня способствуют созданию программ, дополняющих и расширяющих мыслительные процессы человека. Успехи нанотехнологий могут стать прологом к новому этапу эволюции человека, которая, возможно, будет осознанной и направленной, то есть задаваемой самим человеком, преследующим конкретные цели.

Направление конвергенции наук уже сегодня приводит к революционным культурным и социальным метаморфозам, требующим философского осмысления. Так, радикальной ревизии подвергаются традиционные представления о жизни, разуме, человеке, природе, бытие и др. Некогда фундаментальное для классической науки различие между живыми и неживыми системами в контексте «конвергентного» направления познания уже не является столь очевидным. Это различие может вообще потерять свой смысл, поскольку не исключено, что созданные человеком искусственные неживые системы в скором времени смогут овладеть функцией мышления, стать обладателями элементов разума и свободы воли. На этом пути очередной ревизией законно представляется пересмотр представлений о жизни и смерти, новый подход к проблеме бессмертия человека, которая, как будто, технологически находит свое решение посредством реализации сценариев так называемого «цифрового бессмертия» - восстановления живых разумных существ по сохранившейся о них информации.

По сути, мы стоим перед необходимостью воспринимать все близкое и далекое окружение человека в терминах жизни, признать абсолютность жизни, ее атрибутивный для Вселенной характер и ограниченность классического антропологического подхода, поскольку конвергентные технологии открывают пути (как бы фантастич-

но это не звучало) к наделению и представителей животного мира разумом и моралью.

Человек становится центральной фигурой эволюционного процесса (по крайней мере, в солнечной системе) не за счет им самим учрежденного эгоистического антропоцентризма, а в силу своей целенаправленной и, возможно, в будущем осмысленной деятельности, распространяющей границы разума на природную и культурную среды, расширяя, тем самым, собственный ареал (пространство) жизни. В философском плане речь идет о смене мировоззрения – о переходе от антропоцентризма (эгоцентризма) к экоцентризму, сначала в теории, а затем и на практике. Увеличение числа отличающихся друг от друга субъектов общества (люди – животные – машины) могут способствовать как изменению самого общества, так и социальных законов, управляющих им. Вторая – искусственная среда обитания – пространство культуры, сегодня подвергаемое ударам техногенеза, – должна постепенно приобрести способность трансформироваться в среду природную. Человека ожидает интеграция природной и искусственной сред его обитания, а еще раньше – трансформация его телесной и ментальной организации. Человек становится одним из звеньев эволюционного перехода животной жизни на более высокий уровень разума и морали. Постчеловеческие субъекты – прямое следствие разворачивающейся сегодня на наших глазах конвергенции наук и технологий, деятельность которых будет разворачиваться в третьей (после природной и культурной) среде обитания, совмещающей в себе реальность и виртуальность.

Нам предстоит расширить применение в познании аксиологии, организовать ценностное освоение мира таким образом, чтобы в русле естественнонаучного знания постоянно присутствовал гуманитарный фактор, связь с человеком, что позволит более рельефно выделить единство науки и философии, синтез их составных частей посредством ценностного подхода. Поэтому современное познание должно стать интегративным, объединяющим не только науки, но и искусство, мораль, религию и другие формы общественного сознания. Причем подобная интеграция должна объединить в себе многообразие культурных традиций, условно обозначаемых как «восточные» и «западные», но на деле

являющихся гораздо более масштабными феноменами.

В этом органичном объединении можно усмотреть путь становления новой общечеловеческой морали, нравственности, инновационного этико-эстетического мировоззрения.

Литература:

1. Амитаи Э. От империи к сообществу: новый подход к международным отношениям. М., Ладомир, 2004, 384 с.
2. Апокалипсис смысла. Сборник работ западных философов XX – XXI веков. Алгоритм, М., 2007, 272 с., Элвин и Хейди Тоффлер. Создание новой цивилизации.
3. Бахтияров О. Г. Воля над Хаосом. – М.: Издательская группа "Традиция", 2019. – 184 с.
4. Болдуин Р. Великая конвергенция: информационные технологии и новая глобализация. – М.: Издательский дом «Дело»РАНХиС.2018. – 416 с.
5. Бонне Д. и Маулик П. Переосмысление стратегий развития в цифровой экономике. С.53 -60 – Сб.ст: Цифровизация.
6. Виды постпостмодернизма - <https://postnauka.ru/video/96268> - 17.05.20.
7. Дацюк С. Горизонты конструктивизма. Киев – 2010 – 480 с.
8. - <https://ailev.livejournal.com/1427265.html> - 03.06.20
9. Лебедев В.Ю. Эстетика - https://studme.org/121105114968/etika_i_estetika/estetika 2012 - 15.05.20.
10. Мейясу К. После конечности: Эссе о необходимости контингентности/ пер. Л. Медведевой - Екатеринбург; Москва : Кабинетный ученый, 2015. - 196 с.
11. Меморандум: ловушки для Искусственного интеллекта в XXI веке
12. <http://arhidoka.ru/memorandum-lovushki-dlya-iskusstvennogo-intellekta-v-xxi-veke/> - 07.08.20.
13. Нантерм П. Лидерство в непредсказуемом мире, интервью Полу Майклмену. сс. 233- 246.
14. Нравственные ценности: общая характеристика и место в системе духовных ценностей <https://media.ls.urfu.ru/182/1063/2118/> -

13.02.20.

15. Шваб К., Дэвис Н. Технологии Четвертой промышленной революции.- М., Эксмо, 2019. - 320 с.
16. Цифровизация. Практические рекомендации по переводу бизнеса на цифровые технологии. – М.: Альпина Паблишер, 2019. – 252 с.

References:

1. Amitai E. Ot imperii k soobshchestvu: novyy podkhod k mezhdunarodnym otnosheniyam. M Lodomir. 2004. 384 s.
2. Apokalipsis smysla. Sbornik rabot zapadnykh filosofov KhKh – KhKhI vekov. Algoritm. M 2007. 272 s Elvin i Kheydi Toffler. Sozdaniye novoy tsivilizatsii.
3. Bakhtiyarov O. G. Volya nad Khaosom. – М.: Izdatelskaya gruppa "Traditsiya". 2019. – 184 s.
4. Bolduin R. Velikaya konvergentsiya: informatsionnyye tekhnologii i novaya globalizatsiya. – М.: Izdatelskiy dom «Delo»RANKhiS.2018. – 416 s.
5. Bonne D. i Maulik P. Pereosmysleniye strategiy razvitiya v tsifrovoy ekonomike. S.53 -60 – Sb.st: Tsifrovizatsiya.
6. Vidy postpostmodernizma - <https://postnauka.ru/video/96268> - 17.05.20.
7. Datsyuk S. Gorizonty konstruktivizma. Kiyev – 2010 – 480 s. - <https://ailev.livejournal.com/1427265.html> - 03.06.20
8. Lebedev V.Yu. Estetika - https://studme.org/121105114968/etika_i_estetika/estetika 2012 - 15.05.20.
9. Meyyasu K. Posle konechnosti: Esse o neobkhodimosti kontingentnosti/ per. L. Medvedevoy - Ekaterinburg; Moskva : Kabinetnyy uchenyy. 2015. - 196 s.
10. Memorandum: lovushki dlya Iskusstvennogo intellekta v XXI veke <http://arhidoka.ru/memorandum-lovushki-dlya-iskusstvennogo-intellekta-v-xxi-veke/> - 07.08.20.
11. Nanterm P. Liderstvo v nepredskazuyemom mire. intervyyu Polu Mayklmenu. ss. 233- 246.
12. Nравstvennyye tsennosti: obshchaya kharakteristika i mesto v sisteme

dukhovnykh tsennostey <https://media.ls.urfu.ru/182/1063/2118/> - 13.02.20.

13. Shvab K Devis N. Tekhnologii Chetvertoy promyshlennoy revolyutsii.- M Eksmo. 2019. – 320 s.
14. Tsifrovizatsiya. Prakticheskiye rekomendatsii po perevodu biznesa na tsifrovyye tekhnologii. – M.: Alpina Pablsher. 2019. – 252 s.

УДК - 101.1

Джейла Тейяр кызы Ибрагимова

доктор философских наук, профессор кафедры истории Азербайджана
и общественных наук Бакинского Славянского Университета

Азербайджан, г. Баку, AZ-1014, ул. С.Рустама, д. 33

Тел: +994557882507

E-mail: jeylai@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-1032-782X>

АНТИНОМИЯ ТРАГИКОМИЧЕСКОГО В ТВОРЧЕСТВЕ АБДУРРАГИМБЕКА АХВЕРДОВА

Резюме

Цель статьи. На основе анализа антиномий трагикомического в творчестве Абдуллагимбека Ахвердова выявить особенности его сатирических произведений, многофункциональную сущность творчества. Показать, что социальные проблемы занимают главное место в творчестве А. Ахвердова, а его сатира играет важную роль в определении места человека в обществе, общественном начале личности.

Задачами исследования является необходимость охарактеризовать: творчество А.Ахвердова как комплексно отражающее смысловые ценности и антиценности эпохи; стремление писателя-сатирика раскрыть и разоблачить тяжелое положение простого народа; масштабное и одновременно скрупулезное понимание им психологии «высших» и «низших» представителей социальных кругов; на основе вышесказанного, в целом определить значимость Абдуллагимбека Ахвердова в истории и культуре азербайджанского народа.

Методы и методология исследования. Исследование осуществлено структурно-функциональным методом, предусматривающим сочетание формально-логического и эмоционально-образного подходов, в контексте аксиологического и культурологического начал.

Степень исследованности проблемы. Жизнедеятельность А. Ахвердова в различных аспектах – филологическом, искусствоведческом и проч. - исследовалась такими учеными, как Ю. Гусейнов, Э. Заманова, К. Мамедов, Ю. Чеменземинли, Б. Бабаев, Б. Мусаев, Т.

Муталлимов, В. Резникова [1; 2; 3; 4; 5; 6; 7; 8] и мн. др. Одновременно, как представляется, анализ его творческого наследия связан с рядом нерешенных философско-культурологических вопросов, обусловленных феноменом общественной значимости категории комического.

Научная новизна. В исследовании отражены особенности творчества А. Ахвердова, при которых впервые с философско-культурологической точки зрения рассмотрен феномен корреляции смеха и смерти в контексте антиномии трагикомического в его творчестве.

Выводы.

В данной статье мы постарались раскрыть особенности трактовки выдающимся писателем, публицистом и драматургом Абдулрагимбеком Ахвердовым темы трагикомического, характерной для его творчества. С помощью различных форм смеха А. Ахвердов передает мироощущения – собственные и своих героев – доказывая, что только благодаря честной, праведной жизни возможно преодолеть неизбежные тяготы и сомнения и с чистой совестью и светлой душой завершить свой жизненный путь. В противном же случае человека ожидает незавидная участь героев повести «Письма из ада». Смех А. Ахвердова является ярким показателем этой вечной трагикомедии бытия. Тем самым писатель не только характеризует смерть, но и побеждает ее посредством смеха во имя жизни, а его сатира обретает глубинно-философский характер.

Ключевые слова: комическое, трагическое, смех, смерть, народ, справедливость, истина, жизнь.

Ceyla Təyyar qızı İbrahimova

Bakı Slavyan Universitetinin “Azərbaycan tarixi və ictimai elmlər”
kafedrasının professoru, fəlsəfə elmləri doktoru.

Tel.: +994557882507

E-mail: jeylai@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-1032-782X>

ƏBDÜRƏHİMBƏY HAQVERDİYEVİN YARADICILIĞINDA TRAGİKOMEDİYANIN ANTİNOMİYASI

Xülasə

Məqalənin məqsədi - ədibin yaradıcılığında tragikomediya antinomi-yalarının təhlilinə əsaslanaraq, satirik əsərlərinin xüsusiyyətlərini, yaradıcı-lığın çoxfunksiyalı mahiyyətini üzə çıxarmaq olmuşdur. Məqələdə, onun yaradıcılığında sosial problemlərin əsas yeri tutduğu göstərilir və satirasının cəmiyyətdə insanın yerinin müəyyənləşməsində mühüm rol oynadığı bildi-rilir.

Tədqiqatın vəzifələri aşağıdakıları xarakterizə etmək zərurəti meyda-na çıxarmışdır: ədibin dövrünün semantik dəyərlərini və anti-dəyərlərini hərtərəfli əks etdirən yaradıcılığı; satirik yazarın sadə xalqın acınacaqlı və-ziyyətini ortaya qoymaq və ifşa etmək istəyi; "ali" və "aşağı" sosial dairə nümayəndələrinin psixologiyasını dərinlən anlamaq; yuxarıda göstərilənlə-rə əsaslanaraq, ədibin Azərbaycan xalqının tarixində və mədəniyyətində əhəmiyyətini müəyyənləşdirmək.

Tədqiqat metodları və metodologiyası. Tədqiqat, formal-məntiqi və emosional-obrazlı yanaşmaların aksioloji və kulturoloji prinsiplər kontekstində birləşməsinə təmin edən struktur-funksional metodla aparılmışdır.

Problemin araşdırma dərəcəsi. A. Axverdovun həyatı müxtəlif aspeklərdə - filoloji, sənət tarixi və s. - Y. Hüseynov, E. Zamanova, K. Mamedov, Y. Chəmənzəminli, B. Babaev, B. Musaev, T. Mütəllibov, V. Reznikova kimi alimlər tərəfindən tədqiq edilmişdir [1; 2; 3; 4; 5; 6; 7; 8]. Eyni zamanda, görünür ki, onun yaradıcılıq irsinin təhlili komik kateqoriyasının sosial əhəmiyyəti fenomeninin yaratdığı bir sıra həll olunmamış fəlsəfi və mədəni məsələlərlə əlaqələndirilir.

Elmi yenilik. Ədibin yaradıcılığının xüsusiyyətlərini özündə əks etdirən bu araşdırmada ilk dəfə olaraq fəlsəfi-kulturoloji aspektdən onun yaradıcılığının tragikomik antinomiya kontekstində gülüş ilə ölüm arasındakı əlaqə fenomeninə diqqət yetirilir.

Nəticələr. Bu araşdırmada görkəmli yazıçı, publisist və dramaturqun tragikomik mövzunu, əsərinə xas olan səciyyəvi şərhinin xüsusiyyətlərini açmağa çalışdıq. O, müxtəlif gülüş formalarının köməyi ilə özünün və qəhrəmanlarının münasibətini çatdırır və sübut edir ki, yalnız vicdanlı, düzgün bir həyat sayəsində qaçılmaz çətinlikləri və şübhələri aradan qaldırmaq və həyat yolunu aydın vicdan və parlaq bir ruhla başa çatdırmaq mümkündür. Əks təqdirdə, insan "Cəhənnəmdən məktublar" hekayəsinin qəhrəmanlarının xoş olmayan taleyi ilə qarşılaşacaq. Ədibin gülüşü, həyatın bu əbədi tragikomediyasının bariz göstəricisidir. Beləliklə, yazıçı, yalnız ölümü xarakterizə etmir, o, həm də gülüş dolu həyat eşqi ilə ona qalib gəlir. Buna görə də, onun satirası dərin bir fəlsəfi xarakter alır.

Açar sözlər: komik, faciəli, gülüş, ölüm, xalq, ədalət, həqiqət, həyat.

UOT - 101.1

Jeyla İbrahimova

Doctor of Philosophy Sciences,

Professor of the Department of Azerbaijan History and Social Sciences

of Baku Slav University

Tel.: +994557882507

E-mail: jeylai@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-1032-782X>

ANTINOMY OF THE TRAGICOMIC IN THE LITERARY CREATIVITY WORKS OF ABDURRAGIMBEK AKHVERDOV

Abstract

The purpose of the article. Based on the analysis of the antinomies of the tragicomic in creativity of Abdurragimbek Akhverdov, to reveal the features of his satirical works, the multifunctional essence of creativity. To show that social problems occupy a central place in creativity of A. Akh-

verdov, and his satire plays an important role in determining of the place of a person in society, the social principle of personality.

The objectives of the study is the need to characterize: creativity of A. Akhverdov as a complex reflecting the semantic values and antiquial values of the era; the desire of the satirical writer to reveal and expose the plight of the ordinary people; large-scale and at the same time scrupulous understanding of the psychology of “higher” and “lower” representatives of social circles; based on the foregoing, in general, to determine the significance of Abdurragimbek Akhverdov in the history and culture of the Azerbaijani people.

Research methods and methodology. The study was carried out by the structural-functional method, involving a combination of formal-logical and emotional-figurative approaches, in the context of axiological and cultural principles.

The degree of research of the problem. A. Akhverdov's life in various aspects - philological, art history, etc. - researched by such scientists as Y. Huseynov, E. Zamanova, K. Mamedov, Y. Chemenzeminli, B. Babaev, B. Musaev, T. Mutallimov, V. Reznikova [1; 2; 3; 4; 5; 6; 7; 8] and many others. At the same time, it seems that the analysis of his creative heritage is associated with a number of unresolved philosophical and cultural issues caused by the phenomenon of social significance of the comic category.

Scientific novelty. The study reflects the features of A. Akhverdov's creativity, in which for the first time from a philosophical and cultural point of view the phenomenon of correlation of laughter and death in the context of the tragicomic antinomy in his creativity is considered.

Conclusions.

In this article, we tried to reveal the peculiarities of the interpretation by the outstanding writer, publicist and playwright Abdurragimbek Akhverdov of the theme of the tragicomic, characteristic for his creativity. With the help of various forms of laughter, A. Akhverdov conveys the worldviews - his own and those of his heroes - proving that only thanks to an honest, righteous life it is possible to overcome the inevitable burdens and doubts and to complete your life path with a clear conscience and bright soul. Otherwise, a person awaits the unenviable fate of the heroes of

the novel "Letters from Hell." The laughter of A. Akhverdov is a vivid indicator of this eternal tragicomedy of being. Thus, the writer not only characterizes death, but also defeats it through laughter in the name of life, and its satire acquires a deep philosophical character.

Keywords: comic, tragic, laughter, death, people, justice, truth, life.

Введение (постановка проблемы). Стремление к соизмерению, отождествлению комического и трагического, жизни и смерти традиционно для человечества, начиная с самых ранних этапов развития. Взаимое единство смеха-слез издревле характеризует его отношение к отдельным явлениям и к миру в целом, в котором причудливо сочетаются тотальная серьезность с абсурдно игровым, основополагающее, вечное – с мимолетным, незначительным; наглядно представляет генетическую связь «потусторонних явлений» с реальным бытием, противоречиями и контрастами времени. Объяснения данным традициям просты: «смех» и «слезы» — «это метафоры смерти в двух ее фазах, возрождения и умирания, и ничего больше» [Фрейденберг О. Миф и литература древности. Москва, 1978; 87], одновременно смех, как и слезы, символизируют то, что мы называем жизнью.

Комическое оплодотворяется трагическим, но и трагическое питается комическим. В реалиях действительности жизнь и смерть, радость и горе все чаще переплетаются; данный симбиоз фиксирует категория трагикомического. «Смех и слезы - полярные реакции человека на внешний мир. И в то же время между комическим и трагическим существует глубокая диалектическая связь» [Жарягин А. Драма как эстетическая проблема. Москва, 1971; 57].

Трагикомедия - частный случай внутреннего сцепления трагического и комического, где они присутствуют приблизительно в равных долях. Это «смех сквозь слезы» и «слезы сквозь смех». Но и тогда, когда комическое полностью господствует в понимании различных явлений и процессов, оно нередко подкрепляется и дополняется трагическим, что лишний раз доказывает его философско-культурологическую емкость и универсальность.

Произведениям выдающегося азербайджанского писателя и драматурга Абдурагимбека Ахвердова свойственны оппозиции, со-

единяющие серьезное и смешное и характеризующиеся преобладанием позитивного момента в их разрешении. Являясь многообразным, многоцветным отражением действительности, комизм А. Ахвердова «синтезирует», параллельно с сатирой и юмором, иронией и гротеском, фантазией и реальностью, драматические и трагические мотивы и краски.

Гротеск в произведениях А. Ахвердова вскрывает страшную, разрушительную сторону комического. Он служит целям выделения, заострения главных, существенных сторон изображаемого объекта, т.е. способствует рождению в нас чувства негодования, протеста, возмущения объектом. Внутреннее участие с элементами посмеивания в том, что представляется жестоким, страшным, невообразимым, требующим разрешения, ликвидации, пусть даже путем жестокой насмешки, сатиры, исправления - специфика гротеска, при котором чрезмерное комическое преувеличение обнаруживает абсурдные черты, выступает действенным средством комического.

Сочетая гротескные сюжеты с описанием реалий жизни, А. Ахвердов в своих произведениях дает выразительную картину тягот бедняков, морально и физически искаленных нравами эксплуататорского общества, показывает их неудачные попытки выбиться в люди, преодолеть оковы судьбы на фоне расцвета тщеславия, самомнения, корысти власть имущих. Все чаще это проявляется в существенном разном между т.н. внешним и внутренним миром его героев: человеком для себя самого и человеком в глазах других.

Фактор трагикомического как социореальность в произведениях А. Ахвердова

Главный пафос произведений А. Ахвердова состоит в разоблачении зла посредством как отрицательных, так и положительных героев, находящихся в центре социального конфликта. Данный симбиоз, по сути, создает неограниченные возможности для изображения и образного истолкования современного писателю общества. Крайне отзывчивый и чуть ли не сейсмографически чувствительный, страстный и беспощадный, наделенный язвительными сатирой и иронией, тонким юмором, едким сарказмом и испепеляющим гротеском, А. Ахвердов вскрывает и

клеймит противоречия общества; его произведения привержены комическому, они артистичны, стихийны, проникновенны. Обновленные и по-своему трансформированные писателем, различные модификации комического придают его творчеству неповторимое своеобразие и обаяние.

«Новый общественно-исторический климат, брожение умов подсказывали, стимулировали более глубокое художественное проникновение в современность, ее исследование во всей сложности (путем диалектического осмысления!) связей, в сопряжении с историческим прошлым и тенденциями движения в будущее. Образ социальной действительности в период национального пробуждения мог предстать именно в многомерном, «широкоэкранным», эпическом изображении. Новое художественное движение и мировидение, явленное его литературной деятельностью, в своей духовной «радиации» не замкнулась в пределах Азербайджана – он явился одним из видных представителей реалистической литературы и сатирической прозы нового типа» [Гусейнов Ю. Мировоззрение выдающегося молланасреддинца Абдуррагима Авердиева // Гілея: науковий вісник: Збірник наукових праць. Київ, Випуск 126, 2017; 208-209].

Наряду с гротеском, пародия проходит через всю историю мировой культуры, включая азербайджанской, где мы встречаем немало примеров пародийного высмеивания и подражания, например, у А.Ахвердова в "Письмах из ада", где пародийность выступает в разной форме в условной, стилизованной и эстетизированной атмосфере, проявляясь в комическом заострении характеров не только главных, но и второстепенных персонажей. Благодаря этому его произведения выражают и отражают целый комплекс напластований мыслей и чувств, надежд и разочарований, заложенных в метафоричности повествования, волнующего и впечатляющего читателей. К.Мамедов, связывающий сам дух творчества А.Ахвердова с сатирой, юмором, иронией, гротеском, пародией, дает высокую оценку роли метафор, аллегорий, уподоблений и контрастов в художественном языке писателя, также как и других авторов «Молла Насреддина» [Məmmədov K. XIX əsr Azərbaycan şerində satira. Bakı, 1975, 274 s.; 234-262].

Комические конфликты в произведениях А. Ахвердова особенно рельефно выступают на фоне гнетущей обыденности, размеренного и неторопливого быта, непреложности смены циклов и законов (писанных и неписанных) блеклой и непритязательной жизни. В этой связи немалое место в своем творчестве А. Ахвердов уделяет размышлениям об интересах и предпочтениях так называемого «высшего» социального сословия деревни. Несмотря на сумбур и тягостное впечатление от представленных сцен времяпрепровождения такой «интеллигенции», писателю удается очень точно и образно передать особенности жизни своих героев.

Рассказы «На высокой горе», «Очки», «Вечная истина» разоблачают рутину провинциальной жизни, в сгущенных красках показывая праздное времяпрепровождение не только провинциальных жуликов мелкого пошиба, но и «просвещенных типажей». Безысходная скука царит в обществе бездельников, мещан, нахлебников, проводящих время в попойках, разврате. Глубокой ночью они развлекаются тем, что стучатся в двери мирно спящих граждан, поднимают на ноги испуганных людей, чтобы вдоволь посмеяться. Циники и снобы, особо остроумные из них забавляются тем, что, беспощадно издеваясь над людьми, доводят их до умопомешательства и находят в этом извращенное удовольствие.

Есть в русской литературе произведение «Нравы Растеряевой улицы» Г. Успенского. Там выведена галерея «героев», теряющих человеческий облик под влиянием социальных обстоятельств – «больших» и «малых». Они заняты моральным и физическим самоистреблением, дикими «шутками», проделываемыми друг над другом, поступками, подчас, мало подпадающими под категорию логики. У А. Ахвердова существует серия коротких рассказов, где, по сути, без вмешательства авторских рассуждений, показано, как обеспеченные, развращенные обыватели провинциального захолустья потешаются бессмысленными взаимными издевками, жестокими забавами над находящимися ниже их по социальной лестнице людьми. Для таких персонажей семантика, знак, из-за которого наступает смерть человека, важнее его жизни.

Так, когда в начале рассказа «Очки» А. Ахвердова перед именем

Махмуд-бека добавляется эпитет «знаменитый адвокат», читатель готов поверить этому. Когда же после этого следует выражение «был пьяницей и гулякой», отношение к нему начинает резко меняться. Ради глупой шутки Махмуд-бек доводит до безвременной кончины своего друга Ахмед-бека. Мы видим, как разворачивается нелепая выдумка праздного и в общем безобидного человека в злой и жестокий поступок. Герой забывает о своем служебном долге, теряет человечность, и наконец шутка с очками приводит к безумию и смерти его друга. Последний и сам является объектом ироничной критики автора, ибо каждый, кто становится застольным другом Махмуд-бека и ему подобных, одновременно должен обладать специфическими чертами того сословия, к которому они принадлежат. В этом смысле очки, словно, приросли к имени Ахмед-бека, его судьбе, традициям городишки, где он проживает, и затравленный этой «закономерностью», слабый человек меняет свою жизнь, характер, судьбу, утрачивает связь с обществом, сходит с ума и умирает.

Сатира, насыщающая произведение, вытекает из жизненности ситуации: она связана с критикой отрицательных явлений действительности и несет в себе ясный обличительный посыл. Уместно вспомнить мнение Ю. Чеменземинли о прототипе рассказа «Очки»: «Это подлинная история. А тип по имени Махмуд-бек - это адвокат из Шуши Гасанали-бек. Если записать его шутки и анекдоты, то получится объемистая книга» [Чеменземинли Ю. Сочинения (Статьи, очерки и воспоминания). Баку: Элм, 1977, 326 с.; 117]. Герой рассказа «Очки», изображенный А. Ахвердовым, как комический образ, погибает трагически. Писатель, словно, задается вопросом: в чем же мораль данного финала? И отвечает: человек погибает, утрачивая возможность трезво осмысливать критерии жизни и смерти, а еще умение остроумно и иронично воспринимать выпавшие на его долю перипетии судьбы.

Вместе с тем, есть что-то, к чему нельзя относиться со смехом - это страдания человека. Произведения А. Ахвердова учат не только противостоянию злу и мужеству его преодоления, но и благородству, верности, преданности. С этой точки зрения, значительное место в его творчестве занимает женская тема, наполненная горестными раздумьями

ями о роли женщины в мире физического и морального угнетения, и вечными идеалами – добра, любви, равноправия. В необходимости понимания и претворения этих ценностей – главное предназначение женщины.

В творчестве А. Ахвердова демонстрируется бесправное положение женщин, подчеркивается вся обреченность их существования. «Разве, создавая женщину, ты создавал ее скотиной, а не человеком? Разве ты создал женщину для страданий? Господи, до каких пор уста наши будут замкнуты? Когда и мы сможем высказать все, что накопилось в груди, чтобы невысказанные слова не приводили к болезни и хвори? И наступит ли такой день, или не наступит? Ты - женщина, молчи, слушайся мужа: приказывает умереть - умри, жить - живи. Кроме кастрюлек, ни к чему не притрагивайся. Бьют - терпи, бранят - терпи. Боже, ты справедлив, а не жесток. Зачем ты терпишь все то зло, какое причиняют нам, женщинам! Имущество наше принадлежит мужчине, жизнь наша в его руках, власть над нами - его. Открываешь рот, чтобы вымолвить слово, бьют по губам. Ты женщина, молчи! Господи! Если такова была твоя воля, зачем ты дал нам язык, дал нам сердце?!» [Ахвердов Абдурагимбек. Избранное. Москва. Государственное издательство художественной литературы, 1950, 324 с.; 13].

Считая женщину самым угнетенным существом среди угнетенных, А. Ахвердов одним из первых в азербайджанской литературе смело поставил вопрос о необходимости ее раскрепощения. Повесть А. Ахвердова «Шейх Шабан» сыграла исключительную роль в обогащении азербайджанской сатирической прозы XX века новыми формой и содержанием. «Шейх Шабан» - словно, сгусток раздумий и переживаний, далеких от общедоступных пособий, хоть и концентрирующих свое внимание на том, что волнует всех и во все времена. Здесь ставится краеугольная дилемма: человек или «золотой телец» правит миром? Завязка сюжета, по сути, заключается в борьбе - корысти с великодушием, утилитарного с духовным, чести и совести с завистью, злобой и коварством, инерции брэнности с силой духа или, вернее, души.

Повесть раскрывает трогательный образ героини, беззаветно любящей мужа, энергичной, способной, в чем-то даже талантливой и одновременно до бесконечности скромной и добросердечной. Такова

Гюльсум - в своей одинокой самодостаточности нелегкой женской доли подпирающая хрупким, но таким надежным плечом сильного и одновременно столь нуждающегося в ее поддержке Шейха Шабана. Эта простая женщина - одновременно почти святая, любящая и любимая, искренняя и честная, мечтающая, но так и не сумевшая постичь простого женского счастья. Значимость произведения заключается не только в создании обаятельного женского образа, но и в изобличении порочных законов классового общества, калечащего и уродующего личность человека.

Повесть "Шейх Шабан" написана лаконичным языком, в ней четко отражена жизнь небольшого патриархального городка. А. Ахвердову удается умело воссоздать картину быта горожан, раскрыть их характерные особенности. Произведение глубоко поучительно. Его мораль заключается в том, что нельзя жить, не решив для себя главных вопросов: о долге, совести, благородстве, смысле жизни как своего рода стержне становления и развития личности в этом сложном мире. И с данной точки зрения, «Шейх Шабан» раскрывает великий смысл добра и самоотверженности. Несбыточный сказочный сюжет о человеколюбии, которое всегда сильнее и реалистичнее самых великих запретов и преград, или прекрасная быль?

Сложный философско-психологический подтекст произведений А. Ахвердова предполагает вдумчивое их осмысление. В своих произведениях А. Ахвердов выводит читателей, как и самих героев, на судьбоносный уровень понимания того, что в само собой разумеющейся и одновременно столь основополагающей (но для кого-то остающейся непостижимой) морали верности и вечности заложена мудрость простого человеческого счастья. Писатель обращается к своим читателям на пределе искренности образами, строками, посланиями - как в глобальном, общественно-историческом масштабе, так и потаенно-личностном контексте. Его интерес сосредотачивается в первую очередь на судьбах отдельных людей, и мы ощущаем это на примере Шейха Шабана - его восприимчивости и уязвимости перед понятиями «смерть», «боль», «уход родного, близкого человека». Герои произведений А. Ахвердова «Шейх Шабан», «Вечная истина» и др., их мысли и поведение вызывают смех, но от смеха от такой по сути тоскливой и

тягостной жизни у читателей появляется горькое чувство сожаления.

Как известно, трагикомедия как документальный и художественный жанр развивается в переломные исторические эпохи, когда крушение определенного строя жизни, общественных ценностей воспринимается обществом как доказательство невозможности победы идеального, благородного, светлого над мрачной и низменной реальностью. Трагедия А. Ахвердова состояла в том, что тот Азербайджан, над которым он так часто иронизировал, он глубоко любил. Трагикомический конфликт в данном случае основан на несходстве норм исторически сложившегося общественно-политического уклада народа и понимания писателем-патриотом этих норм. А значит, тождество между трагическим и комическим в его произведениях имело началом саму сущность бытия, характеризуя методологию творчества писателя.

Чтобы понимать страдания народные и прославлять мужество народа, надо знать, в чем заключаются его радость и горе. Трагическое и комическое возникают из обостренной жажды идеала, они пронизаны и оплодотворены горячим стремлением к совершенству. А. Ахвердов хорошо понимал, что в жизни современного ему общества немало трагического. Но если, в сущности, само положение народа было глубоко трагичным, то проявлялось оно зачастую в комической форме, с точки зрения самого пристального осмысления и представления.

Трагикомизм в творчестве А. Ахвердова был обусловлен самой жизнью. Наделенный полнотой переживания и ищущий истину, А. Ахвердов ощущал трагикомическую, вплоть до абсурда, ситуацию связи и раскола с миром, пребывающим в состоянии глубокого кризиса, понимая свою принадлежность к этому миру, который в то же время подвергался им глубокому сомнению, осмеянию. Этот смех наводил писателя на грустные размышления о неустроенности жизни своих соотечественников, будил желание помочь им в духовном прозрении, развитии, возможности сбросить с себя тяжкий груз отживших понятий и суеверий.

А. Ахвердов хорошо видел трагикомедию человека в этом мире – человека, который был настолько забит и подавлен, что сам не чувствовал своего положения, жил слепо и глупо, не видя света в жизни, не чувствуя ее наслаждений и радостей, не разбирая комических и

трагических оттенков. Смех А. Ахвердова трагикомичен, в нем наряду с сатирой и юмором, можно отметить боль писателя за своих героев, он символизирует долгие, невеселые раздумья о будущем родины, судьбах всех нас, до поры не осуществленных. Тем самым, трагикомизм А. Ахвердова схватывал «полярные стороны» характеров и сознания его героев в диалектическом единстве. Ф.М. Достоевский писал: « . разве в сатире не должно быть трагизма? Напротив, в подкладке сатиры всегда должна быть трагедия. Трагедия и сатира две сестры и идут рядом, и имя им обеим вместе взятым - правда» [Борщевский С. Щедрин и Достоевский. Москва, 1956; 296].

С этой точки зрения, А. Ахвердов хорошо видел свойственную современной ему жизни внутреннюю противоречивость. Писателю смешны все его герои – наивные, доверчивые, темные, суеверные. Их поступки вызывают смех своей нелепостью. Но А. Ахвердов не только смеется над ними, ему становится жалко людей, обидно за их очевидную приземленность, беспросветную смертность. Творчество А. Ахвердова – своеобразный монолог, печальные интонации которого перемежаются искрометным комизмом. «Читатель смеется над персонажами рассказов «Бомба», «Чтение», «Зубная боль» и др. Но этот вызванный образами смех являет собой, ставший грозным оружием, содержательный смех» [Бабаев Б. Смех и комизм в азербайджанской литературе [\\www.irbis-nbu.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbu/cgiirbis_64.exe?](http://www.irbis-nbu.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbu/cgiirbis_64.exe?), 184-191; 185-186].

Выяснение столь актуальной для творчества А. Ахвердова тесной взаимосвязи комического и трагического позволяет рассматривать данный симбиоз как одно из важнейших, хоть и парадоксальнейших условий познания мира в целом. Речь идет о понимании–отражении бытия, включающего и смех, и слезы, и жизнь, и смерть. Как отмечал Л. Столович, «вопрос о сущности жизни и смерти является глубоко философским. Проблема комического и трагического - эстетический «срез» вопроса о состоянии жизни и смерти» [Столович Л. Философия красоты. Москва: Политиздат, 1978; 42-43].

Сатирическая интенция повести «Письма из ада»

В философско-культурологической мысли синтез смеха и смерти рассматривается не отвлеченно, а в качестве основополагающего

феномена бытия. Их предметом и, что еще важнее, исходным пунктом понимания служит реальная действительность: именно она дает точку опоры для соответствующего понимания действительности, его ценностных ориентиров. Ведь смех и смерть родственны прежде всего своим реализмом (отчасти радикализмом). Очевидна их корреляция в контексте эпистемологии бытия.

В данном утверждении, выдержанном в духе экзистенциализма, по сути, содержится идентификация жизни и смерти. Ж. Деррида писал: "Далеко не будучи какой-то абстрактной негативностью, суверенность - абсолют выставления на кон - должна серьезность смысла заставить предстать в качестве некоторой абстракции, вписанной в ее игру. Смех, конституирующий суверенность в ее отношении к смерти, не является негативностью, как кое-кто сумел сказать. И он смеется над собой, "высший" ("majeur") смех смеется над смехом "низшим" ("mineur") - потому что суверенная операция также нуждается в жизни (той, что спаивает воедино две жизни), чтобы соотноситься с собой в наслаждении самой собой. Следовательно, она должна каким-то образом симулировать абсолютный риск и в то же время высмеивать этот симулякр. В той комедии, которую она таким образом для себя разыгрывает, взрыв смеха оказывается тем смехотворным пустяком, в котором совершенно пропадает всякий смысл. Что смешно, так это подчинение очевидности смысла, силе этого императива: чтобы непременно наличествовал какой-то смысл, чтобы ничто не было окончательно утрачено в смерти, чтобы последняя к тому же принимала значение "абстрактной негативности", чтобы всегда был возможен такой труд, который, откладывая наслаждение, наделяет выставление на кон смыслом, серьезностью и истиной" [Деррида Ж. От экономии ограниченной к всеобщей экономии - <http://philosophy.allru.net/perv178.html>].

К драматическим реалиям царящего общества А. Ахвердов относится как к фарсу и гротеску и отражает их в своих произведениях. Ведь если комическое устраняет безобидным образом и величие, и достоинство – особенно тогда, когда они исполнены дерзости и неуместны, устраняя их тем, что помещает нас на твердую почву реальности, то гротеск... выбивает почву из-под ног. Таковы «Письма из ада» - наиболее яркое гротескно заостренное произведение

А. Ахвердова, где краски сгущены до предела, а мрачный и потусторонний, inferнальный фон оттеняет и дополняет сарказм автора, комизм представленных им образов.

«Ко мне приближался какой-то худой мужчина высокого роста; на длинной тонкой шее торчала похожая на тыкву огромная голова с орлиным носом и козлиной бородой. Его грудь украшал знак «Льва и солнца».

- Послушай, что ты тут делаешь? - спросил я.

- После смерти меня сразу назначили привратником ада, - отвечал он» [Ахвердов Абдурегимбек. Избранное. Москва. Государственное издательство художественной литературы, 1950; 118].

У А. Ахвердова тема смерти и ада носит откровенно трагикомический характер. Ставшая своего рода художественным первообразом «мистифицированной иронии» в творчестве писателя, повесть «Письма из Ада» А. Ахвердова занимает особое место в прозе писателя, ее inferнальный оттенок служит верным фоном для изображения тяжелых условий жизни азербайджанского народа в ту эпоху, когда феодально-патриархальные устои были еще очень сильны. В «Письмах из ада» А. Ахвердов умело использует гротескное преувеличение при описании сцен из жизни и быта своих героев. Здесь есть главы, целиком посвященные теме крестьянской жизни, есть главы, где картины деревенской жизни являются частью общей панорамы событий и вторгаются в ткань повествования в виде отдельных эпизодов, иногда в виде крайне резких и откровенных обличений, носящих общественно-исторический характер. Как и во всех остальных своих произведениях, в «Письмах из ада» А. Ахвердов методом смеха в первую очередь обращается к простому народу с тем, чтобы открыть ему глаза на тяжелую жизнь, равносильную смерти.

Где существует стихия как субъект, там непременно присутствует дополнительный акт смерти и осмеяния, не выходящий за пределы конкретного субъекта. «.Сущность смешного остается во все века одинаковой, идет ли речь о «гротескном» (в бахтинском понимании) образе тела и его отправлениях, поэзии английского нонсенса, «надгробном» юморе, или же о гоголевском смехе, прорывающемся сквозь невидимые миру слезы» [Квинтэссенция: Философский альма-

нах. Москва: Политиздат, 1990; 348]. Как писал М. Бахтин, «во всех приведенных случаях веселой смерти смех дан в тоне, в стиле, в форме изображения смерти. Но в пределе ряда смерти смех вступает и в непосредственное предметное и словесное соседство со смертью» [Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. Москва: Художественная литература, 1975; 347].

Очевидно, что смех и смерть - это два полюса человеческих переживаний, которые, несмотря на различие эмоциональных оттенков, служат одной и той же цели - очищению духа. Представляется, что именно фактор смеха «жизни после смерти» - вопрос этого фактора - сделал знаменитое произведение А. Ахвердова бессмертным. Подобный смех символизирует даже не ужас перед смертью, а страх перед жизнью, свидетельствующий о разрушении мира понятий и вещей. По Н. Бердяеву, «в комическом речь идет не о страхе смерти, а о страхе жизни» [Бердяев Н. Судьба России. Москва, 1990; 55]. Темный и забытый человек издревле настолько привык к страху смерти, что в те редкие минуты, когда этот страх внезапно рассеивается, происходит вспышка энергии - и он смеется. Но противопоставлять смерть смеху - значит ничего в нем не понять. Ведь именно смех знаменует извечное безобразие и трагическую нелепость мира. Смехо-смерть – это помощь незнающему прийти к истине.

Синтез «смеха-смерти» всегда противоречил идеалу вечной гармонии, самому распространенному среди людей, потому что он есть как бы первичное знание о самом времени, или, точнее, напоминание о нем. «Если мы действительно хотим открыть истинную природу... жизни после смерти, нам необходимо перестать воспринимать все так серьезно, - постулирует Р. Моуди. - Пытаемся ли мы больше узнать о Боге, о политике, экономике, стремимся ли мы больше узнать о чем-либо – именно наше буквальное восприятие затрудняет познание. Привязанность к буквальному значению, т.е. упорное стремление воспринимать вещи столь серьезно, что совершенно не остается места для открытия, и непоколебимая убежденность, что Истина, Вся Истина, Ничего, Кроме Истины, должна быть заключена – и есть заключена – в самих словах, понятых буквально, полностью затемняет это значение» [Моуди Р. Последний смех. Москва: София, 2003; 117-118].

Смех вызывает столкновение ничтожного и серьезного, страшного, и это предполагает смех в качестве целого особого мира. Смешно обрываются представления о смерти, ведь смех служит свободе, которую отрицает смерть. При этом единство смеха-смерти разрастается в монументальное полотно, дающее реалистическое отражение социально многообразного и разноречивого мира. Речь касается такого монолита, где нельзя четко выделить ни то, что мы называем «светом», ни то, что обозначается «тьмой». Это лишний раз доказывает, что понятия "жизнь" и "смерть" условны. Обширный круг данных вопросов охвачен А. Ахвердовым в «Письмах из ада», где «этим путем автор знакомит своих читателей с реальными картинами быта и нравами, господствовавшими в провинциальных городках того времени», - подчеркивает Б. Мусаев [Мусаев Б. Азербайджанская литература XX века. Баку: Мутарджим, 1997; 54-55]. В нескольких строках от автора, написанных к своему сочинению, А. Ахвердов истолковывает свое понятие ада как «сборища отрицательных типов».

«Это произведение, названное мною «Письма из ада», является продолжением цикла рассказов «Мои олени» и посвящено изображению отрицательных типов и осмеянию суеверия и предрассудков... Цель настоящего произведения - показать, насколько крепкие корни пустило суеверие в невежественных слоях азербайджанского народа... Я нашел необходимым поговорить здесь и о распространенных среди темного народа предрассудках, о вере в могущество пиров, об обращении укушенных бешеной собакой к помощи хромым сеидов и т.д. Разумеется, и самый ад - выдумка. Но в этой книге под ним подразумевается собрание отрицательных типов» [Ахвердов Абдурагимбек. Избранное. Москва. Государственное издательство художественной литературы, 1950; 91].

Посредством противоречий и диссонансов раскрывают сатира и юмор многокрасочность путешествия главного героя. «Открываются «Письма из ада» эпически-сказочным зачином, после которого ведется рассказ героя о путешествии в город Шушу к Мирза-Гошунали, - пишет А.Шариф. - ...В этой первой части, носящей характер путевого очерка, наблюдательный путешественник описывает свои встречи в пути, передает подслушанные разговоры, приводит свои беседы со случайными

попутчиками, исподволь бросая замечания о скверных дорогах, грязных столовых, неблагоустроенных гостиницах...» [там же; 14].

Даже рисуя ужасы ада, автор позволяет своему герою шутить. Он пишет: "С запада вздымалось чудовищное пламя, освещавшее все вокруг. Я пошел в ту сторону. Пройдя некоторое расстояние, я почувствовал жар адского огня. Но что самое удивительное, - на меня пахнуло запахом плова. И я решил, что многие обитатели ада были любителями этого блюда" [там же; 118]. В остроумной, оригинальной манере автор описывает нисхождение в ад Хортдана, пользуясь случаем, чтобы подвергнуть критике представления о рае, аде и вообще загробной жизни. Перед нами, безусловно, шутки довольно мрачные – нечто, походящее на современный «черный юмор». Но очевидно и то, что А. Ахвердов оценивает подобным образом ужасы ада в связи с отрицательным отношением к его обитателям – уже состоявшимся и тем, кто рано или поздно туда попадет. Как отмечал М. Бахтин, «смерть здесь не разрывает непрерывного ряда борющейся человеческой жизни, она дана как момент в ней, она не нарушает логики этой (телесной) жизни, сделана из того же теста, что и сама жизнь» [Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. Москва: Художественная литература, 1975; 344].

А. Ахвердов имеет неограниченное право едко высмеивать своих героев, искусно превращая мертвых в живых и живых в мертвых. При этом понятия «смех» и «смерть» все чаще предстают не в традиционном понимании, а в форме метафор, находящихся в причинно-следственном соотношении масштабно укрупненного гротеска. Писателем найден свой, совершенно особый тон повествования, где как в гремучей смеси, находим мы сарказм и иронию, юмор и остроумие, выражающие упрек живым, допустившим наличие всех тех пороков, о которых поведал герой повести в своих письмах о мертвых. Курьезные истории, анекдотичные ситуации в его произведении позволяют находить нужный ключ к выявлению противоречий действительности, выходу на основополагающие вопросы бытия.

Смех в данном случае - не простое высмеивание присущих умершим поступков и пороков, припоминание как минимум неприглядных ситуаций из их земной биографии. С одной стороны, он -

метафора жизни, с другой, - вспомогательное средство для преодоления преграды между миром живых и миром мертвых с целью исправления общества, их породившего. Мир мертвых таким образом пересекается с миром живых. Здесь нет ни цинизма, ни бессердечья, ведь смерть - естественное продолжение жизни, поэтому вполне уместным в ней выглядит подобное соседство трагического и комического. Отсюда вытекает конечное обоснование смеха и смерти в понимании А. Ахвердова: по существу, их коррелятивизм – это источник, а не область знания, во многом производящее «новое знание». Нелепость одного и нелепость другого миров приобретают схожие черты. Для А. Ахвердова едины оба мира: мир реальный и мир нереальный как мир осмеиваемых им душ и мир еще не раскаявшихся грешников.

В «Письмах из ада» нелепый, «кромешный мир» превращается в действительный, реальный, близкий, а мир знакомый оборачивается чуждым, несущим смерть. Несовместимость разнородных элементов усиливает комизм ситуации и им же снимается. Ведь оба мира – смеха и смерти - не просто противостоят друг другу, они враждебны, но при этом одинаково действительны. И тогда рассуждения о жизни после смерти в контексте смеха становятся вполне естественными и даже необходимыми. Ведь причудливость и прихотливость близки как понятию «смеха», так и «смерти», это в любом случае игра со смыслом с тем лишь отличием, что в определенных случаях игра имеет своей целью разрушение этого смысла, его дематериализацию, либо обнаружение того, что за обыгрываемым смыслом... вообще ничего нет.

Изображая отрицательные черты своих героев, А. Ахвердов обращается к пародии и гротеску, но от того, что весь материал глубоко реалистичен и отношение автора к нему четко и ясно, преувеличение воспринимается как жизненное правдоподобие. «Письма из ада» носят трагикомический характер, ведь и смех над отрицательными героями, и смерть отрицательных героев – наказание за их жизненные провинности. Смех во всех случаях – хорошее противоядие для тех, кто ведет несправедную жизнь, которая складывается из стремления превосходства одного человека над другими и извращенного чувства удовольствия, проявляющегося в созерцании чьих-то бедствий и несчастий.

Для А. Ахвердова ад является тем фоном, на котором ему весьма

удобно показывать язвы и пороки насквозь прогнившего общества. Он свидетельствует о том, что человек не должен страшиться испытаний, включая смерть, подчиняясь велению судьбы. Но когда он предает свое общество, свой народ, его идеалы и интересы, рождается страх перед смертью, приводящей человека в ад. Такова диалектика бытия. «Весь ад переполнен представителями господствовавших тогда в Азербайджане эксплуататорских классов, и нет в аду ни одного человека из трудящихся, из крестьян, из рабочих. Особенную ценность «Письмам из ада» придает то, что многое в них взято из фактов действительной жизни или из имеющихся духовных и религиозных книг», - пишет А. Шариф [Ахвердов Абдурагимбек. Избранное. Москва. Государственное издательство художественной литературы, 1950; 28].

Очевидно, что вечное двуединство смеха–смерти несет в себе воспитательную функцию, отрезвляя человечество, заставляя его взглянуть на себя с призм «кривого зеркала», деформированного, но и предельно конкретного. Это знание необходимо, его надо поддерживать, чтобы не утонуть в мире реальных превращений. Парадокс смеха состоит в том, что он всегда отрицает во имя утверждения. «Смех утверждает жизнь, выступая против всего того, что ей мешает, что отжило. В этом смысле смех выступает как союзник смерти, сопровождая устранение того, о чем говорят: «туда ему и дорога»... Смех - одно из самых сильных орудий против всего, что отжило и еще держится, Бог знает на чем, важной развалиной, мешая расти свежей жизни и пугая слабых» [Герцен А. О литературе. Москва, 1962; 367]. Не все вымышленное вымыслено, а реальное реально, с этим связана, по сути, сама природа смеха. В повести «Письма из ада», сюжетно выстроенной в фантастическо-романтическом ключе, наряду с символикой и условностью, немало чисто реалистических моментов, отмеченных чертами комизма. По мнению А. Мирахмедова, данное произведение, несмотря на кажущийся уход от мира реальных социальных забот в мир потустороннего воображения, характеризует остроумный «злободневный сюжет».

Повесть «Письма из ада» посвящена тщетности и бренности жизни и невозвратности смерти. Смысл фантазии автора заключается в том, чтобы с ее помощью попытаться понять и раскрыть социологи-

ческие и нравственные послы времени, когда за образами персонажей «Писем из ада» – за «видимым смехом» мы различаем «неведаные миру слезы», как говорил Н. Гоголь. Таким образом, А. Ахвердов дает классическое обобщение трагедии обывательского общества в среде обыденности и фатальной серости. Мы ощущаем это в реалиях вымышленного мира, но при осознании этого, становится... смешно.

Богатая галерея отрицательных образов развернута А. Ахвердовым в описании мифического ада, на фоне которого автор рисует целую галерею грешников. Колоритное, гротескное, наглядное описание этих образов характеризует антипатии А. Ахвердова, в творчестве которого портреты играют предпочтительную роль. «По мере моего приближения жара все усиливалась, - признается главный герой. - Я почувствовал, что дальше идти не в силах, и остановился... Я увидел чудовищного дракона длиною в семьдесят тысяч фарсангов и шириною в семь тысяч; у него было семьдесят тысяч пастей, столько же носов, глаз и ушей. Из всех отверстий гигантского гада столбом валило пламя» [Ахвердов Абдурагимбек. Избранное. Москва. Государственное издательство художественной литературы, 1950; 118].

Считая умение создавать портреты главным достоинством творческого кредо писателя, Т. Муталлимов отмечал: «В «Письмах из ада» мы встречаемся с созданными таким образом сатирическими образами. Почти во всех сатирических портретах в той или иной ситуации чувствуется отрицательное, а иногда и ироническое отношение писателя к образу. Вернее, в таких случаях портрет превращается в выгодное средство изобличения» [Муталлимов Т. Литературные заботы. Баку: Yaziçi, 1981; 34].

«Письма из ада» — это ироничный взгляд на историю человеческих заблуждений... Действие разворачивается в чистилище, куда и прибывают почившие в бозе карабахцы. Здесь же вертится Иблис, без участия которого не прошло ни одно из нравственных падений подсудимых. Иблис-искуситель, Иблис-щеголь! Он с бесцеремонным изыществом вторгается в ежедневную жизнь людей, провоцируя на предательство, возвращая алчность, зависть, злобу, порок. Следствие - нравственные падения... Ему не чужды и человеческие слабости, поэтому он не отказывает себе в удовольствии, устраивая разборки в чи-

стилище, пропустить армуд (грушевидный стаканчик для чая) - другой чаю мэхмери (крепкий чай)! Это бодрит и добавляет удовольствия к происходящему!» [Резникова В. Дружить домами - это здорово! \\\ журнал «Иные берега», № 4 (40) 2015].

Используя картины мифического ада, автор выводит целую галерею взятых из жизни портретов предателей, доносчиков, убийц, крохоборов, обманщиков, эгоистов, плутов, угнетателей, которые подвергаются в загробной жизни заслуженным наказаниям. Обитатели ада, представленные А. Ахвердовым, патологически отвратительны. Они так же, как и другие центральные образы этого произведения, выступают как знаки, символы, вобравшие в себя все самое страшное и низменное, на что способен человек. Чиновники, всю жизнь на земле занимавшиеся подлогом, продажные дипломаты, вероломные беки, в компании с царскими полицейскими угнетавшие народ, алчные купцы, за гроши продававшие и честь, и совесть, «духовники»-ханжи, творившие под личиной святости всевозможные беззакония. Гротескные образы обуреваемы маниакальной ненавистью ко всему живому и отличаются предельным его отрицанием. Об этом свидетельствуют их воспоминания о своих грехах. Символично и то, что обитатели ада, разоблачая себя, сознавая свои ошибки, сваливают все на Иблиса:

«- Не будь тебя, я не убил бы брата и не увел бы его жены: это ты меня подбил!

- Живи я хоть сто лет, ни за что не брал бы взятку и не продавал бы родины. Во всем виноват ты!

- Не ты ли подстрекнул меня повенчать восьмилетнюю дочь Казим-киши, пометив в записи, что ей четырнадцать лет! Бедная девочка умерла сейчас же после свадьбы.

- Не ты ли всегда нашептывал нам, что чем темнее и невежественнее народ, тем лучше для нас!

- Разве я не знал, что Аллах наказывает тех, кто присваивает имущество сирот?! опекая, я обобрал до нитки трех сирот и оставил их на голой земле» [Ахвердов Абдурагимбек. Избранное. Москва. Государственное издательство художественной литературы, 1950; 131-132].

«Вот такой диалог происходил между Иблисом и обитателями ада. Все они признают свои грехи. Но все равно они не считают себя

виноватыми. Виноватым в их представлении оказывается Иблис. Они не хотят признаться, что именно из-за своей алчности, бесчеловечности, жестокости и попали в ад. Только после того, как они испытывают на себе божью кару, претерпевают муки ада, они начинают раскаиваться» [Мусаев Б. Азербайджанская литература XX века. Баку: Мутарджим, 1997; 55]. А. Ахвердов в «Письмах из ада» представляет образы, в которых, как в отдельном экземпляре, сконцентрирована вся суть симбиоза смеха-смерти. Он шутит и дает юмористическое освещение самым, казалось бы, мрачным эпизодам. Так как «настоящая жизнь, жизнь всякой души человеческой и даже звериной в глубине трагична и многопланна» [Журнал «Русская мысль». Москва, 1968]. В этом случае антимир ада хоть и смешон, но в определенном смысле слова объясним - его герои и жертвы, и порождение этого мира: каждый беззащитен перед искушением Иблиса, олицетворяющего «смехо-смерть».

Вспоминаются слова Искендера из комедии Джалила Мамедкулизаде «Мертвецы»: «Спите, спите, мертвецы. Это одна из кровавых страниц вашей истории» [Дж. Мамедкулизаде (Молла Насреддин). Избранные произведения. Баку: Издательство Академии наук Азербайджанской ССР, 1950; 308]. Но если у Дж. Мамедкулизаде в «Мертвецах» смех Искендера лишь для сильных: он подстегивает, самолюбиво задевает, выправляет к лучшему «живых» героев, когда пассивность всего темного и невежественного противопоставлена пассивности просвещенного, образованного - и в этом суть трагедии Искендера, то у А. Ахвердова в «Письмах из ада» смех над героями носит некий заурядный, тривиальный характер (сообразно с типажам, к которым он обращен). Он преследует цель показать неодолимость воздействия мертвых душ на жизнь общества, их породившего и воспитавшего.

А. Ахвердов не приемлет данной последовательности в ее inferнальной закономерности. Рассказанная им в остро сатирическом ключе история о «жизненных преимуществах» «адских людей» - тому наглядное подтверждение. «Гротескный образ характеризует явление в состоянии его изменения, незавершенной еще метаморфозы, в стадии смерти и рождения, роста и становления», - писал М. Бахтин [Бахтин М. Литературно-критические статьи. Москва, 1986; 316-317].

Смех над мертвецами – словно увиденная тень души, при этом стабильность мира теней и душ ставится под сомнение. В «Письмах из ада» мы сталкиваемся с ситуацией, когда в мире «веселого мракобесия» люди легко осмеивают жизнь, которой не дорожат и даже, подчас, не ощущают в полной мере. Лишенный опоры для оценок индивид с интересом принимает любые крайности бытия, обращая и смех, и смерть в обыкновенное «развлечение». Ведь содеянное неоднократно зло притупляет чувство самосохранения, лишает объективного миропонимания, остроя действительный мир, превращая его в разноликий пестрый балаган.

Провожая «в царство теней все отжившее» (М. Салтыков-Щедрин), и не просто отжившее, но опровергнувшее самое себя, беспощадно осмеивая его, духовно «пристыжая» и обличая, А. Ахвердов тем самым защищает все положительное, заслужившее быть живым. Персонажи знаменитых «Писем из ада» – это тени мертвых душ, но источник света – в душе автора, осмеивающего видимый театр теней. Лиц нет, есть маски, процесс рождения-смерти, комедии-трагедии, смеха-слез. Активная сторона – антимир, и во главе его – всеобъемлющие сатира и юмор. В этом случае Жан-Поль писал: "Юмор нисходит в ад, чтобы вознестись на небеса ." [Жан-Поль. Приготовительная школа эстетики. Москва: Искусство, 1981; 153].

Рождение-смерть, смерть-рождение – определяющие моменты жизни, об этом говорил Гете в «Фаусте» и Гусейн Джавид в «Иблисе». «Наряду со стремлением к идеалу, характерной особенностью мировосприятия Джавида как романтического художника, является ирония, которая наиболее остро проявилась в его драме «Иблис». Его «Дьявол» – символ иронического отношения художника к миру, подвергающего ироническому осмеянию духовное уродство в человеке и человеческих отношениях», – пишет Э. Заманова [Заманова Э. Эстетическая мысль в Азербайджане в XIX – начале XX веках. Баку: Текнур, 2011; 232].

Обратившись к «Письмам из ада» А. Ахвердова, отметим, что ироничная игра ситуации – вовсе не цель писателя. В пародийный и иронический контекст повествования словно врываются серьезные размышления А. Ахвердова о сути человеческой жизни, ее двойственной природе, подтверждающие тезис Гете о гибели человека, продав-

шего душу дьяволу. И тогда вся сложность мира, запутанность, мучительность противоречий, кипение страстей и разума, идейная тупиковость философии жизни-смерти, психологическая глубина и одержимость, самокритичность, вплоть до самоотрицания ищущей мысли, - вся эта немислимая разнородность сосредоточивается вокруг единого нравственного центра: борьбы добра и зла.

Мир невозможен в результате союза человека с Иблисом, при котором бессмертье заключается в торжестве алчности, злобы и корысти. Продажа души Иблису неизбежно приводит к краху, ибо является тем самым пароксизмом смерти, против которого иллюзорно направлен альянс между сатаной и человеком. Циничная ухмылка Мефистофеля скрывает тоску по идеалам. Сатана не перестает мечтать о потерянном рае. Сказка перерастает в притчу. Как в жизни, так и на сцене преодолеть ад и перейти в рай одним и тем же героям невозможно. «Ад беспощаден. Он не прощает даже малости. Потому, что космический закон неумолим. У него нельзя вымолить ни отсрочки наказания, ни поблажки. Его нельзя подкупить и нельзя растрогать, рассказав душераздирающую историю о собственных несчастьях. Провидение предлагает множество жизненных путей. Но человек сам выбирает, каким путем ему идти. Ошибка выбора - это его проблема» [Резникова В. Дружить домами - это здорово! \ \ журнал «Иные берега», № 4 (40) 2015].

Личность в психологическом отношении всегда незавершена. Она не есть только сумма прошлых и настоящих поступков, действий и отношений, она всегда в той или иной форме ориентирована в будущее через развертывание и поиск смысла настоящего; поэтому человеческая жизнь всегда есть некая тайна, интенция и возможность. Смерть, согласно данному подходу, никогда не является в жизни окончательной, как не окончательна и сама жизнь. На этом фоне сила смеха в том, что он оповещает и упрощает мир будущего. Смех - словно знак будущего, слишком уж он несоразмерен с обычными душевными движениями. Реалистически относясь к смеху смерти, человек все чаще отдает предпочтение смеху жизни как потребности развития и самосовершенствования. Но смех, как аналог жизни - это и постепенное приближение смерти. Тем самым смех представляет собой средство защиты жизни от страха смерти.

И как это ни покажется парадоксальным, но о смерти все чаще говорит не трагедия, а комедия. Трагедия принимает страдания как должное, а комедия не мирится с ними, пытается преодолеть их, при этом доказывая смертность живущего и торжествующего в мире зла. В этой связи Ю. Боров называл пессимизм виновником разрушения комедии и ее превращения в «атрагедию», поскольку пессимизм рождает ужасное, а не трагическое. Как пишет Ю. Боров, «сатира доказывает смертность живущего и торжествующего зла, а трагическое утверждает бессмертие даже погибающего героя» [Боров Ю. Эстетика. Москва: Высшая школа, 2002; 67].

Многие переначивают этот принцип, утверждая, что поскольку комедия отличается от трагедии тем, что трагедия завершается смертью, комедия доказывает, что смерть, как кульминация трагедии, имеет счастливый исход, а значит хотя жизнь – это трагедия, все же смерть – комедия. «Человек проводит в этом мире две с половиной минуты: одну в смехе, другую в слезах, и полминуты в любви, ибо на середине смерть его застигает» [Жан-Поль. Приготовительная школа эстетики. Москва: Искусство, 1981; 97-98]. На призрачной дистанции между истиной (идеями) и очевидностью (миром вещей, теней и мнений) и существует смех, который помогает оторвать взгляд от игры теней, царства тьмы. «Веселье - не физическое, а мистическое явление и может быть глубоким, как горе . Шутка способна потрясти свод небес», - писал Г. Честертон [Честертон Г. Чарльз Диккенс. Москва: Радуга, 1982; 25].

Во всех своих произведениях А. Ахвердов выдвигает вопросы, имеющие прямое отношение к проблеме назначения и смысла бытия, влияния общества, времени на личностные качества человека, его душевный мир, отношение к миру человечества и человеческого. И подобная позиция писателя является не столько социально-исторической и одновременно экзистенциально-психологической установкой, сколько методологической, философско-культурологической концепцией. Согласно ей, не только уродливое становится смешным, но и страшное, роковое, неизбежное, но осмеянное приобретает всепобеждающие оттенки комизма.

По мнению А. Ахвердова, нельзя жить, не решив для себя осно-

вополагающие вопросы: о Боге и дьяволе, о бренности и бессмертии, о свободе и судьбе. При этом философскую категорию комического необходимо рассматривать в методологическом ракурсе с точки зрения таких парадигматических категорий, как жизнь и смерть, вымысел и реальность, мгновение и вечность, в качестве критерия исходных понятий о добре и зле. Следовательно, сама диалектика данных антиномий заключает в себе характерный атрибут – комическое, смех - как показатель неоднозначности развития всего сущего, детерминированного многообразием действительности; фактор диспозиции отдельного индивида и всего человечества к осмыслению противоречий и конфликтов бытия.

Выводы. В данной статье мы постарались раскрыть особенности трактовки выдающимся писателем, публицистом и драматургом Абдуррагимбеком Ахвердовым темы трагикомического, характерной для его творчества. С помощью различных форм смеха А.Ахвердов передает мироощущения – собственные и своих героев – доказывая, что только благодаря честной, праведной жизни возможно преодолеть неизбежные тяготы и сомнения и с чистой совестью и светлой душой завершить свой жизненный путь. В противном же случае человека ожидает незавидная участь героев повести «Письма из ада». Смех А. Ахвердова является ярким показателем этой вечной трагикомедии бытия. Тем самым писатель не только характеризует смерть, но и побеждает ее посредством смеха во имя жизни, а его сатира обретает глубоко-философский характер.

Литература

1. Гусейнов Ю. Мироззрение выдающегося молланасреддинца Абдуррагима Авердиева // Гілея: науковий вісник: Збірник наукових праць. Київ, Випуск 126, 2017, 207-210 с.с.
2. Заманова Э. Эстетическая мысль в Азербайджане в XIX – начале XX веках. Баку: Текнур, 2011, 256 с.
3. Мəmmədov K. XIX əsr Azərbaycan şerində satira. Bakı, 1975, 274 s.
4. Чепенземинли Ю. Сочинения (Статьи, очерки и воспоминания). Баку: Элм, 1977, 326 с.
5. Бабаев Б. Смех и комизм в азербайджанской литературе

\\www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?, 184-191с.

6. Мусаев Б. Азербайджанская литература XX века. Баку: Мутарджим, 1997, 112 с.
7. Муталлимов Т. Литературные заботы. Баку: Yaziçi, 1981, 125 с.
8. Резникова В. Дружить домами - это здорово! \\ журнал «Иные берега», № 4 (40) 2015, 65-67 с.с.
9. Герцен А. О литературе. Москва, 1962, 474 с.
10. Ахвердов Абдурагимбек. Избранное. Москва. Государственное издательство художественной литературы, 1950, 324 с.
11. Борщевский С. Щедрин и Достоевский. Москва: Гослитиздат, 1956, 392 с.
12. Квинтэссенция: Философский альманах. Москва: Политиздат, 1990, 447 с.
13. Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. Москва: Художественная литература, 1975, 504 с.
14. Дж. Мамедкули-заде (Молла Насреддин). Избранные произведения. Баку: Издательство Академии наук Азербайджанской ССР, 1950, 340 с.
15. Журнал «Русская мысль». Москва, 1968.
16. Бахтин М. Литературно-критические статьи. Москва, 1986, 543 с.
17. Жан-Поль. Приготовительная школа эстетики. Москва: Искусство, 1981, 448 с.
18. Честертон Г. Чарльз Диккенс. Москва: Радуга, 1982, 204 с.
19. Боров Ю. Эстетика. Москва: Высшая школа, 2002, 511 с.
20. Фрейденберг О. Миф и литература древности. Москва: Наука, 1978, 605 с.
21. Столович Л. Философия красоты. Москва: Политиздат, 1978, 118 с.
22. Карягин А. Драма как эстетическая проблема. Москва, 1971, 227 с.
23. Бердяев Н. Судьба России. Москва, 1990, 256 с.
24. Моуди Р. Последний смех. Москва: София, 2003, 352 с.
25. Деррида Ж. От экономии ограниченной к всеобщей экономии - <http://philosophy.allru.net/perv178.html>.

References

1. Guseynov Yu. Mirovozzrenie vidajushegosja mollanasreddinca Abdurragima Averdieva\| Gileja: naukovij visnik: Zbirnik naukovich prac. Kiiv, Vipusk 126, 2017, 207-210 s.s.
2. Zamanova E. Esteticheskaja misl v Azerbajjane v XIX –nachale XX vekah. Baku: Teknur, 2011, 256 s.
3. Məmmədov K. XIX esr Azerbajjan sherinde satira. Baki, 1975, 274 s.
4. Chemenzemlini Y. Sochineniya (Statyi, ocherki i vospominaniya). Baku: Elm, 1977, 326 s.
5. Babayev B. Smech I komizm v azerbayjanskoi literature \|www.irbis-nbu.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbu/cgiirbis_64.exe?, 184-191s.
6. Musaev B. Azerbayjanskaya literatura XX veka. Baku: Mutardjim, 1997, 112 s.
7. Mutallimov T. Literaturniye zaboti. Baku: Yazıçı, 1981, 125 s.
8. Reznikova V. Druzhit domami - eto zdorovo! \| jurnal “Inie berega”, № 4 (40) 2015, 65-67 s.s.
9. Gercen A. O Literature. Moskva, 1962, 474 s.
10. Akhverdov Abdurragimbek. Izbrannoe. Moskva. Gosudarstvennoye izdatelstvo chudozhestvennoy literaturi, 1950, 324 s.
11. Borshevskiy S. Shedrin i Dostoevskiy. Moskva, 1956, 392 s.
12. Kvintessenciya: Filosofskiy almanach. Moskva. Politizdat, 1990, 447 s.
13. Bachtin M. Voprosi literaturi i estetiki. Issledovaniya raznich let. Moskva: Chudozhestvennaya literatura, 1975, 504 s.
14. J. Mamedkuli-zade (Molla Nasreddin). Izbrannie proizvedeniya. Baku: Izdatelstvo Akademii nauk Azerbayjanskoy SSR, 1950, 340 s.
15. Zhurnal “Russkaya misl”. Moskva, 1968.
16. Bachtin M. Literaturno-kriticheskie statyi. Moskva, 1986, 543.
17. Zhan-Pol. Prigotovitel'naya shkola estetiki. Moskva: Iskusstvo, 1981, 448 s.
18. Chesterton G. Charlz Dikkens. Moskva: Raduga, 1982, 204 s.
19. Borev Y. Estetika. Moskva: Visshaya shkola, 2002, 511 s.
20. Freydenberg O. Mif i literatura drevnosti. Moskva, 1978, 605 s.
21. Stolovich L. Filosofiya krasoti. Moskva: Politizdat, 118 s.
22. Karyagin A. Drama kak esteticheskaja problema. Moskva, 1971, 227 s.
23. Berdyayev N. Sudba Rosiji. Moskva, 1990, 256 s.
24. Moudi R. Posledniy smech. Moskva: Sofiya, 2003, 352 s.
25. Derrida J. Ot ekonomiyi ogranichennoy k vseobshei ekonomiyi-
<http://philosophy.allru.net/perv178.html>.

Севи́ль Маммед Таги кызы Фархадова
доктор искусствоведения, профессор,
зав. отделом «Мугамоведения»,
Института архитектуры и искусства НАНА.
Азербайджан, г.Баку, AZ1001, ул. Низами 66, кв.67
050 – 313-83 -46 (м.), 598-03-54 (д.):
E-mail: sevil.farhadova@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2358-3574>

ВЕЧНАЯ МУЗЫКА ВСЕЛЕННОЙ: ОРГАН И МУГАМ

Резюме

Цель статьи. Целью ставится прослеживание особенности и взаимосвязи разнополюсных и разнородных явлений культуры, таких как орган и мугам. Обоснование возможности и целесообразности подобного сопоставления методом погружения в ключевой вопрос, связанный с сутью альтернативного рассудочному – интуитивного духовного мышления. В избранном ракурсе внимание концентрируется на феноменальности раннего способа познания – озарения, составляющего сущностную сторону творческого постижения закона Мироздания и Гармонии. Осуществляется попытка сличения различных эпохальных достижений мировой культуры, таких как орган и музыка И.С.Баха с научными прозрениями средневековых мыслителей, отраженных в трактатах о музыке, основывающихся на едином концептуальном ядре, выраженном геометрией и числом.

Методы и методология исследования. В качестве методологического «ключа» рассматривается концепция сознания, которая в авторской версии трактуется как взаимодействия двух полюсов мышления – внутреннего (континуальная духовно процессуальная сторона) и внешнего (дискретная, материализовано выраженная сторона). Занимаемая позиция делает возможным применение как индуктивного, так и дедуктивного методов исследования.

Степень исследования проблемы. Затрагиваемая тема в различ-

ных аспектах освещалась в музыковедческих, а также в философских культурологических трудах. Однако в заявленном ракурсе она исследуется впервые.

Научная новизна. Выдвигаемые положения о скрытых возможностях человеческого сознания, связанного с процессом внутреннего развития–роста, составляющие отличие восточного мышления, делают возможным освещение особенностей пространственно–временных связей в европейской (христианской) и неевропейской (преимущественно мусульманской) музыкальной практике, одновременно открывают новые перспективы для составления целостной, полномасштабной картины мировой культуры, как единого организма, пребывающего в вечном движении-становлении.

Выводы.

На данном этапе развития науки становится очевидным целесообразность, более того, необходимость проведения исследований с учетом изменившегося мировосприятия, которое в значительной степени сочетается с представлениями восточных мыслителей-энциклопедистов, постигавших мир на стыке иррационального и рационального миров.

Ключевые слова: мугам, духовность, музыка, орган, внутреннее-внешнее, познание-озарение.

Sevil Məmməd Tağı qızı Fərhadova
sənətsünaslıq elmləri doktoru, professor,
AMEA-nın Memarlıq və İncəsənət İnstitutunun
“Muğamsünaslıq” şöbəsinin müdiri
Azərbaycan, Bakı şəh., AZ1001, Nizami küç. 66,mən.67
+9945031383 46 (m.), +994125980354 (ev):
E-mail: sevil.farhadova@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2358-3574>

KAINATIN ƏBƏDİ MUSIQISI: ORQAN VƏ MUĞAM

Xülasə

Məqalənin məqsədi - orqan və muğam kimi müxtəlif mənşəli və müxtəlif qütblü mədəni hadisələrin xüsusiyyətlərini və qarşılıqlı əlaqələrini izləməkdən, rəşional-intuitiv mənəvi təfəkkürə alternativ mahiyyəti ilə əlaqəli əsas məsələdə dalma metodu ilə belə bir müqayisənin mümkünlüyünün və məqsəduyğunluğunun əsaslandırılmasından ibarətdir. Seçilmiş perspektivdə diqqət, Kainat və Harmoniya qanununun yaradıcılıqla başa düşülməsinin vacib tərəfi olan ilkin idrak metodunun – heyrətlənmənin fenomenliyinə yönəlmişdir. İ.S. Baxın orqanı və musiqisi kimi dünya mədəniyyətinin müxtəlif epoxal nailiyyətləri, orta əsr mütəfəkkirlərinin həndəsə və rəqəmlə ifadə olunan vahid konseptual nüvəyə əsaslanan musiqi haqqında traktatlarında əks olunan elmi fikirləri ilə müqayisə etməyə çalışılır.

Tədqiqat metodları və metodologiyası. Şüur konsepsiyası müəllif versiyasında iki düşüncə qütbünün - daxili (davamlı mənəvi prosedur tərəfi) və xarici (diskret, maddi tərəf) qarşılıqlı əlaqəsi kimi şərh olunan metodoloji bir "açar" olaraq qəbul edilir. Alınan mövqe həm induktiv, həm də deduktiv tədqiqat metodlarından istifadə etməyə imkan verir.

Problemin araşdırılması dərəcəsi. Müxtəlif aspektlərdə toxunduğu mövzu, fəlsəfi mədəniyyət araşdırmalarında olduğu kimi musiqişünaslıqda da işıqlandırıldı. Ancaq ifadə edilən perspektivdə ilk dəfə araşdırılır.

Elmi yenilik. Şərq təfəkkürü arasındakı fərqi təşkil edən daxili inkişaf-böyümə prosesi ilə əlaqəli insan şüurunun gizli imkanları haqqında irəli

sürülən təkliflər, Avropa (xristian) və qeyri-Avropa (əsasən müsəlman) musiqi praktikasında məkan-zaman münasibətlərinin xüsusiyyətlərini vurğulamağa imkan verir, eyni zamanda, əbədi hərəkət və təşəkküldə vahid bir orqanizm kimi dünya mədəniyyətinin tam miqyaslı bir mənzərəsini tam təşkil etmək üçün yeni perspektivlər açır.

Nəticələr. Elmin inkişafının bu mərhələsində məqsədəuyğunluq ortaya çıxır, üstəlik dünyanı irrasional və rasional aləmlərin qovşağında dərk edən şərq ensiklopedik mütəfəkkirlərinin fikirləri ilə birləşdirilmiş dünyanın dəyişmiş qavrayışını nəzərə alaraq araşdırmaya ehtiyac var.

Açar sözlər: muğam, mənəviyyat, musiqi, orqan, daxili-xarici, idrak-heyrət.

UDC - 78.01

Sevil Farhadova

Doctor of Arts, Professor,

Head of the Department of "Mugham Studies",

Institute of Architecture and Art of ANAS.

AZ1001, Azerbaijan, Baku, St. Nizami 66, flat 67

050 - 313-83-46 (mobil), 598-03-54 (home);

E-mail: sevil.farhadova@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2358-3574>

ETERNAL MUSIC OF THE UNIVERSE PIPE ORGAN AND MUGHAM

Abstract

The purpose of the article. The purpose is to identify peculiarities and interrelations of multipolar and dissimilar phenomena such as pipe organ and mugham; substantiate possibility and expediency of such a comparison by the method of immersion in the key issue related to the essence of intuitive spiritual reasoning as an alternative to rational one. From the chosen perspective, attention is focused on the phenomenality of the early method of obtaining knowledge – insight which is essential side of creative comprehension of the law of Universe and Harmony. An attempt is made to

collate different epochal achievements of world culture, such as pipe organ and Johann Sebastian Bach's music, with scientific insights of medieval thinkers which were reflected in the tractates on music based on a single conceptual kernel expressed in geometry and number.

Research methods and methodology. As a methodological "key", the conception of consciousness is viewed – it is considered by the author as an interaction of two thinking poles – internal (continual spiritually processual side) and external (discrete, expressed in materialized form side). The position assumed by the author gives a possibility to use both inductive and deductive methods of research.

The degree of research of the problem. The topic in question was highlighted in musicological, as well as philosophical, culturological works in different aspects. However, for the first time it is studied from the perspective stated.

Scientific novelty. Erected propositions concerning latent opportunities of human consciousness related to the process of inner development-growth which is a distinguishing feature of Oriental thinking, has made it possible to elucidate peculiarities of spatial-temporal connections in European (Christian) and non-European (mainly Muslim) musical practice, and at the same time open new prospects for the creation of an integral, full-scale picture of the world culture as a single organism being in perpetual motion-formation.

Conclusions

At this stage of scientific development, becomes evident the expediency, and what is more the necessity to conduct research taking into consideration changed worldview which to a large extent is associated with ideas of Oriental thinkers-encyclopedists who comprehended the world on the interfaces between irrational and rational worlds.

Keywords: mugham, spirituality, music, pipe organ, internal-external, cognition-insight.

Введение

Жизнь органа исчисляется столетиями. Рассуждать об инструменте, имеющем многовековую историю, – задача непростая. В настоящей статье она усложнена попыткой увязать ее с сущностной сторо-

ной мугама - как явления восточной культуры. Возможность и перспективность подобного совмещения объясняется тем, что в обоих случаях цепь относимых к различным историческим пластам вопросов замыкается на таинстве музыки, на постижении наиболее значимой для настоящего времени ее духовной сути.

Вспомним, что именно неземная духовная сила звучания органа – прежде и ныне самого масштабного в мире инструмента - стала причиной введения его в католический и протестантский церковный обиход и именно в органной музыке воплотились гениальные прозрения немецкого композитора XVII в. Иогана Себастьяна Баха, творческие устремления которого имели одну единственную цель – единение с Творцом. Вот почему музыка И.С.Баха, по мнению баховеда А. Швейцера, была органной даже тогда, когда она не писалась для органа, так как масштабным, «органным» было обращенное к Всевышнему и Вселенной само мышление композитора. Спецификой музыкального языка гениального композитора, доносимого грандиозным звучанием органа, совершался акт веры - протестантский ритуал духовного возвышения – единения.

Акт веры – возвышение-единение, как известно, составляет сущностную сторону мугама и аналогичных древнейших явлений восточной культуры. Но в отличие от религиозного церковного ритуала мугам изначально был духовным поиском Знания. Иными словами акт веры был актом посвящения в истинное Знание - Знание от Бога. Именно поиск Света Истины, акт озаренности Истиной, сопряженный со сложнейшим внутренним процессом трансформации в «квант» всеобщего космического духовного процесса имеет прямое отношение к глубинной сокровенной сути музыки. В этом видится причина сложного отношения к музыке исламской и некоторых других религий. Сказанное объясняет и временную, связанную с внутренним движением – преображением, природу музыки, которая в восточных практиках наиболее значима. В христианской протестантской канонической религиозной практике, проповедующей библейские истины, наиболее весомой представляется пространственная сторона, дающая визуальное представление о масштабности, величии и мощи совершаемого

Творцом созидательного акта. Не удивительно, что статус органа определяется как храмовый инструмент, выразительность и чистота звучания которого зависит от акустики храмового пространства, связанной, в свою очередь, с его архитектурными особенностями. В свете отмеченного, примечательно и то, что пространственное органное музыкальное мышление И.С.Баха, выполняющее проповедническую функцию, даже при наличии ощутимого эмоционального воздействия, объявляется объективным, в отличии от субъективного вагнеровского творчества. В научных источниках отмечается математический склад ума, архитектурное чутье композитора, которое проявляется не только в музыкальных произведениях, но и в его письмах и стихах. «Гармония целого – вот что так непосредственно поражает нас в его вещах; в эту гармонию словно само собою включается живое, поразительно богатое разнообразие деталей. Музыка Баха – совершенная готика музыкального искусства» - пишет А.Швейцер. [1,154]. Гармония целостного - в органном звучании - воспринимается как возведенный языком музыки «живой монумент» мировому Творческому созиданию. Как величественный «монумент» звучит в органном исполнении токката ре минор, во вступительной части которой узнается фрагмент - «цитата» из азербайджанского мугама «Баяты шираз».

Вспомним, что Гармония миротворчества составляет суть восточных духовных поисков и свершений. Но в отличии от баховского и упоминаемого вагнеровского мышления они лишены как объективности, так и субъективности. Восточная практика это – не мысль о невидимом идеальном мире, это сам идеальный мир. В духовном поиске реалии не отражаются и не переживаются - они проживаются, потому что целью поиска является не нечто отдельно взятое (культурное событие, произведение, или эпоха и пр.), а мыслительный волновой процесс. Восточная парадигма познания выражена соотношением внутреннее-внешнее, с преобладающей ролью внутреннего фактора, выводящего сознание в запредельный космический мир.

Мугам как познавательный акт прежде всего представляет интерес в научном плане - как альтернативный трансперсональный способ познания и претворения мировых Законов, изначально выраженных концептуальностью геометрии и числа. Ведь, если глубже вникнуть в

суть вопроса, окажется, что именно восточная духовная концептуальность, основанная на геометрии, пропорции и числе - лежит в основе явлений, жизнь которых исчисляется тысячелетиями. Сказанное относится в полной мере к освещаемой теме - инструменту органу, о котором А.Ф.Лосев писал: ««Генетический код» первого органа оказался настолько сильным, что при смене картины мира в историческом времени, инструмент сравнительно быстро принимал адекватную ей форму (иногда причудливую как в Византии в виде «деревьев или «львов»»). Поэтому философию органостроения в эпоху античности есть все основания назвать космологической» [2].

Творческий процесс - озарение - точка схождения иррационального и рационального полюсов познания. В этом заключается уникальность музыки, содержащей в себе несочетаемое – явленное и неявленное, конкретное и неконкретное, статику и динамику, духовное и эмоциональное начала, взаимодействующие в едином пространстве ритмо-звука. Любые культурные проявления, являющиеся плодами творческого духовного, поиска, представляют собой зашифрованную структурой и содержанием текста систему символов – кодов, интуитивно распознаваемых генетической памятью. Музыка, содержащая в себе такие соответствующие действительному становящемуся миру качества как – пластика звуковой волны, процессуальность, ритмически организованное пространство времени – является живой, а потому наиболее оптимальной практикой проявления сверхмощного генезиса мировой многовековой культуры в целом, азербайджанской культуры в частности.

Принцип духовного возвышения составляет сущностную сторону средневековых научных трактатов о музыке, где таинство музыки постигается как непосредственно содержанием текста, так и, одновременно, структурированием процесса духовного возвышения. Методом контрастного сопоставления, вкрапливания в текст ритмо-смысловых единиц, добавляющих «градусы» внутреннему поиску, сопряжения их в целостность создается определенный настрой, соответствующий той или иной фазе умственного роста. Иначе говоря, в трактатах музыка как процесс познается самой процессуальностью музыки – становлением. Причем наиболее значимой для проникнутости смыслом излага-

емого оказывается именно структурирующая текст процессуальная сторона познания. Внешнее словесное содержание трактатов выполняет вспомогательную роль, духовно сонастраивая познающего на главное событие, связанное с динамикой движения - роста, составляющей сущностную, невидимую сторону восприятия текста. Учитывая, что становление - неотъемлемое свойство музыкальной процессуальности, то дошедшие до нас трактаты можно считать не только вербальным, но и музыкальным текстом. Сам трактат - это внутренне воспринимаемая музыка. Роль музыкального фактора, связанного с духовным настроением, значительно весомее. Не конкретностью понимаемого текста, а динамикой внутреннего движения - роста постигались смыслы многослойного содержания трактатов. В свете отмеченного уместно напомнить аналогичное соотношение "внутреннее - внешнее" («batın-zahir») с перевесом "внутреннего" фактора в ранее рассматриваемых явлениях традиционной культуры Азербайджана. Из чего напрашивается вывод о реализации как в художественном, так и научном наследии единых для творчества в целом принципов погружения в мысль, при взаимодействии внутреннего и внешнего полюсов мышления, обуславливающим динамику возвышения - роста в поиске и постижении Истины. С этой точки зрения научные трактаты, как и другие виды немеркнувшего наследия прошлого являются различными формами совершаемого творческого акта возвышения-озарения (в рамках исламской мистико-аскетической теории именуемого «тасаввуф»), изначально называемого мугамом.

Ценность и уникальность культуры Азербайджана состоит в том, что сознанием народа, веками вынашивающего мугамную мысль, генетически унаследована та «пружина», действием которой осуществляется прорыв в космический планетарный мир. Космос издавна доступен человеку духом устремленному к Свету Истины. Из драматургии трансформации в пик напряжения в свое «не я» - «звук-луч» - выкристаллизовалась со временем система мугамного кодового языка. Свето-лучевые знаками и символами соткан язык азербайджанской традиционной культуры.

Теория современной науки подводит человечество к новому мировосприятию, которое в значительной степени сочетается с представ-

лениями восточных мистиков. В этом отношении симптоматична мысль о том, что: «Наука и мистицизм являются двумя дополняющими друг друга сторонами человеческого познания рационального и интуитивного. Один подход не может быть заменен другим, каждый из них имеет уникальную ценность, каждый дополняет другой, обеспечивая, тем самым, новое более адекватное мировосприятие. Науке не нужен мистицизм, мистицизму не нужна наука, но людям необходимо и то, и другое» [3]. Современная наука указывает на необходимость нового подхода к действительности, в основу которой будет положено всеобъемлющее единство Вселенной. Ключевую роль в решении поставленного вопроса может сыграть глубинное постижение таинства музыки.

Литература:

1. Швейцер А. Иоган Себастьян Бах. Москва, 1965.
2. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения, гл.1 Основные принципы URL:<<http://www.philosophy.ru/library/losef/renaesth/oz.htm>>
3. Гришина О.В. Квантовая теория и восточная философия о принципиальном единстве Вселенной. Международный научный журнал «Инновационная наука» №6 /2015, 10-13.

References:

1. Shveytser A. Iogan Sebastian Bakh. Moskva. 1965.
2. Losev A.F. Estetika Vozrozhdeniya. gl.1 Osnovnyye printsipy URL: URL:<<http://www.philosophy.ru/library/losef/renaesth/oz.htm>>
3. Grishina O.V. Kvantovaya teoriya i vostochnaya filosofiya o printsipialnom edinstve Vselennoy. Mezhdunarodnyy nauchnyy zhurnal «Innovatsionnaya nauka» №6 /2015. 10-13.

Севи́ль Маммед Таги кызы Фархадова
доктор искусствоведения, профессор,
зав. отделом «Мугамоведения»,
Института архитектуры и искусства НАНА.
Азербайджан, г.Баку, ул. Низами 66, кв.67
050 – 313-83 -46 (м.), 598-03-54 (д.):
E-mail: sevil.farhadova@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2358-3574>

КОНЦЕПТУАЛЬНОСТЬ ТВОРЧЕСКОГО ВОЗВЫШЕНИЯ-ОЗАРЕНИЯ НА ЯЗЫКЕ МУГАМ-ДАСТГЯХА

Резюме

Цель статьи. Попытка научно-логического обоснования природы мугама, его сути путём прояснения особенности раннего, альтернативного рассудочному – внутреннего духовного постижения законов Мироздания и Гармонии, в результате озаренности знанием. Специально подчеркивается, что первосмысл слов МУ ГАМ и МУЗЫКА далеко не ограничивается рамками искусства, так как их зарождение относится к древнейшим пластам культуры, не располагающей дифференцированными сферами знания, создаваемой целостным мировосприятием. Также акцентируется мысль о том, что из практики структурирования мыслительного процесса в кругах становления, то есть в музыкальных кругах, выносилось представление о мировой Гармонии.

Событийная сторона процессуальности духовного познания – прорыв в запредельность – составляет суть слова-кода «МУ ГАМ». Свои этнические версии это слово-код порождает, преобразовавшись в традицию.

Методы и методология исследования. Исследование осуществлялось с учетом восточного целостного мировоззрения, выраженного формулой «батин-захир» (внутреннее - внешнее) при преобладании внутреннего полюса мышления. На основе предложенной в качестве методологического «ключа» концепции сознания используется аналитический, преимущественно дедуктивный метод освещения проблемы.

Степень исследования проблемы. При все возрастающем интересе научной общественности к проблеме мугама, освещаемого с музыковедческих, философских, филологических, математических и др. позиций, основополагающий вопрос касающийся мугама как альтернативного типа мышления оставался открытым. В изучении проблемы не учитывалась необходимость целостного холистического подхода, отражающего раннее мировоззрение.

Научная новизна. Высказывается предположение о единственно возможном источнике «всякого рода знаний» - мыслительном процессе с основополагающей ролью духовного поиска - роста до творческого прорыва и озаренности знанием. Познание – озарение, совершаемое в результате внутренней включенности в процесс духовного поиска – роста, является константой для всего исторического измерения. Указывается на то, что при однозначном преобладании внешнего фактора теряется ощущение необходимого для гармоничного развития социума соответствия уровня духовного роста уровню транслируемой Мысли.

Выводы. Верность занимаемой исследовательской позиции подтверждается тем, что становятся разрешаемыми многие вопросы, ранее не поддающиеся объяснению сугубо в рамках одной, в частности, музыковедческой специальности. Особо подчеркивается, что перво-смысл слов МУ ГАМ и МУЗЫКА далеко не ограничивается рамками искусства, так как их зарождение относится к древнейшим пластам культуры не располагающей дифференцированными сферами знания, создаваемой целостным мировосприятием. Акцентируется мысль о том, что из практики структурирования мыслительного процесса в кругах становления, то есть в музыкальных кругах, выносилось представление о мировой Гармонии.

В итоге впервые формулируются духовная сущность творческого процесса познания – озарения и дается вытекающая из нее дефиниция мугам-дастгяха как феномена культуры.

Ключевые слова: музыка, концептуальность, гармония, духовный поиск, единение-озарение.

Sevil Məmməd Tağı qızı Fərhadova
sənətsünaslıq elmləri doktoru, professor,
AMEA-nın Memarlıq və İncəsənət İnstitutunun
"Muğamşünaslıq" şöbəsinin müdiri
Azərbaycan, Bakı şəh., Nizami küç. 66,mən.67
+9945031383 46 (m.), +994125980354 (ev):
E-mail: sevil.farhadova@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2358-3574>

YARADICI YÜKSƏLMƏ-NURLANMA KONSEPTUALLIĞI MUĞAM-DƏSTGAHIN DİLİ İLƏ

Xülasə.

Məqalənin məqsədi. Muğam probleminin araşdırılması xüsusunda təqdim olunan yanaşmanın əsas fərqli cəhəti varlığın qanunlarının rəşional qavrayışı alternativinin – erkən batini ruhi dərkin mahiyyəti və xüsusiyyətinin aydınlaşdırılmasına cəhd edilməsindən ibarətdir. Xüsusi olaraq vurğulanır ki, MUĞAM və MUSIQİ sözlərinin ilkin, əzəli mənası sənət çərçivəsi ilə məhdudlaşmır, çünki onların yaranması, mənşəyi differensiasiya olunmuş bilik sahələrinə malik olmayan, bütöv bir dünyaduyumu, dünyaqavrayışı əsasında yaradılmış ən qədim mədəniyyət laylarına aiddir. "Hər cür bilik"lərin yeganə mümkün mənbəyinin yaradıcı sıçrayış və biliklə nurlanmanı ehtiva edən ruhi axtarışın-kamilləşmənin əsas rol oynadığı təfəkkür prosesinin olduğu haqda fərziyyə irəli sürülür.

Tədqiqatın metodlar və metodologiyası. Tədqiqat xolistik metoddan istifadə edilərək, təfəkkürün daxili qütbünün üstünlük təşkil etdiyi "batini - zahiri" (daxili - xarici) düsturu ilə ifadə olunan Şərq vahid (bütöv) dünyagörüşü nəzərə alınaraq həyata keçirilib. Problemi araşdırmaq üçün metodoloji "açar" kimi təklif olunan şüur konsepsiyası əsasında analitik, əsasən, deduktiv metod tətbiq edilib.

Problemin işlənmə dərəcəsi. Elmi ictimaiyyətin musiqişünaslıq, fəlsəfi, filoloji, sənətsünaslıq, riyazi və digər mövqələrdən işıqlandırılan muğam probleminə marağının artdığı halda alternativ düşüncə növü kimi muğamın mahiyyətinə aid əsas məsələ tədqiq olunmamış qalırdı.

Elmi yenilik. Təfəkkür prosesinin təşəkkül dairələrində, yəni musiqi dairələrində strukturlaşdırılması təcrübəsindən bir nəticə olaraq dünya Harmoniyası haqda təsəvvürün çıxarıldığı barədə fikir ön plana çəkilir. Ruhi idrakin prosessuallığının hadisəvi tərəfi – transsendentallığa çıxış – MUĞAM söz-kodunun mahiyyətini təşkil edir. Bir ənənəyə çevrilərək bu söz-kod özünün etnik versiyalarını yaradır.

Ruhi axtarış-kamilləşmə prosesində daxilən ehtiva olunma nəticəsində gerçəkləşdirilən idrak-nurllanma bütün tarixi ölçü üzrə sabitdir. Xarici amilin birmənalı üstünlüyü şəraitində ruhi, mənəvi inkişaf, kamillik səviyyəsinin translyasiya edilən Fikir, İdeya səviyyəsinə müvafiqliyinin cəmiyyətin harmonik inkişafı üçün zəruri olduğu duyulmur.

Nəticələr. Tutduğumuz tədqiqat mövqeyinin düzgün olduğu onunla təsdiqlənir ki, əvvəllər sırf musiqişünaslıq ixtisası çərçivəsində öz izahını tapmayan bir çox məsələlərin həlli bu baxımdan mümkün olur. Nəticədə ilk dəfə olaraq yaradıcılıq idrak-nurlanma prosesinin ruhi, mənəvi mahiyyəti müəyyən edilir və bir mədəniyyət fenomeni kimi muğam-dəstgahın bundan irəli gələn tərfi verilir.

Açar sözlər: musiqi, konseptuallıq, ahəngdarlıq, ruhi axtarış, birləşmə - nurlanma.

Sevil Farhadova

Doctor of Arts, Professor,
Head of the Department of "Mugham Studies",
Institute of Architecture and Art of ANAS.
Azerbaijan, Baku, St. Nizami 66, flat 67
050 - 313-83-46 (mobil), 598-03-54 (home);
E-mail: sevil.farhadova@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2358-3574>

**THE CONCEPTUALITY OF CREATIVE
RISE-INSULATION IN THE LANGUAGE OF
MUGAM-DASTGYAH**

Abstract

The purpose of the article is an attempt of scientific-logical substantiation of the nature of mugham, its essence by means of clarifying peculiarities of early, alternative to rational - inner spiritual comprehension of the laws of Harmony and the Universe as a result of dawning by knowledge. It is specially emphasized that the first meanings of "MUGHAM" and "MUSIC" are not limited only in the framework of art, because their origin belongs to the oldest layers of culture, which did not differentiate spheres of knowledge, and was created by a holistic worldview. Also, the idea is accentuated that understanding of World Harmony arose from the practice of structuring of thinking process in the circles of formation, i.e. in musical circles.

Breakthrough into the transcendence, the event-related side of the spiritual knowledge process is the essence of the word-code "MUGHAM".

Methods and methodology of the study. The study was carried out taking into consideration Oriental holistic worldview, expressed by the formula "batin-zahir" (inner- outer) with the predominance of inner pole of thinking. On the basis of the consciousness conception proposed as a methodological "key" analytical, mainly deductive method is used to highlight the problems.

The degree of research of the problem. Despite increasing interest of

the scientific community in the problem of mugham, elucidated from musical, philosophical, physiological, mathematical and other positions, the essential question related to mugham as an alternative type of thinking remains open. While studying the problem the necessity of a holistic approach reflecting the early worldview is not taken into account.

Scientific novelty. It is suggested that there is the only possible source of "all kinds of knowledge" - thinking process with the fundamental role of spiritual search-growth to creative breakthrough and dawning by knowledge. Cognition-insight accomplished as a result of internal involvement in the process of spiritual search-growth, is a constant for the entire historical dimension. It is noted that with the unambiguous predominance of the external factor, the feeling of the necessary for the harmonious development of society the correspondence of the level of spiritual growth to the level of the transmitted Thought is lost.

Conclusions

The correctness of the research position is confirmed by the fact that many previously inexplicable questions become solvable within the framework of the musicological specialty. It is specially emphasized that the first meanings of "MUGHAM" and "MUSIC" are not limited only in the framework of art, because their origin belongs to the oldest layers of culture, which did not differentiate spheres of knowledge, and was created by a holistic worldview. The idea is accentuated that understanding of World Harmony arose from the practice of structuring of thinking process in the circles of formation, i.e. in musical circles.

Keywords: music, conceptuality, harmony, spiritual search, integrity-insight.

Обозначенный в заглавии ракурс исследования проблемы мугама значим не только и не столько для его развития как вида искусства. В контексте настоящего времени проблема мугама перестает быть «частной» задачей отдельной области знания. Острота ее определяется гораздо более масштабными процессами, как и в раннем прошлом ставящими сегодня во главу угла вопрос жизни и смерти.

Цель нарастающих в мире конфликтных ситуаций, противосто-

яний настоятельно диктует осмысление универсального Закона Миропорядка и Гармонии, то есть глубинной сути общечеловеческого духовного истока, каковым является МУГАМ и МУЗЫКА в целом. Сложность, а порой непреодолимость преград, выстроенных дифференцированным узко «специализированным» подходом к изучению проблемы преодолевается на данном этапе развития научной мысли востребованностью междисциплинарных исследований. С занятой позиции проблема мугама разрастается до предмета и объекта комплексных системных научных поисков, что открывает новые рубежи для ее полномасштабного освещения, затрагивающего глобальные аспекты, прежде всего, проблему мироустройства и уяснения места и функции человека в планетарном мире.

Развитие мысли в направлении сближения научной и художественных сфер знания (одновременно иррационального и рационального полюсов) – делают очевидным напряженный процесс кристаллизации области, главной задачей которой будет поиск универсального ключа к пониманию универсальной Идеи. Знаменательность этого процесса видится в том, что он абсолютно идентичен по своим параметрам (соотношение внутреннее -внешнее), по траектории движения мысли описывающей круг - аналогичному процессу, совершаемому отдельной личностью в акте творческого познания-озарения. В поисках ответа на главный вопрос, касающийся целостного видения картины мира, весь спектр вопросов, как и в далеком прошлом, так или иначе, замыкается на концептуальной константе, каковой является пребывающее в едином духовном процессе сознание творчески мыслящего человека. Постигание Смысла на высоком гребне духовного поиска-роста - составляет событийную сторону любого познавательного акта. Динамика становления-роста до кульминационной фазы – прорыва в запредельность, с последующим спадом определяет и сущностную сторону музыки как явления духовного. Объединяющий сферы научного и художественного познания процесс духовного возвышения-роста составляет суть творчества в целом. Даже после дифференциации и конкретизации в понятиях «художественное», «научное» или «музыкальное» - творческое созидание в целом, как восхождение к высотам знания, всегда оставалось единым мыслительным процессом,

одной стороной обращенным в себя, другой - вне себя. Предназначение внутреннего интуитивного мышления (правополушарная функция) на тончайшем вибрационном уровне воспринимать и проявлять смыслы изначально заданного семантического поля, духовно включаясь в ритм мыслительного процесса (континуальное постоянство). Задача внешнего полюса мышления (левополушарная функция) – эмпирическое, рассудочное постижение смыслов конкретного физического мира (полюс дискретного, дифференцированного восприятия).

Исходной позицией продиктован методологический подход к изучаемой проблеме, который в авторской интерпретации формулируется как модель сознания – «два в одном», трактуемая в работе как изначально заданная ритмо–структура.



Данность Разума, выполняющая организующую функцию во взаимодействии полюсов мышления, также функцию памяти. Духовный процесс самопознания, обращенный в себя и вне себя. Полюса мышления – рычаги сознания.

Обратим внимание на любопытное совпадение - сознание человека структурировано в соответствии с двухфакторной – волновой и корпускулярной природой света. Неудивительно, что духовный акт проникновения в Истину воспринимался как озаренность Светом. Как «нурланма» - «озарение» сохраняется в памяти поколений азербайджанцев смысл слова МУГАМ. (Попутно заметим, что отмеченное объясняет повышенное за последние десятилетия внимание философов, биологов, психологов, а также теоретиков квантовой физики к проблеме сознания и одновременно к восточной традиции. Есть все основания предполагать, что в недалеком будущем, как и в раннем прошлом источником «всякого рода знаний» вновь станет музыка в своем первоначальном духовном значении). Рожденный духовным процессом мир ритмо-тонов изначально репрезентировал свет мысли, свет знания. Специально подчеркну, что в авторском изложении слово «свет» не метафора, а констатация особенности раннего типа мышления, связанного с практикой получения и переда-

чи знания на энергийном волновом уровне. Заявленный ракурс является ключевым для понимания предмета и объекта исследования. Экскурс в далекое прошлое обнаруживает то, что в предшествующие, более ранние времена, критерии понимания феномена музыки были совершенно иными, прежде всего потому, что формировала их не область искусства, а сакральная наука и практика иррационального постижения и претворения универсального закона – закона Миропорядка. Предпринимаемые попытки восстановления всех звеньев в цепи преобразований ранних кодовых слов (таких как «мугам», «музыка» и др.) в слова понятия не дают желаемых результатов, так как ухваченная смысловая нить неизменно обрывается при попытке «притянуть» ее к отдельной сфере знания, к той или иной эпохе в развитии культур или даже религиозной философской системе, например, к христианской или мусульманской. И происходит это потому, что феноменальность рассматриваемых явлений, прежде всего, в их самоценности, всеобъятности, непрерывности, в совокупности составляющих суть самой жизни, как нескончаемого процесса, очерчивающего своими кругами вечный поток времени. Не случайно жизнь устами суфийского поэта Хафиза Ширази, и в недалеком прошлом устами немецкого композитора – философа Карлхайнца Штокхаузена приравнивается к музыке. Универсальность музыки, стало быть, связана, прежде всего, с имманентным свойством раскручивающегося спиралью, пребывающего в постоянном становлении-обновлении духовного процесса. Именно постоянство движения-обновления (т.е. рождения-перерождения) становится концептуальной осью духовной практики, нацеленной на познание Истины, заложившей базисную основу всего веками копиемого духовного потенциала человечества. С занятой позиции, говоря языком современной науки, издавна в качестве предмета изучения предстает Гармония Мирового Процесса, объектом же, а также единственным источником системного познания мирового Закона – концепция духовного возвышения-озарения. Именно наука о мировой Гармонии, транслируемой творческим восхождением-озарением заложила основу культуры изначально обозначаемой кодовыми словами «МУГАМ» и «МУЗЫКА». Слово-код «МУЗЫКА» обозначает Гармонию жизненного круга. Первоначальное смысловое сочетание слов-

кодов «МУГАМ» и «МУЗЫКА» можно, предположительно, трактовать как духовный рост-обновление по Закону Мировой Гармонии. Слово «МУ ГАМ» обозначает событийную сторону познания, духовный прорыв – единение-озаренность ЗНАНИЕМ и ВЕРОЙ. Зримая конфигурация кодового слова «МУГАМ» представлена двумя смыкающимися лучами образующими ромб. Ромбом очерчена конфигурация всеобщего движения-обновления как единого принципа становления, растекающегося на множество русел и вновь сворачивающихся в один поток, в одно целое. (Вот как, в частности, интерпретируется концепция ромба в индийской философии: "Великие Махатмы, живущие на вершине Гималаев, где набирают силу потоки Ганга и Джумны, знают, что затем реки текут в разных направлениях, пока снова не соединяются и не становятся одним, и это является настоящим феноменом, глубоким в своем символизме так же, как и реальной природе. Символично, что реки начинаются как одна, а затем превращаются в двойственность; а после того как они обе были разделены многими милями, они привлекаются одна к другой, и затем встречаются в месте называемом Сангам, в Аллахабаде, месте паломничества. Интерпретация этого дает нам идеал всего проявления, которое едино в начале, двойственно в своем проявлении и объединено в конце") [2]. Примечательным в этом отношении фактом является то, что конфигурацию ромба создает процессуальность познания, выраженную соотношением парадигм "множественность единого", с опорой на единое, и "единство множественного", с опорой на множественность. Очертания ромба возникают и в общей процессуальности развития звуковой мысли, одним полюсом которой является расслаивающийся на множество значений смысловой монолит-монодия, другим – развернутое тематическими пластами звуковое полотно, функционально сворачивающееся в итоге в монолит-полифония. Очертания ромба возникают и в мугам-дастгяхе, когда как развилка от "майе" лучами расходятся от него новые разделы, обозначающие свой путь в едином звуковом потоке, в максимальной отдаленности от первоначала сливающимися в одном порыве в единое русло и возвращающимися в конце развития к истоку. Конфигурацией Ромба обозначена драматургия совершаемого человеком жизненного пути – пути познания как движения от внут-

ренного духовного познания и претворения Закона Мировой Гармонии (развертка - разветвляющееся «древо познания»), к наметившейся в настоящем тенденции к конвергентности наук, к размыванию границ между гуманитарными и точными науками и ныне прогнозируемому рационально рассудочному пониманию на стыке наук единого принципа Мироздания (свертка).

Несколько отвлекаясь от хода суждений, специально отметим, что для адекватного прочтения и понимания сути и значимости духовного наследия прошлого необходимо критическое осмысление утвердившихся в науке, однако несколько «расплывчатых» положений. Например, к упрочившемуся за века представлению о метафизичности иррационального познания, ориентированного на нечто неизменное и постоянное необходимо, на мой взгляд, внести важное уточнение: под постоянством следует подразумевать движение-восхождение в мыслительном акте, как принцип корреляции с глобальным космическим процессом. Внутренним движением – возвышением-озарением, по сути, концептуальностью мугамного становления-озарения закладывалась основа мировой культуры.

Перекрестным ритмом схождения-расхождения правой (внутренней) и левой (внешней) полюсов мышления (подобно стрелкам на часах) регулируется динамика духовного восхождения в циклическом кругу. Изначально заданным, остигательно выдержанным ритмом внутреннего процесса – фактором стабилизирующим движение восхождения, в сочетании с ритмом дискретного мышления создается необходимое для конкретной фазы роста напряжение. (Отмеченное выражено в традиционной исполнительской практике сочетанием выдержанного бурдонизирующего звука, и накладывающегося на него ритмоинтонационного рельефа).

Из приводимых суждений следует, что слово музыка изначально обозначает мыслительный процесс становления-возвышения, имеющего циклическую форму. Цикл, как повторяющаяся замкнутая круговая система, в сущности представляет собой статическую единицу. Динамическим, драматургическим стержнем он становится, будучи включенным в единый глобальный процесс духовного роста. Иными словами за единичным кругом (дискретом) стоит непрерывная цепь

кругов (континуальность). Как принцип развития-роста соотношение непрерывность-прерывистость проявляет себя на всех уровнях мыслительного процесса. В культурном процессе оно выражено взаимодействием полюсов Восток (внутренний фактор сознания) и Запад (внешний фактор сознания). В художественном жанре это концептуальная линия драматургии и фабульное содержание. Замечено, что даже в обычной речи за дискретами слов стоит все та же континуальная составная [2]. В концепции мугам-дастгяха постоянство выражено динамикой внутреннего процесса, складывающегося в ритмо-формулу «семи ступеней» и принцип модальности. Здесь же зафиксируем внимание на том, что является наиболее показательным для понимания сути духовного познания – вспомогательную роль чувственно воспринимаемой дискретной множественности в реализации процесса восхождения-озарения. Иными словами любая сопряженность дискретной множественности - это вынесенные из опыта внутреннего, духовного познания правила сфокусированности «витража» смыслов на Свето-Лучевой поток космической Мысли-Идеи. На правилах сооружения духовных окон-«витражей» изначально строится вся ритуальная духовная практика, квинтэссенцией которой является исполнительская практика мугамат. Центрированная духовным Светом система «витражей» объясняет существование ладовой системы как соотношения тонов, объединяемых центральным тоном. В глобальном планетарном масштабе источником духовного Света, космическим «бурдонирующим» Звуком-Лучом издавна воспринималось Солнце.

Принцип прорастания целого из единой концептуальной сердцевины (назовем ее энергетической константой – «квантом энергии» или раскрывающейся, подобно цветку, «духовной корпускулой») лежит в основе всего культурного наследия прошлого. Этот принцип прослеживается на всех уровнях наследуемой азербайджанской традиционной культуры – от самого элементарного, например, формы праздничных выпечек и «технологии» приготовления традиционных блюд древнейшего праздника Новруз до прикладных, изобразительных, литературных, архитектурных и пр. форм. В мугам-дастгяхе функцию «духовной корпускулы» – энергетической сердцевины единого организма выполняет раздел «майя». Любой ранний текст со-

ставлен по принципу концентрированного круга (или круга в круге), так как основывается на сопряженный в прошлом с духовным поиском-ростом музыкальный подтекст, составляющий энергетическую сердцевину любого «художественного» или рационального проявления мысли-идеи. Отмеченное объясняется единственно возможным в раннем прошлом способом передачи знания путем ритуального, то есть музыкального «вживления» мысли в сознание. В заданном парадигмой познания контексте круг трактовался как эквивалент концептуальности, духовности и одновременно музыки. В концентрических очертаниях духовного процесса, геометрически выраженного центрированным кругом (кругом в круге), ромбом, раскручивающейся спиралью – прочитывается концепция разветвления, разрастания единого духовного смыслового ядра.

Погружение в стихию ритмо-звуков, по существу, изначально обусловлено проникновением в таинство сознания, где сопresentствуют оба мира – внутренне осязаемый (свето-волновой или свето-звуковой) и физический – чувственно воспринимаемый. Не случайно связь с иррациональным миром осуществлялась посредством музыки – молитвы произносились нараспев, с музыкой совершалась магия обрядовых действий, «музыкальными» были пророчества жрецов, шаманов, дервишей и пр. прорицателей. Ритмо-звуком извечно доносится все – объясняемое и необъяснимое. Считалось, что больше чем звуком можно сказать молчанием. «Язык молчания – язык Всевышнего» – говорили мудрецы.

Из проявления внутренне ощущаемых ритмо-смыслов бескрайнего свето-лучевого семантического поля рождалось знание. Таким образом, звуковое мышление, прежде чем стать искусством, было источником духовного знания, конденсирующем энергию концептуальной глобальной Мысли и до включения в сферу переживания воспринималась мыслителями как семиуровневая свето-лучевая семантическая «шкала» духовных состояний ведущих к озаренности Истиной. Духовное познание, в свою очередь, порождало волну музыкального становления, выражаемого опеванием, рефренностью, репризностью, периодичностью и прочими факторами структурирования музыкальной целостности.

Определяющая роль раннего целостного, всеохватывающего, познания видится в том, что плоды научных свершений далекого прошлого в силу их специфики – выводимые из практики и реализуемые практикой структурирования творческого процесса возвышения-озарения, не будучи ограничены ни рамками отдельной эпохи, ни отдельными географиями и областями культуры, сохраняли и сохраняют свою значимость во все века и на всем жизненном пространстве. Разница усматривается в существующей эфемерной границе, переступая которую и однозначно разворачиваясь к отдельным чувственно воспринимаемым ценностям, мир постепенно стал погружаться в «духовную глухоту». В результате при однозначном преобладании внешнего фактора теряется ощущение необходимого для гармоничного развития социума - *соответствия уровня духовного роста уровню транслируемой Мысли.*

Излагаемые суждения подводят к следующей трактовке духовной сущности творчества, которая осмыслена как *путь самопознания, совершаемый на пересечении внутреннего и внешнего миров, нацеленный на обнаружение духовного потенциала своего и вне себя.* Принципиально важная роль данной формулировки в постижении мугама определяется тем, что концепция творческого озарения, по существу, озвучивается структурированием формы мугам-дастгяха, очерчивающего контуры духовного пути – пути самопознания. Отсюда отправным моментом в постижении глубокого смысла мугам-дастгяха является следующее постулируемое положение: исполняемый мугам-дастгях, прежде всего - совершаемый духовный акт возвышения-единения-озарения. Из этого ключевого положения предлагается формулировка мугам-дастгяха как явления традиционной культуры: *мугам-дастгях это концептуальная ритмо-звуковая Мысль, озвучивающая Гармонию духовного роста в кругах становления-единения-озарения, при ритмичном перекрестном взаимодействии внутреннего и внешнего полюсов мышления. Как ритмо-звуковая концептуальная ось духовного познания мугам-дастгях является результатом - продуктом творчества и творческим актом.*

Постулируемая мысль об альтернативном рассудочному способе познания – творческом озарении, имеет исключительно важное значе-

ние не только для понимания истока мугама, но и для освещения «непрочитанных» страниц из истории зарождения культуры, в ощутимой степени меняющих представление о ее сущностной роли и значимости. Возникает предположение о знаковой природе культуры как процессуальности мышления, втягивающей сознание человека (человечества) в структурирование глобальной Формы. Конфигурацию этого процесса создает принцип структурирования формы мугам-дастгяха.

Литература:

1. Хазрат Инаят хан. Мистицизм звука М. «Сфера», 1998: 27.
2. Налимов В.В. «Вероятностная модель языка». Изд-во «Наука», М.1979: 254.

References:

1. Khazrat Inayat khan. Mistitsizm zvuka M. «Sfera». 1998: 27
2. Nalimov V.V. «Veroyatnostnaya model yazyka». Izd-vo «Nauka», M.1979: 254.

Рафик Ибрагимович Муслумов
Доктор философии по философии
Brooklyn, NY 11235, USA
E-mail: bzherebchuk@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0003-2041-0691>

ТВОРЧЕСТВО И РАБСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ: МЕТАФОРИКА ПУТЕЙ ПЕРЕСЕЧЕНИЯ

Цель и задачи исследования. В статье ставилось целью проанализировать в свете метафорического подхода такой внутренний барьер, препятствующий творчеству людей, как остатки рабской психологии в сознании. В самом общем виде резюмируется предыстория феномена на примерах Российской империи и Соединенных Штатов, крепостного права и собственно рабства. Учитывая, что рабство в традиционном понимании представляет архаичное явление, автор имеет в виду «фантомные» его моменты, продолжающие пребывать в сознании. В Советском Союзе они выражались, в частности, через скованность сознания вследствие господства тотальной цензуры сверху и внутренней цензуры, ограничивавшими сферу творчества и жизнеосуществления, они же в значительной степени переключались и в постсоветское пространство. В США, несмотря на достижение формального равенства и даже перекося в сторону некогда угнетенных меньшинств, в последнее время разжигается расовая неприязнь и поиск виновных, что реанимирует напряженность в отношениях и играет на низменных страстях, и при этом преподносится как преодоление системной несправедливости.

Степень исследования. Метафористикой традиционно интересовались литературоведы, а философы выходили на нее лишь попутно, касаясь гносеологии см.: к примеру труды Франклина Анкерсмита, Хосе Ортега-и-Гассета, Юрия Лотмана, Мераба Мамардашвили, Владимира Поруса и мн. др.

Методология. Исследование осуществлялось на основе метода логического и исторического в познании социальных явлений в его

соотнесенности с эвристическим потенциалом метафористики и использованием наработок литературоведческого материала.

Научная новизна. Метафорика, позволяет взглянуть на многие явления с неожиданной стороны, высвечивая парадоксальные и неочевидные моменты в едином онтологическом пространстве. К тому же информация, потенциально содержащаяся в метафорах, не только наиболее компактно упакована, но и вовлекает реципиента в сотворчество, сокращая путь к постижению реальности. Статья делает акцент на универсализации метафорического подхода с предложением использовать его и для анализа иных сторон социума.

Следует отметить, что названные проблемы отражались в философской литературе в значительной степени изолированно друг от друга, и автор попытался наметить пути их взаимосвязи, обращая особое внимание на эвристические возможности метафористики.

Выводы. Творчество не ограничивается наукой или искусством; оно восходит к историческому жизнетворчеству людей, больше того, базируется на нем. Прежняя официальная философия однозначно диктовала: начинать с изменения условий жизни, само собою под руководством единственной правящей партии. Новое время настоятельно требует иных подходов, ревизии прежних взглядов и установок. Необходимо безусловное разделение соответствующих пунктов всех и каждого. Обществу в целом и надлежит менять условия. А отдельным людям предстоит заняться в первую очередь собой, ведь внутреннее рабство декретами и декларациями сверху не изжить. Всё происходит одновременно, хотя и неравномерно.

Ключевые слова: рабство, психология, метафора иметафористика, цензура, США.

Rafiq İbrahim oğlu Müslümov
Fəlsəfə üzrə fəlsəfə doktoru
Brooklyn, NY 11235, USA
E-mail: bzherebchuk@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0003-2041-0691>

YARADICILIQ VƏ QUL PSIXOLOGİYASI: KƏSİŞMƏ YOLLARININ METAFORİKASI

Xülasə

Məqalənin məqsəd və vəzifələri. Şüurda qul psixologiyasının qalıqları kimi, məcazi yanaşma işığında insanların yaradıcılığına mane olan daxili maneəni təhlil etmək idi. Ən ümumi formada, fenomenin arxa planı Rusiya İmperiyası və ABŞ, təhkimçilik hüququ və köləlik nümunələrindən istifadə edilərək ümumiləşdirilmişdir. Ənənəvi mənada köləliyin arxaik bir fenomen olduğunu nəzərə alan müəllif, şüurda qalmaqda davam edən “xəyal” anlarını nəzərdə tutur. Sovet İttifaqında, şüur məhdudluğu ilə ifadə olunan yuxarıdan gələn total senzuranın hakimiyyəti və yaradıcılığı, həyatiliyi məhdudlaşdıran daxili senzuranın hökmranlığı, əhəmiyyətli dərəcədə post-sovet məkanına daxil oldular. ABŞ-da, formal bərabərliyə və hətta, əvvəllər əzilən azlıqların hüquqları istiqamətində müəyyən nailiyyətlərə baxmayaraq, son zamanlar, irqi nifrət və günahkar axtarma prosesi körüklənir. Bunlar, münasibətlərdəki gərginliyi yenidən canlandırır və təməl ehtirasları ortaya çıxardığı halda, sistem ədalətsizliyinin aradan qaldırılması kimi təqdim edilir.

Tədqiqatın işlənmə səviyyəsi. Ədəbiyyatşünaslar ənənəvi olaraq metaforizmlə maraqlanırdılar, filosoflar isə, ona, yalnız qnoseologiya vasitəsilə gəlirdilər (Məsələn, Franklin Ankersmit, Jose Ortega Gasset, Yuri Lotman, Merab Mamardaşvili, Vladimir Porusai və başqalarının əsərlərinə baxın). Qeyd edək ki, bu problemlər, fəlsəfi ədəbiyyatda böyük ölçüdə bir-birindən təcrid olunmuş şəkildə əks olunurdu və metaforanın evristik imkanlarına xüsusi diqqət yetirilirdi.

Tədqiqat metodları və metodologiyası. Tədqiqat məcazi hadisələrin evristik potensialı və ədəbi materialdakı inkişafından istifadə ilə ictimai ha-

disələrin idrakındakı məntiqi və tarixi metod əsasında aparılmışdır.

Elmi yenilik. Metaforik yanaşma, bir çox fenomenə vahid ontoloji məkanda paradoksal və qeyri-aşkar məqamları vurğulayaraq gözlənilməz tərəfdən baxmağa imkan verir. Bundan əlavə, metaforalarda olan məlumatlar yalnız öz kompaktlığı ilə deyil, eyni zamanda, gerçəkliyin dərkətmə yolunu qısaltan ortaq yaradıcılıq imkanları ilə cəlb edir. Məqalədə məcazi yanaşmanın, cəmiyyətin digər aspektlərini təhlil etmək üçün istifadə etmək təklifi ilə ümumiləşdirilməsinə diqqət yetirilir.

Qeyd etmək lazımdır ki, bu problemlər fəlsəfi ədəbiyyatda böyük ölçüdə bir-birindən təcrid olunmuş şəkildə əks olundu və müəllif metaforanın evristik imkanlarına xüsusi diqqət yetirərək onların bir-biri ilə əlaqələndirilmə yollarını müəyyənləşdirməyə çalışdı.

Nəticələr. Yaradıcılıq yalnız elm və ya sənət ilə məhdudlaşmır. İnsanların tarixi həyat yaradıcılığına qayıdır, üstəlik buna əsaslanır. Əvvəlki rəsmi fəlsəfə birmənalı şəkildə diktə edirdi: həyat şərtlərini dəyişməyə başlamaq, əlbəttə ki, yeganə hakim partiyanın rəhbərliyi altında. Yeni dövr təcili olaraq fərqli yanaşma, köhnə baxış və münasibətlərə yenidən baxılmasını tələb edir. Hər birinin müvafiq nöqtələrini qeyd-şərtsiz ayırmaq lazımdır. Cəmiyyət bütövlükdə şərtləri dəyişdirməlidir. Bəzi insanlar ilk növbədə özləri ilə maraqlanmalı olacaqlar, çünki daxili köləlik yuxarıdan gələn fərmanlar və bəyannamələrlə aradan qaldırıla bilməz. Qeyri-bərabər də olsa hər şey eyni vaxtda olur.

Açar sözlər: köləlik, psixologiya, metafora və imetaforistika, senzura, ABŞ.

CREATIVITY AND SLAVE PSYCHOLOGY: METAPHORICS OF CROSSING ROADS

Abstract

The purpose and tasks of the research. The aim of the article was to analyze, in the light of a metaphorical approach, an internal barrier that hinders people's creativity: the remnants of a slave psychology in the mind. In the most general form, the background of the phenomenon is summarized using the examples of the Russian Empire and the United States, serfdom, and slavery itself. Considering that slavery in the traditional sense is an archaic phenomenon, the author is referring to its "phantom" moments that continue to prevail in the mind. In the Soviet Union, those moments were expressed, in particular, through the constraint of consciousness due to the domination of total censorship from above and internal censorship, which limited the sphere of creativity and life-fulfillment; they also largely migrated to the post-Soviet space. In the United States, despite the achievement of formal equality and even a bias towards the once-oppressed minorities, racial hostility and a search for the culprit have lately been inflamed, which reignites tensions in relations and plays on base passions, and at the same time is presented as overcoming systemic injustice.

The degree of research. Literary scholars have traditionally been interested in metaphors, and philosophers came to it only incidentally, referring to gnoseology – the works of Frank Ankersmit, Jose Ortega y Gasset, Yuri Lotman, Merab Mamardashvili, Vladimir Porus, etc.

Research methods and methodology. The research was carried out on the basis of the logical and historical method in the cognition of social phenomena in its correlation with the heuristic potential of metaphors and literary material.

Scientific novelty. The metaphoric approach allows you to look at

many phenomena from an unexpected side, highlighting paradoxical and non-obvious moments in a single ontological space. Moreover, the information potentially contained in metaphors is not only the most compactly packed, but also invites the recipient to collaborate, thus shortening the path to comprehending reality. The article focuses on the universalization of the metaphorical approach with a proposal to use it to analyze other aspects of society.

It should be noted that these problems were reflected in philosophical literature to a significant degree in isolation from each other, and the author tried to outline the ways they interconnect, paying special attention to the heuristic possibilities of metaphors.

Conclusions

Creative work is not limited to science or art; it goes back to historical creative life of people, furthermore is based on it. Former official philosophy expressly dictated: to start with changing living conditions, of course under the direction of the only governing party. New time presses for other approaches, the revision of former views and attitudes. It is necessary to clearly separate corresponding points of each and every one. The society as a whole ought to change conditions. And individuals in the first place must take care of themselves, since inner slavery cannot be eliminated by decrees and declaration from above. Everything takes place simultaneously, although differently.

Keywords: slavery, psychology, metaphor and metaphors, censorship, USA.

Введение

Среди неявных препятствий, стоящих на пути жизнотворчества невозможно обойти внутренние психологические барьеры, тормозящие его развитие и функционирование. Я имею в виду так называемую рабскую психологию в сознании и действиях людей. Напомню, что приблизительно в том же ключе говорилось о живучести пережитков прошлого в советской идеологической литературе. Даже исходя из непреложного факта, что в настоящее время отсутствуют непосредственные социальные причины рабства, следует учитывать «фантомные» его проявления. Потому имеет смысл обратить пристальное

внимание к этому явлению, стоящему на пути гуманизации. В настоящей статье нет необходимости касаться феномена рабства в историческом аспекте, достаточно исследованном, и речь может идти именно о моментах рабской психологии в сознании.

Основной текст

Таким образом, следует определиться в самом общем виде с предысторией феномена рабства. Это, прежде всего, наличие крепостного права в России и отсутствие в ее истории более или менее развитых демократических тенденций. В этом смысле американская история в рассматриваемом аспекте выглядит «более последовательной». Подобной констатацией нельзя ограничиться, поскольку продолжают сохраняться вольно-невольные отголоски реанимации означенного феномена, его «реликтовые излучения». В СССР скованность сознания во всех сферах и на всех уровнях проявлялась, в частности, в тотальной цензуре, временами колебавшейся вместе с генеральной линией, и самоцензуре – как следствие внутренней дисциплины, «наступавшей на горло собственной песне».

1. Побочным результатом цензурных разногласий оказалась высылка за рубеж Александра Солженицына, Аркадия Галича, Иосифа Бродского, Василия Аксенова, Владимира Войновича. И если в перестроечное время явились широко известные произведения Анатолия Рыбакова, Василия Гроссмана, Владимира Дудинцева, Александра Бека и других, это свидетельствовало только, что упомянутые авторы творили в стол без особой надежды опубликоваться в своей стране. Нелегко перечислить интересные книги последних десятилетий. Факт говорит за себя. За конкретными именами можно обратиться к предлагаемому полновесному обзору Анны Кузнецовой [Кузнецова А. Литература – не музей. 30 лет постсоветской литературе. Знамя, 2019, №1. с.187-208]. О том, что проблема рабской психологии процветает и в наши дни, напомнил Дмитрий Быков в передаче «ОДИН» на «Эхе Москвы» от 13.08.20: «Да российские деятели культуры в массе своей очень любят рабство, любят рабское положение, совершенно пьянеют от близости к власти. <...> Огромное количество людей после того, как первое лицо государства пожмет им руку, совершенно рас-

плываются и теряют нравственный стержень. Почему так получилось в России – это особый разговор, но я много раз уже повторял одну и ту же мантру о том, что и деятелям культуры, и деятелям государственной власти одинаково близка идея иерархии, только для деятелей государства это иерархия чинов, а для деятелей культуры это иерархия ценностей» [Быков Д. Передача «ОДИН». «Эхо Москвы». 13.08.20 – <https://echo.msk.ru/programs/odin/2691333-echo/>].

Таковы формальная и фактографическая стороны проблемы. На этом буду считать исторический базис рассматриваемого явления зафиксированным, а нынешние – более или менее отдаленные (и отделенные от него) надстроечные акциденции – припозднившимся следствием больше психологического порядка. Таким образом, речь идет не о рабстве как таковом, в дословном и позитивистском ключе, но именно о метафорически отрефлексированной реанимации и/или реабилитации латентных его тенденций в общественном сознании. Что называется, история повторяется дважды, причем второй раз в виде фарса (Гегель), к чему и есть все основания относиться соответственно. Дополнительным подтверждением исторической иронии может послужить замечание Фридриха Горенштейна: «История вообще наука насмешливая, причем с сатирическим уклоном, и подчас целые периоды жизни народов, и что самое обидное, трудные, сложные, полные искренних жертв и глубоких противоречий периоды, закономерности которых силятся постигнуть гении человечества, в действительности вполне могут быть уложены в достаточно короткие политические анекдоты» [Горенштейн Ф. Место. Роман. СПб: Азбука, 2012. с.404]. Оно тем более првлекательно, что непосредственно выходит на неподцензурную самодеятельную сферу искусства, а через него – и на общество в целом.

Необходимо оговорюсь, что «рабскую психологию», несмотря на то, что она вынесена в заголовок, следует понимать метафорически. Подобное словоупотребление, разумеется, не сводится к иллюстрациям, примерам, просто к сгущению красок, тем более к изыскам вычурного стиля. Здесь намечается выход на некоторые методологические основания метафористики. Прежде всего отмечу традиционную недо-

оценку роли метафоры в научных исследованиях. Очевидно, это связано с ее нестрогостью и расплывчатостью содержания: отсюда и отношение к ней как к чему-то вспомогательному, годному для оживления сухого текста. Однако метафора порою оказывается способной стать такой, что перед ней в изумлении останавливается организованное по строгим канонам познание. Метафорика близка к интуитивному, ассоциативному, образно-художественному мышлению. В иных случаях используемые метафоры могут даже противостоять строгому логическому изложению. Что ж, тем лучше! – на этой разнице потенциалов раскроется много такого, чего не видно с каждого из полюсов, какую бы высокой энергией истины/заблуждения они ни были заряжены! В немалой степени привлекательность метафорического познания обусловлена большей степенью его независимости от устоявшихся канонов и склонностью к парадоксальности. Впрочем, эмансипированность метафорического подхода не стоит преувеличивать, прельстившись его красочностью, и взваливая на него непосильные или несвойственные функции. Иосиф Бродский в Нобелевской лекции признавался, что его неоднократно посещала мысль о замене государства библиотекой, а потенциального властителя наших судеб следовало бы спрашивать прежде всего не о том, как он представляет себе курс иностранной политики, а о том, как он относится к Стендалю, Диккенсу, Достоевскому [Сочинения Иосифа Бродского. СПб.: Пушкинский фонд, 2000. Т.6. с.49, 50]. Действительно, метафорам изначально присущи игровые моменты, выражающиеся в гиперболизации утверждений, доведении их до экстрима, карнавализации или травестианства в противовес избыточной серьезности. Метафоричность утверждений вовсе не избавляет от критического их переосмысления; они, подобно всем гипотезам, нуждаются в верификации.

Особую привлекательность метафорам придают ассоциативные связи, подчиненные известным и в то же время противоречивым закономерностям. Конечно, ассоциация, раз возникнув, проявляется достаточно устойчиво, и в этом смысле характеризуется причинно-следственной связью, будучи близкой к условным рефлексам. Однако связь эта не жесткая и тем более не однозначная, хотя бы потому, что ассоциация в иных случаях может и не сработать.

Далеко не каждый (мягко сказано), завидев падающее яблоко, откроет какой-либо всемирный закон. И пирожное «мадлен» только герою эпопеи Марселя Пруста нарисует более яркую картину, нежели наличная действительность. А ведь физически в самом движении предмета или изысканном ястве никаких для этого оснований, что лишний раз свидетельствует об ограниченности одномерного позитивизма.

Эмпирическая случайность способна породить неслучайную ассоциацию, выстраивая в памяти целую сеть событий. Проявление и дополнение необходимости? Что ж, необходимость, как и сущность, являются не сами по себе; они и «рядятся в физические одежды случайности и явления»! К тому же, одна причина, далее, может привести к нескольким следствиям, в данном случае, ассоциациям; или группа причин приведет к общему знаменателю в качестве ассоциативного результата. Да и сами индивиды значительно различаются между собой и по столь многим параметрам, что не стоит ломиться в открытую дверь, приводя все новые и новые доводы, доказывая сложность и непредсказуемость результата.

«Прикладывая» метафору к исследуемому объекту, необходимо учитывать, что слишком близкая ассоциация «на правах сравнения» запросто сольется с ним, не пробудив фантазии и, естественно, не будет содержать эвристического потенциала. В то же время, бесконечно далекая ассоциативность, будучи произвольно протянутой «за горизонт событий», оборвет смысловую связь на полпути или последняя и вовсе не возникнет.

Примером тому хрестоматийные метафоры: «сапоги всмятку» и «дважды два – стеариновая свечка». Непонятно? Вот и я о том же! Но подготовленный читатель, знакомый не понаслышке с текстами Чехова и Тургенева, и в этом случае зайдет за горизонт «со своим фонарем», поскольку помимо смысла текста овладеет еще и (как актер, не остановившийся за задачей – сверхзадачей) сверхсмыслом – presupпозицией, основанной на его способности адекватного

восприятия предыдущего текста (полбеда!) или даже того, чего не было в самом тексте, но самостоятельно воссоздается благодаря генерированию догадок, интуиции, знакомству с художественным контекстом и не только данного произведения. Как это может быть? Я ведь оговорил: через подготовленность. Того самого читателя, который, оказавшись в театре и углядев в первом акте висящее на стене ружье, не испугается в последнем, услышав выстрел. А то и самозабвенно ожидает его. Но умозрительный (осторожно – тавтология!) зритель, вроде описываемого Мерабом Мамардашвили в Четвертой лекции «Кантианских вариаций» представителя инопланетной цивилизации, все происходящее на сцене воспримет каждодневностью, рутиной [Мамардашвили М. Кантианские вариации. М.: Аграф, 1997. с.72]. Он способен и, на сцену выскочив, нарубить дров. Даже если на стене не найдет ни топора, ни карты Африки. Не для всех, значит, ружье на стенке больше, чем ружье!

При чем тут карта? Внимание – проверочная фраза Астрова: «А, должно быть, в этой самой Африке теперь жарница - страшное дело!» [Чехов А.П. Собрание сочинений. Т. 9. с. 531]. Откуда инопланетнику быть в курсе театральных условностей, чеховской драматургии и непредвиденного выстрела, всего пресуппозиционного арсенала? Только у информированных читателей и зрителей возникнет произвольная ассоциация!

О корреляции метафорического и эмпирического замечу, что сходство между ними относительно, разница – абсолютна. К тому же физическая и метафизическая реальности «скомпонованы» из принципиально разных элементов и форм бытия; уже поэтому они разнесены в онтологическом пространстве, хотя и максимально возможно сближены в смысловом. Пусть метафорические доводы и не имеют абсолютной доказательной ценности, эстетическая их составляющая более чем убедительна! – и это тоже не последний импульс в практике познания и психологии.

На возможные тесные смысловые отношения между ними могут намекать интуитивные предвидения, вроде пророчеств относи-

тельно чужого отечества. Скептиков отошлю к блестящей фразе Марселя Пруста: «Дурные вести, касающиеся Франции, раньше узнаются за границей!» [Пруст М. Под сенью девушек в цвету. СПб: Амфора, 1999. с. 45] – которая, естественно, является всего лишь гениальным прозрением художника. Подобные моменты во всяком случае позволяют порою внезапно превосхитить к искомый результат. Как считал Мераб Мамардашвили: «. в действительности все гораздо проще, чем кажется в теориях, достаточно просто больше верить своей интуиции и тому, что заложено в наши души» [Мамардашвили М. Вильнюсские лекции по социальной философии. СПб: АЗБУКА, 2019. с.26-27].

Метафорика имеет еще и когнитивное преимущество перед традиционными способами познания. Будучи неоднозначным выражением тезиса, она пробуждает фантазию читателей, призывая их к сотворчеству в тексте едва ли не на равных с автором. Так, Мераб Мамардашвили полагал, что «любая интерпретация есть часть самого произведения, а она непредсказуема и не выводима заранее» [Мамардашвили М. Беседы о мышлении. СПб: АЗБУКА, 2018. с.398]. Заодно обращаю внимание на непрогнозируемость интерпретации, что наводит на мысль об ассоциативной ее природе! Юрий Лотман заметил, что «текст, допускающий ограниченное число толкований, приближается к нехудожественному и утрачивает специфическую художественную долговечность .» [Лотман Ю. М. Структура художественного текста. СПб, Азбука, 2015. с.94]. Одновременно художественный текст менее предсказуем, чем нехудожественный [там же. с.98]. Близость метафористики и художественной литературы закономерно обусловлена общей смысловой и образной тканью.

Таким образом, открывается перспектива эстетической экспертизы реальности, используя не только метафору, но и более широкое явление, с которым генетически родственно и самоё искусство. Это мифологемы, которые условно соотносятся с метафорами как своеобразные тексты с яркими цитатами, высвечивающими их содержание, как правило, с неожиданной стороны. Здесь имеются в виду современные мифологизированные воззрения, вроде самодеятельных инди-

видуальных или групповых попыток объяснения мира и происходящих в нем событий [Муслумов Р. Мифологизация сознания. – Слово\Word, 1996, # 24-25. с.83-92]. В числе последних работ на эту тему можно рекомендовать книги Александра Долинина [Долинин А. Гибель Запада и другие мемы: Из историй расхожих идей и словесных формул. – М.: Новое издательство, 2020], Евгения Добренко [Добренко Е. Поздний сталинизм: эстетика политики. Гуманитарное наследие. М.: НЛО, 2020. ТТ.1 и 2]. и роман Александра Мелихова [Мелихов А. Тризна. Соединенные Штаты Мечты. М.: Эксмо, 2020].

Эстетическая экспертиза может быть применима не только к реальным событиям, но и рефлексивно – к текстам разного рода, что позволит расширить сферу приложения метафорики. В подтверждение сошлюсь на авторитетное мнение Альберта Эйнштейна: «Достоевский дал мне много, необычайно много, больше Гаусса»; а в переписке с физиком Паулем Эренфестом Эйнштейн назвал «Братьев Карамазовых» «самой пронзительной книгой», которая попадала ему в руки. Фридрих Ницше говорил, что знакомство с творчеством Достоевского «принадлежит к самым счастливым открытиям» в его жизни. Он считал Достоевского гением, созвучным его мировоззрению, «единственным психологом», у которого ему было чему научиться. Особенно Ницше восхищался «Записками из подполья», при чтении этой книги в нем «сразу же заговорил инстинкт родства» [Блог проекта Культурология.Ру. Мировые знаменитости, которые восхищались Достоевским и ненавидели его.– <https://kulturologia.ru/blogs/020717/35083/>]. Конечно, подобные оценки носят глубинно-личностный и субъективный характер, так что остается верить авторам высказываний, коль скоро они видят эстетическое влияние на творчество изнутри.

Во взаимодействии метафорического и собственно логического познания происходит то, что Мераб Мамардашвили назвал совместным «вхождением в пространство идеи» (метафора ведь и является специфической ее разновидностью). А если учесть, что трактоваться метафоры могут неоднозначно, то следствием явится не стереотипность, но скорее стереоскопичность обзора путей продвижения к ис-

тине, в любом случае работая на освоение пространства вокруг нее. Метафоры, как уже отмечалось, не столь жестко связаны с описанием эмпирических предметов и процессов, не чураясь даже и концентрированной иррациональности. Тем самым богатство метафорического лексикона парадоксально дополняется, к примеру, фигурой умолчания, которая манифестирует себя оксюмороном «значимое отсутствие». Как подпоручика Кижэ, только наоборот!

Это и пустые ячейки, где надлежало находиться портретам декабристов в галерее героев войны двенадцатого года [Лотман Ю.М. Статьи по семиотике культуры и искусства (Серия «Мир искусств»). – СПб.: Академический проект, 2002. – с. 349–375]. Более современный казус: после ареста Берии обладатели второго издания Большой Советской энциклопедии получили по почте в большом конверте следующее извещение: «Подписчику БСЭ. Государственное научное издательство „БСЭ“ рекомендует изъять из пятого тома БСЭ 21, 22, 23 и 24 страницы, а также портрет, вклеенный между 22 и 23 страницами, взамен которых Вам высылаются страницы с новым текстом. Ножицами или бритвенным лезвием следует отрезать указанные страницы, сохранив близ корешка поля, к которым приклеить новые страницы» [ХРОНОС. Всемирная история в интернете. Л.П.Берия. – http://www.hrono.ru/biograf/bio_b/beria3lp.php]. И неуничтоженные «до логического конца следы» фотошопного вторжения, в результате чего лакированная столешница отразила часы Breguet, отсутствующие на руке патриарха! [Шмараева Е. Пять вещей, которых не было у патриарха Кирилла (и событий, которые с ним не происходили). – Новое время. – <https://www.currenttime.tv/a/patriarch-kirill-ten-years/29744692.html>].

Наконец, можно привести доводы в пользу так называемой экономичности художественного текста, апеллируя к эстетической составляющей, в значительной степени могут быть отнесены и к метафорике: «Искусство – самый экономный и компактный способ хранения и передачи информации» [Лотман Ю. М. Структура художественного текста. СПб, Азбука, 2015. с.35]. Сравню его со схожим высказыванием Валентина Катаева: «Надо уже сейчас готовиться к этому чу-

ду, приучая себя мыслить образами, ибо это есть один из самых экономных способов художественного – да и не только художественного! – мышления.» [Катаев В. Кубик. – В кн. Избранное. М.: Книжный клуб 36,6. 2017. с.82]. Признание особенно ценное, если учесть, что исходит оно от представителя мира искусств, исповедующего «мовизм», неангажированного ни в философии, ни тем более в идеологии! Эта экономность основана не на натуральных, эмпирических основаниях, но метафизических взаимосвязях, умножаясь в силу неограниченной системности пересечения образов и их интерпретаций.

Здесь уже ясно видно, что «на коротких дистанциях» метафорика не только «обслуживает» сугубо научный текст, но и опережает его! Пафосная державинская строка огромной поэтической мощи, застолбившая расширяющееся пространство четырьмя веками, между которыми располагается великий и ничтожный человек, полный всевозможных потенциальных возможностей без заранее установленного масштаба: «Я царь – я раб – я червь – я Бог!» [Державин Г. Р. Бог. – В кн. Антология русской поэзии. М.: ТЕРРА-TERRA, 1997. Т.1. с. 208] – дает яркую метафорическую картину человеческого измерения. «Теорию разумного эгоизма» Николая Чернышевского можно сколь угодно долго разбирать в контексте произведений русской демократической мысли. А метафорически – достаточно привести полемические рассуждения персонажей Федора Достоевского. Впрочем, рекорды лапидарности бьет иронический лозунг «Тщательно пережевывай пищу, ты помогаешь обществу!» – как наименее очевидная и одновременно меткая реплика [Ильф И., Петров Е. Двенадцать стульев. Роман. М.: Панорама, 1995. с.151]. Метафора способна удачно обыграть языковые штампы, снижая до критического уровня пафос, как то: «Коммунизм – есть магистральный тупик человечества!» Или спародировать печально знаменитую инициативу Михаила Горбачева относительно перестройки подъездных путей к означенному тупику. Значительные возможности для самораскрытия метафор дает поэзия, близкая им образами и языком; здесь происходит даже удвоение тезиса, вне зависимости от того аллюзия или непосредственный отклик на реальное событие: «Но ворюга мне милей, чем кровопийца!» В сущности метафоры Иосифа Бродского

нельзя не заметить обе принципиальные крайности – эксплуатации и коррупции разом. Или его «Песню невинности, она же – опыта», которая, и это только одна из возможных ее интерпретаций, в лубочном стиле пародирует социализм [Сочинения Иосифа Бродского. Там же. Т. II. с.284-286, 304-307]. Отмечу необычайную широту метафорического богатства, включающего в себя также каламбуры, иронию и постиронию, сарказм, вплоть до рефлектирующей «метафоры метафоры», как у Владимира Маяковского: рифма-вексель, метафорой через бухгалтерию изъяснив суть поэзии для непосвященных [РуСтих. Стихи классиков. – -о-ро <https://rustih.ru/vladimir-mayakovskij-razgovor-sfininspektorom-ezii/>] ! А я, в свою очередь, через его метафору – смысл и пример метафорических возможностей!

Самое время вспомнить закон Натана По, которым, «как алгеброй гармонию» можно поверить (и – проверить!) в частности восприятие метафоры. Согласно этому закону «без чёткого указания о намерениях автора может быть очень трудно или вовсе невозможно отличить экстремизм от пародии на него» [Закон По. – https://ru.wikipedia.org/wiki/Закон_По]. Причем расширительное толкование этого закона позволяет вывести множество следствий, способных обогатить метафорический ряд!

Метафорический подход хоть и несет познавательную нагрузку, обретается тем не менее в сфере онтологии, а его исходный пункт – собственно метафора, как и любая идея, находится «между тем, что не выдуманно, и тем, чего не видно», между невыдуманым и ненаблюдаемым! [Мамардашвили М. Вильнюсские лекции по социальной философии. с. 38]. Таким образом, метафора – не сводится к удачной или неудачной фигуре речи, острому словцу или, если подняться выше, даже гносеологическому инструментарию познающего субъекта. Это нечто более значительное, занимающее реальную, хотя и идеальную, позицию в онтологическом пространстве.

Впрочем, метафоры не панацея. Как и их вербальное воплощение с применением различных риторических фигур. А вот метафорический мусор и пустая порода, когда от которых, «невпихуемых в

*изводишь единого слова ради
тысячи тонн словесной руды –*

оборот», не грех и избавиться, не цепляясь за них из превратно понятого авторского тщеславия. С этим пожеланием косвенно связывается и то, что метафору можно обозначить «последним прибежищем авторов», уловкой, в которой они не сознаются, но придерживают в качестве «крайней отмазки»: именно благодаря неоднозначности и отсутствию категоричности, сноской на метафоричность удачно спастись, будучи припертыми в угол неотразимыми доводами.

Закольцую один из аспектов пересечения творчества и рабской психологии через специфику метафорического подхода. Сличу положение дел на российской части постсоветского пространства с Соединенными Штатами. Фактическую ликвидацию последствий американской модели рабства можно датировать второй половиной прошлого века, причем маятник, не остановившись, продолжил забирать влево, присовокупив к себе также энергию социалистических идей в их вульгарно-адаптированном виде.

Собственно это и происходит в наше время в США через движение Black Lives Matter. Этот лозунг «по умолчанию» латентно предполагает, что остальные жизни значения не имеют. Но разве адепты этого движения не понимают в чем дело? Им что, просвещения и гуманизма не достаает? Напротив, слишком много! Левая профессура полагает себя властительницей дум! Два крыла недавних демонстрантов (если плакатно упростить и экстремизировать их структуру): состоят из идеалистов-студентов и преступных погромщиков, как бы легитимизирующих действия друг друга через социалистическую демагогию, оправдывая случаи вандализма революционным энтузиазмом масс и стремлением к справедливости. Прибавлю к ним также некоторое количество искренне не понимающих, в чем дело и кто - кого. Объединяет их всех ненависть к так называемым супремасистам, которых левые изображают главным пугалом, объясняя протесты якобы имеющим место системным расизмом в стране. Причем, исходя из тех или иных политических интересов,

здесь получил распространение обратный, перегиб: рабская психология нежданно-негаданно проявляется у некоторых «особо совестливых» представителей белого населения через добровольное самоуничтожение, принимающих лично на себя вину за американское рабство и его последствия. Каково? Как тут не вспомнить афоризм Уинстона Черчилля: «Кто в молодости не был радикалом – у того нет сердца, кто в зрелости не стал консерватором – у того нет ума», подкорректировавшего аналогичное высказывание Бенджамина Дизраэли: «У того, кто в шестнадцать лет не был либералом, нет сердца; у того, кто не стал консерватором к шестидесяти, нет головы» [Цитаты известных личностей. – <https://ru.citaty.net/tsitaty/463718-uinston-cherchill-kto-v-molodosti-ne-byt-radikalom-variant-liberal/>]. Хорошо знакомое бывшим советским людям выражение «детская болезнь левизны» привилось здесь на благодатную почву, своевременно мутировавшись под неустанным наблюдением Демократической партии. Кстати, за последнее время эта партия набрала такую силу и несвойственные самому понятию демократии функции, что невольно вспоминаются времена 70-летней давности и почти такого же градуса! А именно – маккартизма и охоты на ведьм, изгнания с работы неудобных лиц. Логично следующим этапом создать и внедрить институт демократических комиссаров в средствах массовых коммуникаций с целью внедрения единомыслия. До обвинений в антипатриотизме дело если и не доходит, то не в последнюю очередь по той причине, что их гонители не особенно дорожат своей родиной и стыдятся ее колониального прошлого. Во всяком случае, неудобные памятники уже низвергаются, а государственные флаги, под прикрытием первой поправки к Конституции, сжигают. Проталкивается несообразное требование выплаты миллиардных репараций потомкам бывших рабов. В то же время, еще до достижения нынешнего равенства получил распространение своеобразный гандикап – affirmative action, ближайшим аналогом чего служит советский рабфак, изрядно перехлестывая в идее уравнительного подхода. И сейчас в стране решается судьба не только на ближайшие четыре года, но, возможно, на весь быстротекущий век, способна ли быть в авангарде цивилизации или примерит «желтую майку лидера» третьего мира. В соответствии

с инверсией гегелевской ремарки относительно фарса и трагедии, и с его же законом отрицания отрицания, нынешний фарс с реанимацией рабской психологии в США вполне может обернуться трагедией!

Давно и безотносительно к социальному строю было замечено, что творчество близко к игре. Еще Платон, восклицал: «Человек – игрушка Бога. Этому-то и надо следовать. Надо жить играя!» [Цитатница.ру – <https://citatnica.ru/citaty/luchshie-tsitaty-platona-200-tsitat>]. Но творческая игра по имманентным правилам дополняется ограничениями общественного контекста, главным из которых является цензура – абсолютный враг и относительный друг художника, воспринимаемая им дискриминацией и запретительным знаком. В Советском Союзе рабская психология в художественном и научном творчестве проявлялась в частности в самоцензуре как вторичном отражении цензуры, почти безраздельно господствовавшей в тоталитарном обществе, за исключением произведений «сам- и там- издана»), которые инкриминировались создателям едва ли не приравниваясь к валютным операциям. Многие моменты прежней жизни в значительной степени перекочевали и в постсоветское пространство.

Самым известным оказался альманах «Метрополь», изданный тиражом всего 12 машинописных экземпляров, что произвело невиданный доселе разгром и санкции против авторов [Метрополь (Альманах). Википедия. – shorturl.at/dvxCS9]. Дальнейшая история альманаха и его авторов описана в романах Василия Аксенова «Скажи изюм» и «Таинственная страсть». Впрочем, по мере продвижения социализма через развитую свою стадию к логическому завершению, цензура мягчала, а в 90-е стала незаметной, раз на экране появились «Куклы» с персонажами, репрезентирующими и персонифицирующими власти. Потом, правда, передачу прикрыли, но без оргвыводов.

Справедливости ради отмечу, что вольница не всегда работала на повышение качества. В 60-е гг. в «Кавказскую пленницу» просочились сквозь цензурное сито бессмертные реплики: «В соседнем районе жених украл члена партии!» и «Этот, как его, волюнтаризм!» А на бонус: «Да здравствует наш суд, самый гуманный суд в мире!» Они

перевешивают все натужные насмешки над КПСС и КГБ, вожжами и генсеками в последней гайдаевской печальной памяти картине. Или время потребовало всевозрастающих наркотических доз, которые – все одно – не усваиваются пресыщенными зрителями? Перефразирую слова Марселя Пруста относительно диктатуры рифмы, заставляющей поэта добиваться совершенства. То же можно сказать и о диктатуре цензуры, развивающей эзопов язык и соответствующий стиль, чему примером самобытное творчество Фазиля Искандера. Оказывается, имелись и реальные, достойные пути перебороть автоцензора в себе, нашедшего общий язык с личной рабской психологией. Отсутствие всякой цензуры еще не дает гарантии успеха. Если вообще в искусстве уместно говорить о гарантиях. А ведь пробовали, хотя, талантливые произведения почти такая же редкость, как литературные гении среди нобелевских лауреатов. Что ни говори дедушка Калинин, будто при средних способностях советский писатель, вооруженный методом соцреализма, может достичь... оборву высказывание. Не верьте!

Вернусь к рабской психологии. Каково ее будущее? Оно связано с осознанием других традиционно-риторических вопросов: «Кто виноват?» и «Что делать?» На первый можно ответить в духе Толстого – все виновны! Но – в разной мере. Второй закладывает еще и методологическую проблему. К тому же самоё творчество не ограничивается наукой или искусством; оно восходит к историческому жизнетворчеству людей, больше того, базируется на нем. Прежняя официальная философия однозначно диктовала: начинать с изменения условий жизни, само собою под руководством единственной правящей партии. Новое время настоятельно требует и иных подходов, ревизии прежних взглядов и установок. Необходимо безусловное разделение соответствующих пунктов всех и каждого. Обществу в целом и надлежит менять условия. А отдельным людям предстоит заняться в первую очередь собой, ведь внутреннее рабство декретами и декларациями сверху не изжить. Всё происходит одновременно, хотя и неравномерно.

Литература

1. Кузнецова А. Литература – не музей. 30 лет постсоветской литературе. Знамя, 2019, №1. С.187-208.
2. Быков Д. Передача «ОДИН». «Эхо Москвы».13.08.20 – <https://echo.msk.ru/programs/odin/2691333-echo/>
3. Горенштейн Ф. Место. Роман. СПб: Азбука, 2012. С.404.
4. Сочинения Иосифа Бродского. СПб.: Пушкинский фонд, 2000. Т.6. С.49, 50.
5. Мамардашвили М. Кантианские вариации. М.: Аграф, 1997. С.72.
6. Чехов А.П. Собрание сочинений. Т. 9. С. 531.
7. Пруст М. Под сенью девушек в цвету. СПб: Амфора, 1999. С. 45.
8. Мамардашвили М. Вильнюсские лекции по социальной философии. СПб: АЗБУКА, 2019. С.26-27.
9. Его же. Беседы о мышлении. СПб: АЗБУКА, 2018. С.398.
10. Лотман Ю. М. Структура художественного текста. СПб, Азбука, 2015. С.94.
11. Там же. С.98.
12. Муслумов Р. Мифологизация сознания. – Слово\Word, 1996, # 24-25. С.83-92.
13. Долинин А. Гибель Запада и другие мемы: Из историй расхожих идей и словесных формул. – М.: Новое издательство, 2020.
14. Добренко Е. Поздний сталинизм: эстетика политики. Гуманитарное наследие. М.: НЛЮ, 2020. ТТ.1 и 2.
15. Мелихов А. Тризна. Соединенные Штаты Мечты. М.: Эксмо, 2020.
16. Блог проекта Культурология.Ру. Мировые знаменитости, которые восхищались Достоевским и ненавидели его.– <https://kulturologia.ru/blogs/020717/35083/>
17. Лотман Ю.М. Статьи по семиотике культуры и искусства (Серия «Мир искусств»). – СПб.: Академический проект, 2002. – С. 349–375.
18. ХРОНОС. Всемирная история в интернете. Л.П.Берия. – http://www.hrono.ru/biograf/bio_b/beria3lp.php
19. Шмараева Е. Пять вещей, которых не было у патриарха Кирилла (и событий, которые с ним не происходили). – Новое время. –

- <https://www.currenttime.tv/a/patriarch-kirill-ten-years/29744692.html>
20. Лотман Ю. М. Структура художественного текста. СПб, Азбука, 2015. С.35.
 21. Катаев В. Кубик. – В кн. Избранное. М.: Книжный клуб 36,6. 2017. С.82.
 22. Державин Г. Р. Бог. – В кн. Антология русской поэзии. М.: ТЕРРА-TERRA, 1997. Т.1. С. 208.
 23. Ильф И., Петров Е. Двенадцать стульев. Роман. М.: Панорама, 1995. С.151.
 24. Сочинения Иосифа Бродского. Там же. Т. II. С.284-286, 304-307.
 25. РуСтих. Стихи классиков. – <https://rustih.ru/vladimir-mayakovskij-razgovor-s-fininspektorom-o-poezii/> Закон По. – https://ru.wikipedia.org/wiki/Закон_По Мамардашвили М. Вильнюсские лекции по социальной философии. С. 38.
 26. Цитаты известных личностей. – <https://ru.citaty.net/tsitaty/463718-uinston-cherchill-kto-v-molodosti-ne-byt-radikalom-variant-liberal/>
 27. Цитатница.ру– <https://citatnica.ru/citaty/luchshie-tsitaty-platona-200-tsitat>
 28. Метрополь (Альманах). Википедия. – shorturl.at/dvxC9

References

1. Kuznetsova A. Literatura – ne muzey. 30 let postsovetskoj literature. Znamya. 2019. №1. S.187-208.
2. Выков D. Peredacha «ODIN». «EkhoMoskvy». 13.08.20 – <https://echo.msk.ru/programs/odin/2691333-echo/>
3. Gorenshteyn F. Mesto. Roman. SPb: Azbuka. 2012. S.404.
4. Sochineniya Iosifa Brodskogo. SPb.:Pushkinskiy fond. 2000. Т.6. S.49. 50.
5. Mamardashvili M. Kantianskiye variatsii. M.: Agraf. 1997. S.72.
6. Chekhov A.P. Sobraniye sochineniy. Т. 9. S. 531.
7. Prust M. Pod senyu devushek v tsvetu. SPb: Amfora. 1999. S. 45.
8. Mamardashvili M. Vilnyuskiye leksii po sotsialnoyfi. SPb: AZBUKA. 2019. S.26-27.
9. Ego zhe. Besedy o myshlenii. SPb: AZBUKA. 2018. S.398.
10. Lotman Yu. M. Struktura khudozhestvennogo teksta. SPb. Azbuka. 2015. S.94.

11. Tam zhe. S.98.
12. Muslumov R. Mifologizatsiya soznaniya. – Slovo\Word. 1996. # 24-25. S.83-92.
13. Dolinin A. Gibel Zapada i drugie memy: Iz istoriiraskhozhihk idey i slovesnykh formul. – M.: Novoyeizdatelstvo. 2020.
14. Dobrenko E. Pozdnyy stalinizm: estetika politiki. Gumanitarnoye naslediyе. M.: NLO. 2020. TT.1 i 2.
15. Melikhov A. Trizna. Soyedinennyye Shtaty Mechty. M.: Eksmo. 2020.
16. Blog proyekta Kulturologiya.Ru. Mirovyye znamenitosti, kotoryye voskhishchalis Dostoyevskim i nenavideli ego. – <https://kulturologia.ru/blogs/020717/35083/>
17. Lotman Yu. M. Stati po semiotike kultury i iskusstva (Seriya «Mir iskusstv»). – SPb.: Akademicheskyy proyekt. 2002. – C. 349–375.
18. KHRONOS. Vsemirnaya istoriya v intnete.L.P.Beriya. – http://www.hrono.ru/biograf/bio_b/beria3lp.php
19. Shmarayeva E. Pyatveshchey, kotorykh ne bylo u patriarkhaKirilla (i sobytiy, kotoryye s nim ne proiskhodili). – Novoye vremya. – <https://www.currenttime.tv/a/patriarch-kirill-ten-years/29744692.html>
20. Lotman Yu. M. Struktura khudozhestvennogo teksta. SPb. Azbuka. 2015. S.35.
21. Katayev V. Kubik. – V kn. Izbrannoye. M.: Knizhnyy klub 36.6. 2017. S.82.
22. Derzhavin G. R. Bog. – V kn. Antologiya russkoy poezii. M.: TERRA-TERRA. 1997. T.1. S. 208.
23. Ilf I., Petrov E. Dvenadtsat stulyev. Roman. M.: Panorama. 1995. S.151.
24. Sochineniya Iosifa Brodskogo. Tam zhe. T. II. S.284-286. 304-307.
25. RuStikh. Stikhi klassikov. – <https://rustih.ru/vladimir-mayakovskij-razgovor-s-fininspektorom-o-poezii/>
26. Zakon Po. – https://ru.wikipedia.org/wiki/Zakon_Po
27. Mamardashvili M. Vilnyusskiye lektsii psotsialnoyfilosofii.S.38.
28. Tsitatzvestnykhlichnostey. <https://ru.citaty.net/tsitaty/463718-uinston-cherchill-kto-v-molodosti-ne-byl-radikalom-variant-liberal/>
29. Tsitatnitsa.ru – <https://citatnica.ru/citaty/luchshie-tsitaty-platona-200-tsitat>
30. Metropol (Almanakh). Vikipediya. – shorturl.at/dvxC9

Таги Кязим оглу Баширов

д.ф.по филос., доцент, в.н.с.

ИФС НАНА

Адрес: AZ1073, Азербайджан, Баку, просп. Г. Джавида, 31.

Tel: 0504771321

E-mail: bashirovtagi@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-2273-4609>

ЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ СМЫСЛА ЖИЗНИ

Резюме

Целью статьи является анализ логических аспектов представлений и высказываний о смысле жизни, выявление возникающих при этом противоречий и трудностей.

Методология исследования. В исследовании применены логический и историко-философский методы.

Степень исследованности проблемы. Вопросы, затронутые в статье, рассматривались в работах таких философов, логиков и ученых, как Г. Лейбниц, И. Кант, Дж. Милль, А.Эйнштейн, Г.Фреге, Б.Рассел, М.Коэн, Э.Нагель, А.Ивин, Р.Вольф, Р.Поупкин, А.Строл и др.

Новизна исследования заключается в анализе логических аспектов представлений и высказываний о смысле жизни. Показана логическая структура понятия «смысл», ее взаимосвязь с понятиями: «цель», «потребность», «значение», «ценность», «знание». Обосновывается мысль о взаимосвязи понятия смысл с логической операцией отсылки к понятию «вечность». В статье анализируются логические аспекты религиозных и атеистических подходов к проблеме смысла жизни. Понятие смысла жизни рассматривается в индивидуальном и общечеловеческом значении. Как один из независимых источников возникновения религии выделяются логические корни религии. Утверждается, что к религиозному сознанию ведет, кроме всего прочего, принципиальная ограниченность возможностей логического доказательства применительно к анализу конечных основ человеческого бытия.

В заключении излагаются основные результаты, выявленные

проблемные моменты, связанные с пониманием логических аспектов понятия «смысл» и применением его к анализу смысла человеческого существования. Показывается роль и значение адекватного понимания логических аспектов проблемы смысла жизни для развития человеческой личности.

Ключевые слова: логика, смысл, потребность, доказательство, вечность, значение, жизнь, развитие, эволюция.

UOT - 1 (128)

Tagı Kazım oğlu Bəşirov

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu, a.e.i., dosent, f.f.d.

Ünvan: AZ1073, Azərbaycan Respublikası, Bakı ş., H. Cavid pros., 31.

Tel:0504771321

E-mail:bashirovtagi@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-2273-4609>

HƏYATIN MƏNASI PROBLEMİNİN MƏNTİQİ ASPEKTLƏRİ

Xülasə

Məqələnin məqsədi həyatın mənası problemi haqqında təsəvvürlərin və mövcud olan fikirlərin məntiqi təhlili, burada yaranan ziddiyət və çətinliklərin aşkar edilməsindən ibarətdir.

Metodologiya. Tədqiqatda məntiqi və fəlsəfi-tarixi metodlardan istifadə edilib.

Problemin işlənmə dərəcəsi. Məqələdə toxunulan problemlər Q.Leybnis, İ.Kant, C.Mill, A.Eynşteyn, Q.Frege, B.Rassel, M.Koen, E.Naqel, A.İvin, R.Volf, R.Poupkin, A.Strol və digər filosof, məntiqçi və alimlər tərəfindən araşdırılmışdı.

Elmi yenilik. Məqələnin elmi yeniliyi həyatın mənası problemi haqqında mövcud olan fikir və təsəvvürlərin məntiqi aspektlərinin təhlilindən ibarətdir. “Məna” anlayışının məntiqi strukturu, onun “məqsəd”, “tələbat”, “dəyər”, “bilik” anlayışları ilə qarşılıqlı əlaqələri göstərilib. “Məna” anlayışının “əbədilik” anlayışı ilə zəruri məntiqi əlaqəsi əsaslandırılır. Məqələdə həyatın mənası probleminə ateist və dini yanaşmaların məntiqi aspektləri

təhlil edilir. Həyatın mənası problemi fərdi və ümumi bəşəri aspektlərlə nəzərdən keçirilir. Dinin yaranmasının mənbələri arasında müstəqil bir mənbə kimi dinin məntiqi kökləri fərqləndirilir. Göstərilir ki dini şüurun yaranmasına, başqa səbəblərlə yanaşı, məntiqi sübutun insan varlığının əsaslarını təhlilində prinsipial məhdudların olması yol açır.

Nəticə. Nəticədə “məna” anlayışının məntiqi aspektlərini anlamaqda, həyatın mənası probleminə tətbiqi zamanı yaranan əsas problemlər göstərilir. İnsan şəxsiyyətinin inkişafında həyatın mənası probleminin məntiqi aspektlərinin adekvat anlanınmasının rolu və mahiyyəti göstərilir.

Açar sözlər: məntiq, məna, tələbat, sübut, əbədilik, mahiyyət, həyat, inkişaf, təkamül.

UDC –1 (128)

Tagi Bashirov

PhD in Philosophy, Associate Professor,

Leading Resercher at the

Department "Logic" of the Institute of Philosophy
of the National Academy of Sciences of Azerbaijan

Tel:0504771321

E-mail: bashirovtagi@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-2273-4609>

LOGICAL ASPECTS OF THE PROBLEM OF THE MEANING OF LIFE

Abstract

The purpose of the article is to analyze the logical aspects of ideas and statements about the meaning of life, to identify the contradictions and difficulties that arise in this case.

Methodology. The research uses logical and historical-philosophical methods.

The degree of research of the problem. The issues raised in the article were considered in the works of such philosophers, logicians and scientists as G. Leibniz, I. Kant, J. Mill, A. Einstein, G. Frege, B. Russell, M.

Cohen, E. Nagel, A. Ivin, R. Wolf, R. Popkin, A. Strol and others.

The novelty lies in the analysis of the logical aspects of ideas and statements about the meaning of life. Shows the logical structure of the concept "meaning", its relationship with the concepts of "goal", "need", "meaning", "value", "knowledge". The idea of the relationship between the concept of meaning and the logical operation of referring to the concept of "eternity" is substantiated. The article analyzes the logical aspects of religious and atheistic approaches to the problem of the meaning of life. The concept of the meaning of life is considered in an individual and universal sense. The logical roots of religion are distinguished as one of the independent sources of the emergence of religion. It is argued that, among other things, the fundamental limitation of the possibilities of logical proof in relation to the analysis of the ultimate foundations of human existence leads to religious consciousness.

In the conclusion, the main results, identified problematic points related to the understanding of logical aspects of the concept of "meaning" and its application to the analysis of the meaning of human existence are presented. The role and significance of an adequate understanding of logical aspects of the problem of the meaning of life for the development of the human personality is shown.

Keywords: logic, meaning, need, proof, eternity, life, development, evolution.

Введение

Проблема смысла жизни является фундаментальной, ее не может обойти стороной ни одно из философских направлений. Отношение к ней в философии исторически изменялось, - от полного отрицания до утверждений как о главной проблеме философии. Безусловно, проблема смысла человеческого существования является центральной в религиозно-философской проблематике, в различных мистических учениях. Проблема смысла жизни является интегративной, связанной с множеством научных, религиозных и философских направлений. Она, прямым или косвенным образом, вбирает в себя все философские проблемы, придавая ту или иную ценность нашему бытию.

В понимании смысла человеческой жизни получены весьма ин-

тересные и существенные научные результаты. Мы значительно лучше стали понимать свое место и значение в экологической системе Земли. Фундаментальные результаты относительно биологической основы жизни получены в современной генетике. Существенный вклад в понимание культурной и социальной сущности человечества внесли гуманитарные науки. Человек сегодня предстает как космическое существо, удивительным образом связанное со всем Космосом. Антропный принцип, столь широко дискутируемый в современной физике и космологии, выражая невероятную согласованность человека и окружающего мира, укрепляет веру в необходимость нашего бытия, дает надежду на осмысленность нашего существования в мире.

Размышления о смысле жизни породили множество глубоких представлений и мыслей, углубляющих наше понимание человека. Они сыграли значительную роль в возникновении и развитии ряда философских направлений - философии жизни, персонализма, экзистенциализма и др. Не обходит ее стороной ни одна философская концепция, пытающаяся построить цельное мировоззрение. Сегодня мы намного лучше понимаем многие проблемы, цели и задачи человеческого существования.

Однако, проблема смысла жизни, несмотря на все эти достижения, представляется, в принципиальном плане, как и все вечные философские проблемы, окончательно не решаемой. Мы сегодня также далеки от окончательного понимания смысла нашей жизни, как были далеки от этого наши древние предки. Но невозможность окончательного решения философских проблем не отменяет необходимости научного и философского исследования данной проблемы, не означает безуспешности их анализа и более глубокого понимания.

На мой взгляд, для успешного проведения дальнейших исследований, весьма полезно рассмотреть логические аспекты высказываний о смысле жизни и возникающие при этом вопросы. Мне представляется, что в дискуссиях по данной проблеме не всегда правильно понимаются ее логические особенности, что порождает известную путаницу и ошибочные ее интерпретации.

Логический анализ проблемы смысла жизни сопряжен со сложностью решения многих чисто теоретических проблем логики. И в

первую очередь это относится к логической интерпретации понятия «смысл». Как правильно отмечают С.Гусев и Г.Тульчинский, логический анализ проблемы смысла требует совместного исследования многих, взаимосвязанных с ней фундаментальных понятий, таких как «понимание», «смысл», «значение» и др. (С. Гусев, Г.Тульчинский. Проблема понимания в философии. М.1985. с. 17-24). Это взаимосвязь проблемы смысла жизни с глубоким и ясным пониманием фундаментальных понятий логики объясняет всю сложность исследования данной проблемы.

В настоящей статье, естественно не претендующей на какой-либо обстоятельный логический анализ проблемы смысла жизни, рассматриваются лишь некоторые ее аспекты, представляющие с моей точки зрения определенный интерес.

Потребности и цели в проблеме смысла жизни

Когда мы говорим о смысле чего-либо, мы имеем в виду какую-либо связь этого чего-то с человеком, соотнесенность с его потребностями. Например, мы говорим, что смысл строительства дома заключается в том, что он нужен для жизни людей, а смысл строительства дороги в том, что по ней будут ездить люди. Очевидно, что если нечто никоим образом нам не нужно, то вряд ли можно говорить о его смысле для нас. Конечно, потребности могут удовлетворяться и автоматически, инстинктивно, то есть неосознанно. Но приписывать им смысл мы можем, если только понимаем, осознаем полезность и нужность этих действий для нас. В любом случае смысл чего-то предполагает наличие сознания и соответствующего процесса осознания, понимания той или иной потребности.

Говоря о смысле чего-либо, мы указываем на его нужность, полезность для человека, в связи с поддержанием какого-либо состояния в настоящем или достижении желаемого состояния в будущем. Проблема смысла, поэтому связана с целью, с целенаправленными действиями. Цель – это, какое-либо выделенное будущее состояние, к которому стремится система. Для человека цель это осознанное выражение той или иной потребности, а смысл имеют только те действия, которые прямо или косвенно ведут к удовлетворению этих потребно-

стей, выраженных в тех или иных целях.

Поскольку понятия смысла, цели и способов ее достижения взаимосвязаны, то можно выделить нижеследующие варианты их соотношения:

1. Средства адекватны цели и ведут к ее достижению. Наши действия тем самым становятся осмысленными.

2. Средства не адекватны целям, и мы знаем об этом, тогда наши действия являются бессмысленными в рамках достижения этой цели.

3. Средства не адекватны целям, но мы об этом не знаем, тогда эти действия бессмысленны в рамках достижения этой цели, но их нельзя назвать бессмысленными в целом, поскольку в результате этих действий мы можем выяснить неадекватность этих средств поставленной цели.

4. Цель выбрана неверно. В этом случае наши действия для достижения этой цели будут бессмысленными, поскольку не приведут к ее достижению. Но наши действия не будут бессмысленными в целом, поскольку в результате этих действий мы можем выяснить, что цель была выбрана неверно.

В рассмотренных вариантах цель предполагалась существующей. В том же случае, если цель вообще не поставлена, мы должны различать два варианта: - первое, - мы точно знаем, что наши действия не приведут к чему-либо полезному для нас, и второе: - мы допускаем, что они могут привести к полезному результату. В первом случае наши действия не имеют смысла. Во втором случае они могут иметь смысл, если выяснится, что они оказались нужными, привели к чему-то важному для нас. То есть, даже при отсутствии понимания цели тех или иных действий, и их связи с нашими потребностями, мы можем все же верить, что наши действия могут иметь смысл, если выяснится их связь с какой-то другой нашей потребностью.

В понимании смысла наших действий имеются определенные логические трудности. Как уже говорилось, действие приобретает смысл, если оно направлено на что-то другое, которое, желательно, имеет ценность для нас. Смысл чего-то предполагает отсылку к другому, к чему-то внешнему по отношению к данному действию, оно

должно иметь нечто последующее, нечто к чему ведет это действие. При этом неявно предполагается, что смысл этого другого известен. Однако ведь и его смысл, если смысл есть отсылка к другому чему-то, также зависит от чего-то другого и т.д. до бесконечности. Это надо иметь в виду при анализе смысла человеческого существования, поскольку смысл нашего существования должен указывать на соотнесенность не с какой-то конкретной и конечной целью, а с вечностью. Одно только наличие цели и целесообразности отдельных наших действий еще не позволяет говорить о смысле или бессмысленности этих действий в конечном итоге, в бесконечной перспективе, то есть о смысле жизни. Логический анализ проблемы смысла человеческого существования приводит к необходимости знания финального состояния человеческого общества. В силу принципиальной невозможности этого знания мы всегда находимся в состоянии неопределенности относительно смысла нашего существования.

Таким образом, вопрос о смысле жизни предполагает, кроме отсылки к чему-то другому, еще и вечность последней инстанции. Эта последняя инстанция не должна ни к кому и ни к чему отсылать, то есть должна быть исходной и вечной. Правда можно возразить, что смысл может и не вести к чему-либо другому, а просто сохранять что-то, например, состояние жизни, состояние счастья. Однако если мы вдумаемся, то здесь логически ничего не изменяется, - сохранять состояние счастья означает, что наши действия должны вести каждый раз к одному и тому же состоянию в будущем, быть направлены на его постоянное воссоздание. Это состояние должно вечно существовать, оно не должно вести даже в перспективе бесконечности, к ничто.

У любого конкретного процесса или события, если оно каким-либо образом не связано с бесконечностью, не может быть в конечном итоге какого-либо смысла. Если все когда-либо закончится и исчезнет, если не будет какого-либо продолжения, то как, вообще можно говорить о смысле жизни. Если конечное состояние ничто, то есть нечто несуществующее, то какой был смысл в движении к этому ничто? Ясно поэтому, что то, что не является вечным, или как-то не связано с ним, не имеет, в конечном счете, смысла.

Вышеизложенная логическая структура проблемы смысла жиз-

ни обычно не принимается в расчет и подменяется ее разными обыденными пониманиями. Например, говорится, что у каждого человека свой смысл жизни - в детях, в работе, в творчестве и т.д. Несмотря на обыденность такого понимания смысла жизни, его придерживаются и весьма образованные и даже выдающиеся люди. Однако все эти интерпретации смысла жизни являются логически до конца не продуманными, основываются на неверном понимании данного вопроса.

Например, какой может быть смысл в творческом процессе, если все творения рано или поздно исчезнут. При всей любви к детям, связывание смысла жизни с ними, только отодвигает проблему, приводя к вопросу, - а в чем смысл их жизни и так до бесконечности.

Проблему смысла человеческого существования можно разделить на два уровня: смысл для индивидуального человека и смысл для общества в целом.

На индивидуальном уровне поведение людей в значительной степени является целенаправленным. Каждый человек ставит те или иные цели и пытается их достичь. При наличии сознания можно уверенно говорить о целенаправленном процессе. Но можно ли говорить о наличии цели в случае бессознательных процессов, и, в более широком плане, о целесообразности поведения всех живых организмов?

Безусловно, можно, если цель понимается как желаемое будущее состояние, к которому стремится организм. В генетическом коде любого живого организма уже заложена программа достижения будущих, полезных для организма состояний. Живые существа являются целенаправленными системами, - развитие в них происходит в направлении раскрытия заложенной в их генах программы, включающей в себя достижение множества целей. Эти системы не изменяются беспорядочно, а эволюционируют в направлении тех или иных состояний, тех или иных целей. Целенаправленность живых организмов является или следствием естественной биологической эволюции, или вложена в нас, создавшими нас более высокоорганизованными существами, или же Богом.

Базовые биологические потребности являются глубинной основой смыслообразования и смыслового поведения человека. Система базовых потребностей живого организма «задана», «предопределена»

его генетическим кодом. В генетических программах заложена реализация основных жизненных потребностей, являющаяся императивом существования живого. Любое живое существо, в первом приближении, разделяет мир на биологически полезное, вредное и нейтральное множество событий. Все нейтральные факторы, напрямую не являющиеся полезными или вредными, многочисленными опосредованными связями и отношениями сводятся к ним, по мере их вовлечения в орбиту жизнедеятельности живого организма. У существ, не имеющих разума, потребности удовлетворяются автоматически, на основе тех или иных инстинктов и неосознанных реакций. Только относительно человека мы можем говорить об осознании им своих потребностей, о целенаправленном их удовлетворении, а следовательно, о проблеме смысла жизни.

Однако, как уже указывалось выше, одно только наличие целенаправленности еще не говорит о наличии смысла какого-либо действия для нас. Наличие цели означает направленность на какое-то состояние, но само это состояние может и не иметь для нас ценности и смысла. Например, если оно ведет к нашему исчезновению.

Кроме того, одно только наличие цели, целесообразности, еще не говорит о наличии смысла тех или иных действий для человека в конечном его итоге, то есть в вопросе о смысле жизни. Хотя нам известна цель наших отдельных действий, нам не известна конечная цель, к которой ведут эти конкретные цели. Получается определенный парадокс - совокупность целенаправленных действий не дает целенаправленного поведения в целом. Для устранения этого парадокса необходимо наличие цели для нашего поведения в целом, для нашей жизни в целом. Только при наличии такой конечной цели мы можем говорить о наличии смысла нашего существования.

Хотя все что удовлетворяет наши потребности имеет для нас смысл, мы не можем сказать имеет ли смысл сама совокупность всех наших конкретных потребностей, то есть наша жизнь в целом. Жизнь в конечном итоге не имеет смысла, если мы не знаем для чего она нужна.

Наличие бессмертия гарантирует, что всегда будет нечто, ради чего стоит что-то делать и что сделанное не пропадет. Причем для человека в проблеме смысла его жизни недостаточно того, что его жизнь

является частью чего-то вечного, например общества, которое будет вечно существовать, материи которая никогда не исчезнет и не может быть уничтожена и т.д. Смысл человеческой жизни подразумевает личное бессмертие. Если я исчезну, если исчезнет моя душа и мое сознание, то ничто в моей жизни не может иметь для меня, в конечном итоге, смысла. Ни дети, как мое продолжение, ни мои достижения, ни неуничтожимость и вечность материи, из которой мы состоим, и вообще ничего, что не будет постоянно осознаваться мною, не может иметь для меня, в конечном итоге, смысла. Бессмертие души и индивидуального самосознания является необходимым условием смысла человеческой жизни. Самосознания человека, - если оно даже на какой-то конечный промежуток времени может исчезнуть (то есть будет носить прерывистый характер, как, например, это происходит во сне) - после возрождения, или возвращения, должно быть способно идентифицировать себя с прежней своей личностью.

Даже вечное возрождение жизни, то есть смерть, а потом опять рождение и проживание новой жизни, без знания о предыдущих жизнях, без памяти об этом, то есть без непрерывности самосознания, не придает смысла жизни, поскольку каждая из этих отдельных жизней переживает смерть и не знает о существовании нового возрождения. Буддийское представление о вечном переселении душ может иметь смысл, если только душа рано или поздно сможет узнать о своих прошлых жизнях и идентифицировать себя с ними. Если между разными жизнями в этих перевоплощениях нет связи, то каждое из них оказывается в итоге просто еще одной временной жизнью, не имеющей никакого смысла. В нирване, если говорить о смысле жизни, человек должен сохранять личностное сознание, а не исчезать в безличном, всемирном разуме. В любом случае, непрерывность самосознания есть необходимое условие смысла человеческой жизни. Это подобно тому, как обеспечивается единство Я в процессе непрерывного изменения и развития человеческой жизни. Если единство человеческого Я нарушается, то мы не можем считать себя теми же самыми личностями.

Таким образом, проблема смысла жизни основывается на наличии или отсутствии вечности и нашей причастности к ней. Однако о вечности мы ничего определенного сказать не можем, и нам остается

только верить или не верить в ее существование. Почему же при такой неопределенности проблемы смысла нашей жизни мы ведем борьбу за выживание, за рождение детей, за их будущее?

Очевидно, что мы не можем жить иначе. Осознать бессмысленность жизни и положить ей конец, то есть добровольно прекратить ее в состоянии только ничтожное меньшинство людей, не играющее в эволюционном процессе какой-либо значительной роли, или же обреченные люди, у которых просто нет другого выхода, чтобы прекратить страдания или положить конец безысходности.

Мы биологически устроены так, что боимся смерти и живем не потому, что жизнь имеет смысл и мы знаем этот смысл, а потому что инстинкт жизни сильнее нашего сознания, программы сознания подчинены программам бессознательного, направленным на поддержание жизни. Здесь не имеет значения вопрос о том, кто нас создал - материя или Бог, или какие-то другие разумные существа. Мы созданы так, что можем жить только придавая какой-либо смысл жизни. Придание нами смысла нашей жизни может быть просто необходимым и эффективным механизмом в процессе выживания. Однако то, что мы не можем быть другими, не можем не жить так как живем, еще не придает смысл нашей жизни.

Таким образом, наше бессознательное и связанный с ним инстинкт жизни, сильнее нашего сознания, осознающего бессмысленность жизни. Но даже если бы наше сознание руководило нашим бессознательным, то и тогда не было бы достаточных оснований следовать ему в вопросах смысла жизни. Сознание само по себе, не может на чисто логических основаниях привести к решению прекратить жизнь, даже если она представляется бессмысленной. Как говорил Фалес, между смертью и жизнью нет разницы, а на вопрос, - почему тогда он не умирает, он ответил, что именно потому, что нет разницы. Действительно, зачем делать то, что приведет в итоге к равному тому, чем уже обладаешь. Несмотря на логическое равенство жизни и смерти, мы не поступаем как «буриданов осел» и не умираем от невозможности логического выбора, при отсутствии достаточного на то основания. В наших генетических программах подобный выбор за нас уже сделан.

Материалистически-атеистический и религиозно-идеалистический подходы

В проблеме смысла жизни можно в общем виде разграничить два подхода - материалистический и религиозно-идеалистический. Оба эти подхода так или иначе основываются на том или ином понимании вечности. Но как представить себе вечность, как понять нечто вечно существующее?

Оно может быть неизменным (статичным), или же изменяющимся и развивающимся (динамичным), или же циклическим. В материалистическом подходе, как мне кажется, предпочтение отдается динамическому пониманию вечности, а в религиозном - статичному. Хотя, конечно же, чисто логически религиозному подходу не противоречит и динамическое понимание вечности.

Материализм исходит из положения, что материя никем не создана, не имеет ни начала, ни конца, находится в состоянии непрерывного движения и развития, является вечной. На каком-то этапе ее естественного развития появляется жизнь как наиболее высокоразвитая и сложная ее форма. Относительно жизни можно предположить, что она: 1. Будет существовать вечно 2. Когда-нибудь обязательно исчезнет, поскольку только материя является вечной, а все, что возникает из нее, является временным.

Здесь конечным состоянием, с которым мы связываем смысл жизни, является материя. Но как понимать саму материю?

Можно понимать материю и жизнь, как понимал их Энгельс, то есть, что материя вечна, жизнь имеет начало, а то, что имеет начало должно иметь и конец. Но точно также как жизнь неизбежно придет к концу, она снова неизбежно возникнет, в какой-либо другой части бесконечной материи. Подобные представления говорят о конечности жизни человечества, а, следовательно, и о ее бессмысленности. То, что какая-то другая форма жизни опять возникнет, где-то в бесконечной материи, не может придать смысл нашей человеческой жизни, поскольку к нам она не будет иметь никакого отношения. Бесконечный процесс появления и исчезновения, никак не связанных между собой цивилизаций и жизней, не может придать смысла ни одной из них.

Даже если считать жизнь человечества вечной, то все же остает-

ся вопрос о смысле личной, индивидуальной жизни. Смысл жизни человека может быть обоснован только при наличии бессмертия души. В этом аспекте очень симпатична философия «общего дела» Федорова. По его убеждениям, наше «общее дело» и наш священный долг, а, следовательно, смысл жизни, состоит в том, что мы должны воскресить каждого жившего когда-либо человека.

Для обоснования существования смысла жизни отдельного человека материалистическая философия должна показать наличие в самой материи какого-то механизма поддержания вечности человеческой жизни, подобно федоровскому воскрешению каждой жизни. Не может быть никакого смысла в индивидуальной человеческой жизни, если она конечна, если она когда-нибудь, пусть даже в бесконечно далеком будущем, исчезнет. Трудиться и жить ради того, что все равно, рано или поздно, исчезнет, не имеет никакого смысла. Только индивидуальное бессмертие может придать истинный смысл человеческому существованию.

Возможно, совершенствованию наших интеллектуальных и творческих возможностей нет предела и, когда-нибудь, в будущем, люди смогут восстановить жизни всех умерших людей и таким образом смерть будет побеждена. И тогда смысл жизни отдельного человека будет в том, что он должен стремиться сохранить жизнь, чтобы в будущем человечество воскресило его самого. Восстановив всех умерших людей и решив проблему бессмертия, мы сможем говорить о наличии смысла в нашей жизни.

Но все эти убеждения опираются не на логику и доказательства, а на веру в возможность решения всех проблем в будущем. Чисто логического обоснования этой веры быть не может.

В религиозно-идеалистических интерпретациях проблемы смысла жизни решение облегчается тем обстоятельством, что мы сводим духовное к духовному, живое к живому. Здесь вечность духовного не доказывается, а берется как аксиома. Если духовное первично и вечно, то нет ничего удивительного, что оно может создать вечными и людей. В религиозных представлениях решение вопроса о смысле жизни основывается на вере в Бога, как первичной и вечной инстанции, гарантирующей вечность индивидуальной человеческой жизни.

В отношении к вопросу о возникновении религии хорошо видно различие позиций атеистов и верующих. Материалисты и атеисты объясняют происхождение религии естественными причинами – социальными, экономическими, классовыми, психологическими и т.д. По их мнению, существенную роль в возникновении и сохранении религии играет страх смерти. Религиозная вера - это проявление слабости, когда человек не хочет умирать, не может признать, что он исчезнет навсегда и поэтому придумывает Бога. Но как бы атеисты не объясняли происхождение религии, главное в их подходе состоит в том, что они признают религию творением самого человека.

Религия же, наоборот, считает человека творением Бога. Причем религиозные мыслители, соглашаясь, что вышеуказанные факторы действительно имеют место и оказывают влияние на развитие и функционирование религиозных институтов, считают, что они не объясняют самого возникновения религии.

В рассматриваемом мною аспекте интерес представляют гносеологические причины возникновения религии. К ним относятся ограниченность человеческих знаний, незнание причин событий, неразвитость абстрактного мышления и др. По мнению атеистов, с развитием человеческого мышления и становлением науки необходимость объяснения явлений, выдуманных с религиозных позиций, отпадает.

Однако, как мне представляется, подобный взгляд на сущность религии не является обоснованным. Среди гносеологических причин возникновения религии можно выделить чисто логическую причину, связанную с логическими особенностями человеческого мышления. Даже если представить, что с развитием общества, все вышеуказанные причины существования религии будут устранены, останется еще логический аспект, связанный с необходимостью осмысления вопросов типа - откуда мы взялись, как появился мир, имеет ли он начало и конец, ограничен или неограничен он в пространстве и т.д. Эти вечные вопросы человеческого бытия естественным образом приводят нас к мысли о том, что мы являемся следствием чего-то другого, а не причиной самих себя. Поэтому религия основывается не только на страхе смерти, не является только проявлением человеческой слабости. Если религия и является проявлением слабости, то это не только слабость

силы воли, а еще и слабость логического мышления человека. Логические причины появления религии являются не следствием слабости или страха, а выражают бытийные особенности человека. Человеческое положение в мире характеризуется принципиальной недоступностью для него ответа на ряд экзистенциальных вопросов. Попытка их осмысления и решения показывает, что они принципиально недоступны человеческому мышлению, находятся за пределами человеческих возможностей познания. И никакое развитие науки не может изменить этого положения.

Человек в принципе не способен, исходя из себя самого, понять мир. Он является следствием созданным кем-то или чем-то, из чего-то, то есть он не причина, а результат, следствие. Из-за невозможности доказать какого рода причина нас породила, является ли она материальной или идеальной, мы в принципе не можем что-либо определенное утверждать по этому вопросу. Атеисты, утверждающие, что существует только вечная материя, не задают себе элементарных вопросов типа - откуда взялась сама эта материя. Ведь попытка логически корректного ответа на этот вопрос сразу же показывает, что мы попадаем в логическую ловушку, уводящую нас в дурную бесконечность. Если материя из чего-то создана, то из чего же создано то, что создало материю и т.д. А если материя не из чего не создана, а существует вечно, то, как вообще человеческий разум может понять существование чего-то вечного, не созданного. Все, что мы имеем, создается, а не существует вечно. Точно также мы попадаем в логические ловушки и при попытках понять начало и конец мира, его ограниченность и бесконечность, бесконечную делимость или наличие наименьшей частицы мира и т.д. Еще Кант ясно показал, что человеческий разум при попытках ответа на вопросы, выходящие за пределы возможного опыта, с необходимостью впадает в антиномии, неразрешимые логические противоречия.

В связи с этим весьма интересно воспоминание Рассела об одном эпизоде из его юности (ему тогда было 18 лет). Принимая, как истинный, аргумент первопричины о том, что если есть нечто, то должен быть и ее творец, Рассел неожиданно «прозрел» после прочтения автобиографии Дж. С. Милля, поняв, что этот аргумент ложен, поскольку

ку он должен относиться и к самому Богу. Применив его к самому Богу, можно спросить - а кто создал самого Бога? Таким образом Рассел проникся убеждением ложности аргумента первопричины и не менял уже своего мнения до конца жизни. (Б. Рассел. Почему я не христианин М.1987. с.98)

Мне представляется весьма интересным и даже невероятным, что гениальный логик Рассел столь поздно отказался от аргумента первопричины. Видимо здесь гораздо большую роль сыграла психология, нежели логика, - для искреннего и высокодуховного человека, каким безусловно был Рассел, желание наличия Бога является естественным и очень притягательным чувством. Мне кажется, что трудно найти людей, за исключением некоторых оригиналов, которые не хотели бы вечной жизни и существования гарантирующего это Бога. Поэтому совсем глупыми выглядят нападки на атеистов и обвинения их в неверии. Неверие идет не от нежелания веры в Бога, а от недостаточности доказательной базы.

Таким образом, понятно, что в споре материалистов и верующих логика нам ничем не может помочь. Атеистические и религиозные варианты ответа на экзистенциальные проблемы бытия человека обладают одинаковой силой, опираются на одну и ту же логику. Просто они берут за основу разные аксиомы или постулаты. Но выбор этих постулатов основывается в обоих случаях на вере, а не на доказательстве. Бессилие логики в этом вопросе свидетельствует о том, что у религии есть основательные, неустранимые никаким развитием науки, логические корни.

Удивительно, поэтому, что можно встретить и среди достаточно образованных людей мнение, что в науке все доказывается, в отличие от религии. Они даже утверждают, что такие высказывания как «дважды два равно четырем», «аксиомы параллельности» и т.д. в науке доказываются. Наверное, не стоит приводить много аргументов относительно ошибочности подобных представлений. Аксиомы потому и аксиомы, что берутся без доказательства. Если бы их можно было доказать, то они бы потеряли статус аксиом, поскольку в этом случае выводились бы из других аксиом. Вообще, знакомясь с мыслями великих ученых о Боге, начинаешь проникаться уважением к философии, в

которой данные проблемы рассматриваются гораздо основательнее и интереснее.

В отличие от материалистов, религия дает нам вполне определенный ответ на вопрос о смысле жизни, но он не убеждает скептиков и атеистов. Логически убедительного, доказательного ответа на него не имеется. Многочисленные доказательства бытия Бога, на которых основывается решение вопроса о смысле жизни, не соответствуют принципам правильного логического доказательства.

На чисто логических основаниях и опираясь на фактические данные, ничего определенного о Боге мы сказать не можем. Логика безупречна, если верны исходные принципы и аксиомы, из которых делается вывод. Однако исходные принципы относительно сущности Бога, не содержатся ни в данных наук, ни в опытных свидетельствах. Чисто логические доказательства бытия Божьего (столь популярные в Средние века, а среди религиозных людей и сегодня) в настоящее время выглядят неубедительными, а фактических данных, которые можно было бы проверить, нет. Постулируемые относительно природы Бога положения о том, что он является последней инстанцией, основой основ, первой причиной, сущностью всего и т.д. логически недоказуемы.

Рассмотрим кратко логические аспекты этих доказательств. Как известно, к основным доказательствам бытия Бога относятся телеологическое, космологическое и онтологическое доказательства. Телеологическое доказательство основывается на аналогии человека - творца и Бога - творца. Созданные человеком вещи существуют благодаря тому, что их сделал человек. Они были сделаны в соответствии с теми или иными целями человека и несут на себе печать его разумной деятельности. Аналогично и в мире мы видим определенный порядок. Таким образом, и мир должен был быть создан разумным существом. Однако, как правильно отмечают критики, мы, строго говоря, этим самым доказываем не существование Бога с бесконечными совершенствами и качествами, а существование несравнимо более могущественного, чем человек, но все же ограниченного существа.

Космологическое доказательство опирается на наличие конечной причинности. Каждая вещь имеет причину своего существования

в другой вещи, но эта вещь в свою очередь должна тоже иметь причину своего существования в другой вещи и так до бесконечности. Но такая бесконечность невозможна, поэтому должна существовать вещь, которая является причиной самой себя. Это и есть Бог. Телеологическое и космологическое доказательства бытия Бога возникли еще в глубокой древности.

А вот онтологическое доказательство относительно недавнего происхождения и основывается на выводе существования Бога из его сущности. Утверждается, что мы можем помыслить наиболее совершенное существо, то есть Бога. И Бог, как наиболее совершенное и самодостаточное существо, должен обладать всеми возможными превосходными качествами. Существование является одним из этих качеств. Поэтому Бог должен существовать. Как видим, здесь существование выводится из сущности. Но, конечно, подобное доказательство является малоубедительным.

Все эти доказательства подверглись основательной критике, и была показана их логическая некорректность. Неудивительно, что они мало кого убеждали. Как утверждает американский профессор Р. Вольф, эти доказательства, которые он излагал своим студентам в течение 30 лет почти никого не убедили. (Р. Вольф. О философии. М. 1996, с 237-260) А это ясно показывает, что логика бессильна в деле доказательства Бога, поскольку она выходит за пределы возможного опыта. Но зато, одновременно, было показано, что мы не можем чисто логически отвергнуть и возможное существование Бога. Ситуация в противоборстве материалистов и идеалистов является вполне симметричной. Нельзя доказать, что Бог существует, но нельзя доказать и того, что Бога нет. Логическое доказательство, да и в целом наука, в этом вопросе бессильны.

Все предлагавшиеся доказательства бытия Бога скорее направлены на убеждение и имеют психологическое воздействие, нежели логическое доказательство. Религиозный ответ на проблему смысла жизни, основан, в конечном итоге, на вере, а не на логике.

Осознавая подобную ситуацию, немало представителей религии утверждают, что одного рационального, логического пути постижения Бога недостаточно, необходимо опираться на священные книги,

пророчества и свидетельства о жизни пророков. Но понятно, что даже если признать правомерным подобный подход, найденные истины должны потом доказываться, чтобы быть всеми принятыми. Однако как раз этого-то сделать и не удается. В науке истины, добытые на основе интуиции, или даже мистическим или неосознанным образом (например, как результат сновидения, неожиданных догадок и т.д.), обязательно должны быть или теоретически доказаны или же подтверждены практикой.

Таким образом, в вопросе о смысле жизни и материалистические, и религиозные аргументы и доказательства не дают нам какого-либо определенного ответа. При ответе на этот вопрос оба этих лагеря выходят за пределы возможного для человека опыта. Агностик, утверждающий, что он не знает ответа на этот вопрос, гораздо последовательнее и логичнее как материалистов, так и атеистов, и не основывает свои взгляды на недоказанной вере. Жесткие и крайние варианты атеизма и религии, кроме всего прочего, порождают непонимание и противостояние между людьми.

Отношение к бытию Бога показывает также особенности моральных позиций и человеческие качества тех или иных людей. Например, один из очень известных российских телеведущих В. Познер, убежденный атеист, отвечая на вопрос - что бы он сказал Богу, если бы предстал перед ним после своей смерти, ответил, что он сказал бы ему: - «Ну как тебе не стыдно за существующее зло на земле, за страдания ничем не повинных людей».

В подобном высказывании смертного и тварного человека имеется не только логическое противоречие, но и непомерное самомнение, неблагодарность и, в общем-то даже и элемент бесстыдства. Как можно предъявлять претензии к создателю, не впадая в логическое противоречие? Ведь он даровал нам жизнь и если этот дар нас не устраивает, то мы ведь вольны отказаться от него. А если не отказываемся то, как мы можем предъявлять претензии к Создателю. Это противоречие и одновременно неблагодарность, ведь нам же оставляется возможность вернуться в небытие, из которого мы и произошли. Кроме всего прочего, такие люди слишком преувеличивают возможности человеческого разума и логики, и те знания, на основании которых мы

обсуждаем подобные проблемы.

Для верующего важно смирение перед Богом, а не возвеличение сверх меры возможностей человека. В том, что мы есть, что имеем определенные таланты и способности, нет никакой нашей заслуги. Конечно, у конкретных людей мораль проявляется по-разному, независимо от их веры или неверья в Бога, - они могут быть весьма адекватными, смиренными, добрыми и т.д. Но если они являются агрессивными и высокомерными, то их отношение к Богу является хорошим индикатором их не очень симпатичной человеческой сути.

Означает ли невозможность решения вопроса о смысле человеческого существования признаком бесполезности философских исследований данной проблемы? Мне представляется, что в приветствии средневековых монахов ордена трапистов – «помни о смерти» - имеется определенный смысл. Мысли о смерти, дающие правильное понимание человеком своего места в бытии, придают человеку человечность. Не думающий о смерти и смысле жизни человек опасен своей «запрограммированностью» и «роботоподобностью». В этом огромное преимущество религиозного мышления, поскольку оно всегда держит эту проблему в центре своего внимания. Почти во всех религиях указывается на осмысление смерти, как необходимое условие духовного развития. То есть, для развития и глубины понимания жизни, размышления о смерти и смысле жизни, при всей их неразрешимости, имеют существенное значение. Как и относительно любого другого вечного вопроса философии, о проблеме смысла жизни можно сказать, что хотя она неразрешима, но ее понимание непрерывно углубляется.

Заключение

Подытоживая вышеизложенное, можно отметить, что обсуждение вопроса о смысле жизни с логической точки зрения, выявляет нижеследующие ее особенности:

1. Понятие смысла предполагает логическую отсылку к другому. Смысл чего-либо приобретает в отсылке, нужности для другого, в соотношении с чем-то другим. Это другое, в свою очередь, также должно отсылать к чему-то другому. Поскольку этот процесс бесконечен, то о смысле жизни в ее бесконечности, то есть с философских по-

зиций, ничего определенного и окончательного сказать нельзя.

2. Для того, чтобы был смысл жизни, последняя инстанция отсылки должна быть вечностью, она не должна быть подвластна времени.

3. Смысл жизни человека может иметь место только при наличии индивидуального, личностного бессмертия.

4. При материалистическом подходе смысл жизни человека может существовать только тогда, когда не только материя вечна, но вечен и сам индивидуальный человек, что предполагает его материальное и духовное воссоздание и возрождение.

5. При религиозном подходе гарантией смысла жизни является Бог и его желание сделать нас вечными.

6. Существуют чисто логические причины возникновения религии, выражающие особенности человеческого мышления и специфику его экзистенциального бытия. Они являются принципиально неустранимыми и оставляют открытыми вопросы о конечных основах нашего бытия и смысла жизни. Этим и объясняется неустранимость религиозного взгляда на мир.

7. Несмотря на то, что проблема смысла жизни логически неразрешима, с философской, психологической и социально-культурной точек зрения, она является неотъемлемо связанной с человеческим бытием. Размышления о смерти и смысле жизни очеловечивает человека, углубляют его самопонимание и являются необходимыми условиями его развития и нравственного совершенствования. Этим объясняется вечный, неустранимый характер данной проблемы и непрерывные попытки ее постижения в философских исследованиях.

Литература:

1. Вольф Р. О философии. М.: Аспект пресс, 1996, 416 с.
2. Гемпель К. Логика объяснения. М.: ДИК, 1998, 239 с.
3. Гусев С., Тульчинский Г. Проблема понимания в философии. М.: Политиздат, 1985, 192 с.
4. Ивин А. Логика. М.: Высшая школа, 2008, 304 с.
5. Козн М, Нагель Э. Введение в логику и научный метод. Челябинск: Социум, 2010, 655с.
6. Поупкин Р., Строул А. Философия. М.: Серебряные нити; СПб.:

- Университетская книга, 1997. - 497 с.
7. Рассел Б. Исследование значения и истины. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999, 400 с.
 8. Рассел Б. Почему я не христианин. М.: Политиздат 1987, 340 с.
 9. Рассел Б. Искусство мыслить. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999, 240 с.
 10. Филатов В. Научное познание и мир человека. М.: Политиздат, 1989. – 270 с.
 11. Фреге Г. Логические исследования. Томск: Водолей, 1997, 128 с.
 12. Эйнштейн А. Соб. соч. в 4-х томах. М.: Наука, 1965-1967.

References

1. Volf R. O filosofii. M.: Aspekt press, 1996, 416 s.
2. Gempel' K. Logika ob"yasneniya. M.: DIK, 1998, 239 s.
3. Gusev S., Tul'chinskij G. Problema ponimaniya v filosofii.M.: Politizdat, 1985, 192 s.
4. Ivin A. Logika. M.: Vysshaya shkola, 2008, 304 s.
5. Koehn M, Nagel' EH. Vvedenie v logiku i nauchnyj metod. Chelyabinsk: Socium, 2010, 655s.
6. Poupkin R., Stroul A. Filosofiya. M.: Serebryanye niti; SPb.: Universitetskaya kniga, 1997. - 497 s.
7. Rassel B. Issledovanie znacheniya i istiny. M.: Ideya-Press, Dom intellektual'noj knigi, 1999, 400 s.
8. Rassel B. Pochemu ya ne khristianin. M.: Politizdat 1987, 340 s.
9. Rassel B. Iskusstvo myslit'. M.: Ideya-Press, Dom intellektual'noj knigi, 1999, 240 s.
10. Filatov V. Nauchnoe poznanie i mir cheloveka. M.: Politizdat, 1989. – 270 s.
11. Frege G. Logicheskie issledovaniya. Tomsk: Vodolej, 1997, 128 s.
12. Ehjnshtejn A. Sob. soch. v 4-kh tomakh. M.: Nauka, 1965-1967.

Теймур Рустам оглу Тагиев (Даими)

д. ф. по филос., зав. кафедрой рисунка,

Худ. Колледжа при АГАХ

ул. Хагани 13/23, AZ1000, Баку

Tel: +994503514947

E-mail:teymurt@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0001-6577-1357>

СМЕРТЬ КАК АБСОЛЮТНАЯ ГИПЕР-СИНГУЛЯРНОСТЬ

Резюме

Цель статьи. В данной статье автор обращается к теме смерти как наиболее традиционной и столь же наиболее парадоксальной философской проблематике. С одной стороны, в истории философии трудно найти мыслителя, который так или иначе не обращал бы внимание на эту тему. С другой стороны, любое рассмотрение темы смерти предполагает аналитику с позиции третьего лица, то есть наблюдение со стороны, тогда как смерть есть абсолютно уникальное событие, касающееся исключительно позиции первого лица. Возможно поэтому тема смерти в современном мире, как экзистенциальная проблематика признаётся маргинальной, или обыгрывается в массовой культуре, как наиболее эксцентричная часть индустрии развлечений, не более. Цель статьи заключается в том, чтобы помыслить смерть как уникальное событие с позиции первого лица, т. е. как события, касающегося каждого индивида и которое уже здесь и сейчас "свершается" внутри каждого человека, как точка присутствия смысла

Методы и методология исследования. В статье автором применен феноменологический интроспективный подход и метод сравнительного анализа.

Степень исследования проблемы. Тема смерти - одна из наиболее важных тем в истории философии. С самого начала возникновения философии как автономной интеллектуальной дисциплины в Древней Греции, философы размышляли на эту тему. Более того, в ряде учений - например, в стоицизме и экзистенциализме - эта проблематика ста-

вилась в центр философских размышлений, становясь концептуальным объектом для интеллектуальной медитации. Несмотря на то, что в обществе эта тема связана с негативными мыслями и ассоциациями, ряд значительных философов Нового и Новейшего времени - В. Гегель, М. Хайдеггер, Г. Юнгер, А. Кожев, В. Бибихин, Г. Джемаль, - размышляли о смерти в "героико-позитивном" ключе, видя в ней самое значительное событие в судьбе каждого индивида. Данную проблематику можно назвать исключительно философской, так как, в отличие от научных тематик, она не предполагает в себе поступательного развития. Другими словами, какова бы ни была степень и современный философ, размышляя о смерти, находится в таком же экзистенциальном положении, в каком находился античный философ. Смерть равноудалена от всех мыслителей, как древних, так и средневековых и современных. А приблизиться к её разгадке возможно только с позиции первого лица и поэтому артикуляция предполагаемого (прижизненного) опыта смерти и передача этого знания другому лицу - крайне проблематично, если вообще возможно.

Научная новизна. В данном исследовании автор, исключив медицинское, этнографическое, религиозное и культурологическое измерения темы смерти, тем самым совершает радикальную интеллектуальную редукцию, обнажив несгораемое ядро этой проблематики. Смерть рассматривается как инстанция невозможного, доступ к которому крайне проблематичен по причине отсутствия опыта смерти. Но констатируя отсутствие доступа, автор исследования приходит к парадоксальному заключению, что этот доступ все же может быть получен через аффективную проблематизацию механизма восприятия. То есть сам феномен восприятия может быть определен как коррелят события смерти, а значит проблематизация этого метапсихологического перцептивного процесса может нам проникнуть в тайну смерти. В этом заключается неожиданность и новизна исследовательского подхода.

Выводы. Как было отмечено во введении, в силу очевидно энигматичной специфики рассматриваемой проблематики говорить о каких-либо верифицируемых знаниях и заключениях относительно неё не приходится. Единственно, что хотелось бы отметить, что интеллектуальная медитация над темой смерти фундирует вектор фун-

даментальной проблематизации восприятия. Важным здесь является не просто осознание необходимости аналитики восприятия, как психофизиологического феномена, которому посвящены горы научных исследований, а радикальная аффективная проблематизация его нумерального аспекта, его сокрытой механики. На этом пути, с нашей точки зрения, необходима конвергенция между теологией, философскими исследованиями (в рамках феноменологического и постфеноменологического дискурсов) и разработками, ведущимися в области когнитивных междисциплинарных исследований, в основном, в нейробиологии. Именно этот вектор поисков и исследований сулит неожиданные инсайты и открытия тайных, рационально трудно постижимых миров принципиально Иного, или, как "это" в некоторых спекулятивных сегментах современности с ужасом и трепетом называют - Великого Внешнего. Недаром в исламе словом "шахид" называют как свидетеля, так и мученика, пожертвовавшего собой за веру - смерть узнаёт себя в свидетельствовании и наоборот.

Ключевые слова: метафизика, онтология, реальное, труп, вещь в себе, нейрофизиология, восприятие, аффективность, гиперсингулярность.

UOT - 11-13

Teymur Rüstəm oğlu Tağıyev (Daimi)
ADRA nəzdində olan Rəssamlıq Kollecinin
rəsm kafedrasının müdiri
Xagani küç. 13/23, AZ1000, Bakı
Tel: +994503514947
E-mail:teymurt@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0001-6577-1357>

ÖLÜM-MÜTLƏQ HİPER-SİNGULYARLIQ KİMİ

Xülasə

Məqalənin məqsədi. Bu məqalədə müəllif ölüm mövzusunə daha çox ənənəvi və paradoksal fəlsəfi problematika kimi müraciət edir. Bir tərəfdən fəlsəfə tarixində bu mövzuya bu və ya digər şəkildə diqqət yetirməyən bir

mütəfəkkir tapmaq çətinidir. Digər tərəfdən, ölüm mövzusunun hər hansı bir nəzərdən keçirilməsi üçüncü şəxsin mövqeyindən, yəni kənardan müşahidədən ibarətdir, halbuki ölüm yalnız birinci şəxsin mövqeyinə aid olan tamamilə unikal bir hadisədir. Existential problematikası marginal kimi tanındılır və ya əyləncə sənayesinin ən eksentrik hissəsi kimi kütləvi mədəniyyət həyata keçirilir. Məqalənin məqsədi ölümü birinci şəxsin mövqeyindən unikal hadisə kimi, yəni hər bir fərdə aid olan və artıq burada və indi hər bir insanın daxilində məna varlığının nöqtəsi kimi "baş verən" hadisə kimi düşünməkdir.

Tədqiqat metodları və metodologiyası. Məqalədə müəllif fenomenoloji introspektiv yanaşma və müqayisəli təhlil metodunu tətbiq etmişdir.

Problemin tədqiqat dərəcəsi. Ölüm mövzusu fəlsəfə tarixində ən əhəmiyyətli mövzulardan biridir. Fəlsəfə Qədim Yunanıstanda Muxtar intellektual nizam-intizam kimi yarandığı ilk gündən filosoflar bu mövzuda düşünmüşlər. Bundan başqa, bir sıra təlimlərdə - məsələn, stoisizm və ekzistensializmdə - bu problematika fəlsəfi düşüncələr mərkəzinə çevrilmiş, intellektual meditasiya üçün konseptual obyekt olmuşdur. Cəmiyyətdə bu mövzunun neqativ fikir və assosiasiyalarla bağlı olmasına baxmayaraq, yeni dövrün bir sıra əhəmiyyətli filosofları - V. Hegel, M. Haydeqqer, Q. Yunker, A. Kojev, V. Bibixin, Q. Camal "qəhrəman - müsbət" açarda ölüm haqqında düşünür, onda hər bir fərdin taleyində ən əhəmiyyətli hadisəni görürdülər. Bu problematikanı yalnız fəlsəfi adlandırmaq olar, çünki elmi mövzulardan fərqli olaraq, o, özündə heç bir mütərəqqi inkişaf nəzərdə tutmur. Başqa sözlə, nə dərəcədə olursa olsun və müasir filosof, ölüm haqqında düşünərkən, antik filosofun olduğu kimi, ekzistensial mövqedədir. Ölüm qədim və orta əsr və müasir, həm də bütün mütəfəkkirlərin bərabər edir. Onun həll olunmasına yaxınlaşmaq isə yalnız birinci şəxs mövqeyindən mümkündür və buna görə də ölümün ehtimal olunan (ömrünlük) təcrübəsinin artikuliyası və bu biliyin başqa şəxsə verilməsi - mümkünsə, son dərəcə problematik bir haldır.

Elmi yenilik. Bu araşdırmada müəllif ölüm mövzusunun tibbi, etnoqrafik, dini və kulturoloji ölçülərini istisna etməklə, bu problemin yanmaz özəyini aşkar edərək radikal intellektual reduksiya həyata keçirir. Ölüm təcrübəsinin olmaması səbəbindən son dərəcə problemlili olan qeyri-mümkün bir instansiya kimi qəbul edilir. Lakin çıxışın olmamasını qeyd edərək, təd-

qiqatın müəllifi paradoksal nəticəyə gəlir ki, bu çıxış hələ də qavrayış mexanizminin affektiv problematizasiyası vasitəsilə əldə edilə bilər. Yəni, qavrayış fenomeninin özü ölüm hadisəsinin korrelyasiyası kimi müəyyən edilə bilər, yəni bu metapsixoloji perseptiv prosesin problemləşməsi ölüm sirrinə nüfuz edə bilər. Tədqiqat yanaşmasının gözlənilməzliyi və yeniliyi bundan ibarətdir.

Nəticələr. Təqdimatda qeyd edildiyi kimi, bu problemin enigmatik xüsusiyyətləri açıq-aydın nəzərə alınmaqla, hər hansı bir təsdiqlənmiş bilik və onun haqqında rəylərdən danışmaq mümkün deyil. Qeyd etmək istərdim ki, ölüm mövzusu üzərində intellektual meditasiya qavrayışın fundamental problematizasiyasının vektorunu təşkil edir. Burada vacib olanı yalnız elmi tədqiqat dağlarına həsr olunmuş psixofizioloji fenomen kimi qavrayışın analitiklərinin ehtiyacının dərk edilməsi deyil, onun əvəzlənmiş mexanikası olan noumenal aspektinin radikal affektiv problematikasıdır. Bu yolda, bizim fikrimizcə, İlahiyyat, fəlsəfi tədqiqatlar (fenomenoloji və postfenomenoloji diskurslar çərçivəsində) və koqnitiv fənlərarası tədqiqatlar sahəsində, əsasən, neyrobiologiya sahəsində aparılan araşdırmalar arasında konvergeniya zəruridir. Böyük xarici adlı dəhşət və qorxu ilə müasirlik bəzi spekulativ seqmentlərində "bu" kimi, əsaslı müxtəlif və ya gizli, səmərəli çətin anlaşılıq aləmlərin gözlənilməz vuruş və kəşf vəd edir ki, axtarış və tədqiqat bu vektor deyil. Təsadüfi deyil ki, İslamda "şahid" sözü həm şahid, həm də imana görə özünü qurban vermiş şəhid adlandırılır.

Açar sözlər: metafizika, ontologiya, real, cəsəd, özündə şey, neyrofiziologiya, qavrayış, təsirlilik, hiper-sinqulyarlıq.

Teymur Tagiyev (Daimi)

Doctor of Philosophy, Head of the Department of
drawing at the art College at ASAA

Address: Khagani 13/23, AZ1000, Baku

Tel: +994503514947

E-mail:teymurt@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0001-6577-1357>

DEATH AS AN ABSOLUTE HYPER-SINGULARITY

Abstract

The purpose of the article. In this article, the author addresses the topic of death as the most traditional and equally paradoxical philosophical problem. On the one hand, it is difficult to find a thinker in the history of philosophy who does not pay attention to this topic in one way or another. On the other hand, any consideration of the topic of death involves analysis from a third-person perspective, that is, observation from the outside, whereas death is an absolutely unique event that concerns only the first-person position. Perhaps this is why the topic of death in the modern world, as an existential issue, is recognized as marginal, or is played out in popular culture as the most eccentric part of the entertainment industry, no more. The purpose of the article is to think of death as a unique event from the first person perspective, i.e. as an event that concerns each individual and that is already here and now "happening" within each person, as a point of presence of meaning.

Research methods and methodology. In the article, the author applies a phenomenological introspective approach and a method of comparative analysis.

The degree of investigation of the problem. The theme of death is one of the most important themes in the history of philosophy. Since the beginning of philosophy as an Autonomous intellectual discipline in Ancient Greece, philosophers have been thinking about this topic. Moreover, in a number of teachings-for example, in stoicism and existentialism-this problem was placed at the center of philosophical reflection, becoming a con-

ceptual object for intellectual meditation. Despite the fact that this topic is associated with negative thoughts and associations in society, a number of significant philosophers of Modern and contemporary times - V. Hegel, M. Heidegger, G. Junger, A. Kozhev, V. Bibikhin, G. Dzhemal - reflected on death in a "heroically positive" way, seeing it as the most significant event in the fate of each individual. This problem can be called exclusively philosophical, since, unlike scientific topics, it does not involve progressive development. In other words, whatever the degree, and the modern philosopher, when thinking about death, is in the same existential position in which the ancient philosopher was. Death is equidistant from all thinkers, ancient, medieval, and modern. And it is possible to approach its solution only from the position of the first person, and therefore articulating the alleged (lifetime) experience of death and transferring this knowledge to another person is extremely problematic, if at all possible.

Scientific novelty. In this study, the author, excluding the medical, ethnographic, religious and cultural dimensions of the topic of death, thereby makes a radical intellectual reduction, revealing the unburned core of this problem. Death is considered as an instance of the impossible, access to which is extremely problematic due to the lack of experience of death. But stating the lack of access, the author of the study comes to the paradoxical conclusion that this access can still be obtained through affective problematization of the perception mechanism. In other words, the phenomenon of perception itself can be defined as a correlate of the event of death, which means that the problematization of this metapsychological perceptual process can help us penetrate the mystery of death. This is the surprise and novelty of the research approach.

Conclusions.

As noted in the introduction, due to the obviously enigmatic nature of the problem under consideration, it is not necessary to talk about any verifiable knowledge and conclusions about it. The only thing that I would like to note is that intellectual meditation on the topic of death fundates the vector of fundamental problematization of perception. What is important here is not just an awareness of the need to analyze perception as a psychophysiological phenomenon, to which mountains of scientific research are devoted, but a radical affective problematization of its noumenal aspect, its hid-

den mechanics. In our view, this path requires convergence between theology, philosophical research (within the framework of phenomenological and postphenomenological discourses), and developments in the field of cognitive interdisciplinary research, mainly in neuroscience. It is this vector of search and research that promises unexpected insights and discoveries of secret, rationally difficult to comprehend worlds of a fundamentally Different, or, as "this" in some speculative segments of modernity is called with horror and awe - the Great External. No wonder in Islam the word "Shahed" refers to both a witness and a Martyr who sacrificed himself for the faith - death recognizes itself in witnessing and Vice versa.

Key words: metaphysics, ontology, real, corpse, thing-in-itself, neurophysiology, perception, affectivity, hypersingularity.

Введение

Проблематика смерти - возможно самая неоднозначная и проблематичная философская тема. С одной стороны, она является самой главной, осевой в истории философии - ещё Сократ в платоновском "Федоне" говорит, что философия есть искусство умирания. А разные философские движения и направления (стоики, гностики, радикальные метафизические течения и т. д.), разрабатывая так называемые "практики себя" (по П. Адо и М. Фуко), саму смерть рассматривали как центральное событие в человеческом существовании, которое не столько кладёт конец последнему, сколько способно придать своей роковой неизбежностью смысл все человеческой жизни. В силу такого понимания эти направления культивировали особые технологии отношения к этому "событию" (техники созерцания, медитации и т. д.). С другой стороны, смерть является наименее известной проблематикой, самой тёмной и неизведанной именно из-за своей абсолютной закрытости для какого-либо, пусть самого экстремального человеческого опыта. Поэтому размышлять на эту тему крайне трудно и всегда есть риск соскальзывания размышляющего с пути спокойного и аналитического рассуждения в аффективную область метафор, потребную больше сфере поэзии и литературы в целом, нежели философии. В данной статье, в рассмотрении этой сложной проблематики мы старались балансировать на границе, которая объединяет несколько ин-

теллектуальных дисциплин - теологию, метафизику, философию, психологию, нейрофизиологию, лингвистику, при этом, давая себе отчёт в том, что сама тема в силу своей специфики не допускает каких-либо точных, эмпирически верифицируемых знаний и столь же верифицируемых выводов. С другой стороны, эта тема побуждает автора к радикально интроспективной интеллектуальной практике, т. е. при исследовании темы со стороны - с позиции третьего лица - оставаться при этом в фокусе интенсивной саморефлексии - в позиции первого лица.

1. "Впрочем, умирают всегда другие": объектность смерти

Для нас эта тема не является предметом праздного любопытства. Как подсказывает первичная интуиция, она (возможно) непосредственно связана с темой восприятия. В силу того, что эта "страшная" тайна не раскрывается до наступления часа икс, и мы пока не переступили последнюю черту, то в своих размышлениях мы вынуждены двигаться вслепую, как бы с закрытыми глазами. Но это несколько не умаляет значимость самой попытки исследовать эту тему, ибо философия всегда начинается с молчаливого удивления перед принципиально неизвестным и загадочным (вспомним фундаментальное вопрошание, часто повторяемое разными философами и которое приписывается Лейбницу: почему есть нечто, а не ничто?).

Смерть не является для нас точкой или многоточием, или такой стеной, в которую безнадежно упираешься. Это внеопытное событие является осью всей жизненной активности человека. Несмотря на тот факт, что ряд значительных философов современности (В. Гегель, М. Хайдеггер, Г. Юнгер, А. Кожев, В. Биbihин, Г. Джемаль), наследуя дух древних отрешённых аскетических практик, размышляли о смерти в "героико-позитивном" ключе, видя в ней самое значительное событие в судьбе каждого индивида, в целом, в обществе эта тема связана с негативными мыслями и ассоциациями. Смерть воспринимается как трагедия, как нежелательное событие, даже если это не внезапная и скоропостижная, а "естественная" кончина восьмидесятилетнего или девяностолетнего человека, прожившего долгую и насыщенную жизнь. Когда же мы сталкиваемся с внезапной смертью близких нам

людей, то ещё хуже - это сильный удар по нашей психике, стресс, который особо чувствительных людей способен вогнать в депрессию.

О смерти не хочется думать, а если и приходится сталкиваться с ней время от времени в связи с кончиной кого-то другого, то уж лучше побыстрее отвлечься от неё - на поминках ведь болтают обо всём, о чём угодно, но только не о смерти, и это по-человечески понятно.

Смерть воспринимается как трагедия, потому что она прерывает течение жизни. А жизнь расценивается у человека не просто как нечто безусловно ценное, а как абсолютная ценность. Поэтому всё, что может нанести ей урон, заставить человека страдать, испытывать боль, тем более, отнять у него эту жизнь - является злом, негативом.

Многие из нас были свидетелями постепенного ухода близкого человека в результате какой-нибудь тяжёлой болезни. И тогда, будучи внимательными, мы можем заметить, как смертельная аура, не торопясь, формируется вокруг неизлечимо больного человека. И это оказывает на многих из нас, находящихся рядом, - особенно склонных к бурному проявлению эмоций женщин - удручающее воздействие. "Уходящий" человек постепенно худеет, меняется цвет его лица, становясь бледным, с жёлтым оттенком, восковым. Тело постепенно трансформируется в пост-тело, или в прото-труп. Меняется поведение человека. Устав от изнурительного лечения, он внутренне уже смиряется с неизбежным концом. Но главное - его глаза. Мы замечаем какой-то поразительно жуткий и всё усиливающийся элемент отсутствия в его доселе столь живом, тёплом и человеческом взгляде. Глаза обретают холодную, отрешённую стеклянность. Словно он уже не с нами. Словно его глаза видят не нас, а смотрят мимо нас, сквозь нас, как существ для него прозрачных. Видят нечто запредельное, страшное. Да, по мере того, как жизненные силы покидают человека, его взгляд обретает силу потустороннего мира: так, когда он смотрит на нас, нам кажется, что на нас смотрит нечто неземное. Мы ощущаем дыхание смерти, страшный чёрный луч "оттуда". Наиболее чуткие и эмоциональные из нас, кто, скажем, некоторое время не видел этого человека и вдруг, после перерыва вновь увидел, впадают в шок именно из-за этого отсутствующего стеклянного взгляда - взгляда наступающей, или уже наполовину наступившей смерти. Это вызывает самые нега-

тивные реакции: смятение, горе, слёзы, депрессию . Тут заметим, что мы испытываем все эти эмоции, наблюдая человека со стороны, с позиции третьего лица. Мы не в курсе тех сложнейших биохимических, метаболических и ментальных процессов, которые проживает внутри сам умирающий, с позиции первого лица. Но внешний вид меняющегося человека уже становится причиной нашего негативного состояния. А ведь мы редко, почти никогда не обращаем внимания на странную умиротворённость, спокойствие умирающего человека, на его отсутствующее, отрешенное от всего земного, а значит не-болезненное состояние, которое нельзя считать отрицательным для того, кто его испытывает. Ведь болезненность, физические страдания, боль - это реакции борющегося, сопротивляющегося организма. Когда же это сопротивление прекращается, и человек оказывается на границе между жизнью и смертью, то физическое отступает, приходит избавление, освобождение от земных уз, которое более не напрягает истощившуюся нервную систему.

Выше изложено наблюдение умирающего с позиции третьего лица. В этом и вся проблема. В течение жизни мы только и делаем, что сталкиваемся с уходом других людей, привыкая к восприятию смерти как к чему-то внеположенному нам. На могиле известного французского художника Марселя Дюшана высечена знаменательная и необычайно точно отражающая психологию обычного человека эпитафия - "Впрочем, умирают всегда другие". Это отражение позиции третьего лица. Смерть, как отсутствие, как изъятие "меня" из всей совокупности наличного бытия, вынесена за рамки рассмотрения. Древнегреческий философ Эпикур утверждал: "Смерть не имеет к нам никакого отношения; когда мы есть, то смерти ещё нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет" [Эпикур. Письма к Менекею. <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1358238790> Дата обращения: 17.04.2020]. Эта мысль универсальна для большинства людей во все времена. Таким образом, для живущего человека смерть не существует. Он погружён в густое марево Этой жизни, во всеобъемлющий поток бытия, в неиссякаемую энергию тотально имманентного.

С древнейших времён известен миф "о вечном возвращении", который обстоятельно проанализировал в одноимённом труде румын-

ский историк религии Мирче Элиаде. С одной стороны, учёный исследует мифы, которые показывают сакральное отношение древнего человека к жизни, природе, космосу. Всем известное и ставшее ныне столь обычным, самим собой разумеющимся и секулярным событие Нового Года, на самом деле имеет сакральное происхождение и связано с актом реактуализации Сотворения: мир творится богами, затем (через год) он приходит в упадок, наступает некий священный момент временного, или точнее, уже вневременного "завеса" - то, что называется "временем оно", или "истоком творения", или "началом начал" - это тот самый священный момент, когда мир был сотворён. Это и есть событие Нового Года. Но этот миг быстро проходит и мир реактуализуется, наступает новый год, как обновлённый мир. Понятно, что в этом мифе слышатся отголоски о изначально райском состоянии человечества, о стремлении древнего человека возвратиться в это изначально "время оно", т. е. в первозданный рай. Также понятен сакральный характер этого мифа и намерение древнего человека обрести потерянное райское состояние. Сам кратковременный миг между двумя мирами (читай: годами) - старым, уходящим и новым, вновь сотворяющимся, был мигом взаимопроникновения посястороннего и потустороннего пространств. В этот миг граница между миром мёртвых и миром живых снималась, пространство жизни и смерти становилось единым и всё оказывалось пронизанным лучами божественной мистерии. Этот самый миг и был мигом выхода из времени (отменой времени), мигом обретения вечности, т. е. по существу точкой смерти. Но дело в том, что этот миг быстро проходил, и человеческое общество вновь оказывалось в обновлённом творении, т. е. впадало обратно в тотально имманентное - в ЭТО: эту жизнь, это бытие, этот мир, этот круговорот природы. М. Элиаде пишет об этом так: "На самом-то деле в то время, как природа повторяет себя и каждая новая весна остается той же вечной весной, повтором творения, "чистота" архаического человека после периодической отмены времени и обретения заново своих нетронутых возможностей обеспечивает ему на пороге каждой "новой жизни" существование, длящееся в вечности, а с ним — окончательную *hic et nunc* (здесь и сейчас) отмену мирного времени. Нетронутые "возможности" природы каждой весной и "возможности" арха-

ического человека в преддверии каждого нового года не однородны. Природа обретает вновь лишь саму себя, тогда как архаический человек обретает возможность окончательно победить время и жить в вечности. И поскольку ему не удастся это сделать ." [Мир Философии. Часть II. Человек. Общество. Культура. М., 1991, с. 228-229].

Другими словами, архаический человек почти всегда упускает шанс выйти из времени и оказывается ввергнут в порядок вечного возвращения. Это касается не только архаического человека. Такое неязыческое, пантеистическое представление вошло в фундамент человеческого мировоззрения, в целом. Человек изначально включён в имманентную ткань бытия как непрекращающегося течения жизни. Он смотрит на жизнь как на нечто вечное, что будет всегда. Что тянется из прошлого в настоящее и из настоящего в будущее. Он хранит память о предках и думает о потомках. Для него бытийный поток - континуален. Жизнь сплошна и монолитна без зазора. Смерть для него - это всегда смерть другого человека, а не его самого. Точнее, смерти для него нет, или, скажем так, она виртуальна, отложена на неопределённые времена. Такой человек включён в псевдо капиталистический процесс вечного производства бесчисленных микро- и макроформ. Человек как товар, как экономический знак, участвующий в циркуляции капитала, который следует понимать не только буквально экономически, но и в биологическом смысле - как апофеоз вождения, как бессмысленное воспроизводство жизни самой по себе, как безудержное размножение клеток, организмов, имеющее место в пространстве принципиального отсутствия смысла, но наполненного какими угодно значениями.

Забавно то, что периодически появляющиеся теории гибели человечества и всего живого вследствие охлаждения космоса, остывания и уничтожении солнца через много миллионов лет и т. п. не обращают внимания на тот очевидный факт, что сам человек, рассуждающий об этом, умрёт намного раньше - через каких-то несколько десятков лет. А может уже через секунду от внезапного разрыва жизненно важного сосуда в мозгу. А значит, было бы куда разумнее задуматься над этим "ближним" фактом, чем пускаться в бесплодные антиутопические фантазии относительно неопределён-

ного будущего [см. R. Brassier. Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction. 2007, 275 p].

Но парадоксальным образом, человек знает о своей смертности. Даже слово "смертный" в определённой мере является синонимом слова "человек". Часто в просторечии, или даже в философском смысле говорят о человеке, как о "смертном". Знание человеком своей смертности, непосредственно связано с его самосознанием, т. е. со способностью не только знать (мыслить) что-то, но и знать (мыслить) о наличии самого этого знания (мышления) - речь идёт об удвоении интеллектуальной топики, о способности к рефлексии. Можно сказать, что статус индивидуальной и всегда уникальной смерти человека (который умирает в одиночестве, никто за него не умрёт) и статус смысла жизни этого человека - идентичны в своей гипер-сингулярности. Именно точка смерти, как точка абсолютного изъятия человека из всей объектной (экономической) совокупности сущего, обеспечивает возможную актуализацию Смысла.

По какой ещё причине смерть связана со смыслом? По причине включения фактора времени: смерть - это конец; если есть конец, значит, существует и начало; а начало и конец предполагают середину. Вот мы и получили временной вектор: начало-середина-конец. Без точки начала и конца нет времени, а есть лишь некая бессмысленная, неосознаваемая длительность, в которую включены неживые объекты, например, камень. Только начало и, особенно, конец, привносит фактор осознаваемого времени. А это уже нарративная структура, стремящаяся разрешиться в точке конца, как это происходит в театральные постановках или фильмах. Следовательно, мы можем выстроить концептуальную цепочку: смерть-время-смысл.

Но, будучи условием введения фактора времени, сама смерть изъята из времени, она вневременна - это то, что называют точкой "здесь и сейчас" (она же "везде и всегда") - точка прокола, разрыва временной и декартовской протяжённости.

Осознание собственного финала дан человеку как некий дар, как экзистенциально-интеллектуальное качество, отличающее его от всех остальных биовидов. Мы, конечно, не можем сейчас с полной

уверенностью говорить за представителей других биовидов, осознают ли они свою смертность или нет. Так как нам неизвестно, каково этим существам ощущать себя изнутри, как показал Т. Нагель в статье о летучей мыши [Нагель Т. Каково быть летучей мышью? - https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/nag_kak.php Дата обращения: 26.01.2020]. И всё же с большой долей вероятности мы можем допустить, что только человеку присуще это уникальное качество - знать о своей смерти и иметь возможность и способность рефлексировать на тему собственного конца. Это качество и является основополагающим в смысле отличия человека от всего остального живого мира: осознание своей смертности непосредственно связано с фактором самосознания, т. е. точка смерти и точка, в которой сознание в "рекурсивной воронке" узнаёт само себя - суть одно и то же; эта та самая точка, в которую вбрасывается луч внимания актора при психотехнологической операции "скачка-в-между." - точка Абсолютного Предела.

Разумеется, в среде нейронаук эта позиция непопулярна. В 2012 году была опубликована Кембриджская Декларация о Сознании, над которой работали неврологи, нейрофизиологи, нейроанатомы и другие представители нейронаук. В ней, в частности, написано следующее: "Отсутствие неокортекса не является препятствием для переживания организмом чувственных состояний. Сходящиеся доказательства показывают, что нечеловеческие животные имеют нейроанатомические, нейрохимические и нейрофизиологические механизмы сознательных состояний вместе со способностью демонстрировать намеренное поведение" [Кембриджская Декларация о Сознании, <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>; русский перевод Декларации: <http://go-veg.ru/news/cambridgedeclarationonconsciousness/20>]. Согласно положениям данной Декларации, люди не уникальны во владении неврологическими механизмами, генерирующими сознание, большинство животных также владеют этими неврологическими механизмами.

Однако заметим, что в Кембриджской Декларации говорится о нейронных коррелятах сознания, которые в нейронаучной среде по умолчанию принимаются как сегменты, генерирующие сознание. По-

этому данный подход справедлив только в контексте безоговорочного и некритического принятия тезиса "мозг порождает сознание" ("от нейронного к ментальному") и, соответственно, вне этого контекста этот подход не бесспорен. Мы придерживаемся иной точки зрения - для нас вопрос, что именно в связке "мозг-сознание" является генератором, а что генерируемым, остаётся, в целом, открытым, а, в частности, мы солидарны с воззрением, постулирующим первичность сознания. Но это воззрение отнюдь не отрицает наличие сознания у живых существ, помимо человека. Мы согласны с тем, что к высокоинтеллектуальным видам можно причислить дельфинов, человекообразных обезьян, слонов, крыс, свиней, ворон. И не возражаем против того, чтобы признать наличие сознания даже у некоторых насекомых и головоногих моллюсков. Но ещё раз подчеркнём - для нас принципиальным фактором является не просто наличие сознания или протосознания, или каких либо иных способностей примитивного чувственного восприятия окружающей среды, а только присутствие самосознания как уникальной способности сознания видеть и узнавать себя. И эта способность связана с осведомлённостью живого существа относительно собственной смертности. Исходя из этого, для животного существует гибель, как исчезновение. Для компьютера, робота, а в идеале, для искусственного интеллекта существует поломка, технический выход из строя. Но ни гибель, ни техническая поломка не являются подлинной смертью, так как только в смерти имеет место не просто механическое исчезновение субъекта из вида, а его непостижимое изъятие из топологии тотально имманентного при осознании этим субъектом самой точки этого изъятия, - уникальной точки, не располагающейся в сколь угодно сложном топологическом пространстве тотально имманентного. Для нечеловеческого животного или технологического "субъекта" их существование континуально, в этом существовании нет разрывов, дыр, одним словом, нет смерти. Для человека эти разрывы существуют, и они всё восходят и обуславливаются самым главным и уникальным разрывом - смертью.

Эта способность знать о собственной смерти дана человеку априорно. Это - его видовая способность, подспудно побуждающая человека к реализации этой способности, как к выполнению своего

видового предназначения. Не имеет значение, использует ли он эту способность или нет, но она дана ему на самом глубоком нейрогенетическом и экзистенциальном уровнях.

Получается, что человек только в той мере является человеком, в которой осознание им своей смертной природы становится главным в его жизнотворческой практике. Соответственно, в той мере, в которой он придаёт этот центральный факт своей экзистенции забвению или игнорированию, он ближе к животным. Пока он помнит и думает о собственном финале, он человек. Когда перестаёт думать, он - живое, двуногое существо, с нереализованной потенцией духа.

А теперь взгляните, как обстоят дела с этой темой в наше время. Современный человек - не имеет значение, верующий ли он, атеист или агностик, ибо все включены в универсальную секулярную парадигму современности - избегает мысли о своей смерти. Тема смерти для него в лучшем случае связана только с ритуальными услугами при кончине близкого ему человека, - эта кончина ещё как-то может подвинуть его к мыслям о "бренности сущего"; а в худшем случае - ассоциируется с потоком нейтральных медиасообщений о несчастных случаях с незнакомыми ему людьми в разных уголках планеты, и тогда он просто равнодушен. Сообщения о жертвах военных конфликтов, техногенных катастроф и стихийных бедствий на экранах разных гаджетов воспринимаются безучастно, как если бы речь шла об уничтожении виртуальных вражеских фигур в компьютерной игре.

Ах, да, ещё остаются фильмы ужасов, бетмэны и джокеры - смакование бутафорских смертей, обогранных кетчуп-кровью на экране мультиплексов и гаджетов. Эту завороченность смертью современного общества массовой культуры можно назвать танатопатией: когда Хэллоуин соперничает с Рождеством, а вампиры, зомби, каннибалы и серийные убийцы стали любимыми героями публики всех возрастов. Убийства и смертельные вакханалии, призванные ублажить силиконовые нервы тинэйджеров и вечных инфантилов, - этот некрофильский паноптикум как раз и выполняет важную политическую функцию, точнее, идеологический заказ неолиберализма как бессмертного "пролетариата" когнитивного капитализма - забалтывать смерть, превращать её в нескончаемое зрелище и аттракцион, чтобы застолбить одну

единственную мысль - нет смерти, а есть только её бессмертный масс-медийный образ.

Ассоциируя тему смерти с религиозным дискурсом, многие неглупые люди из числа относительно молодых "продвинутых циников" жёстко иронизируют по поводу этой темы, считая (кстати, иногда справедливо), что это шантаж и запугивание со стороны религиозных активистов. Мол, если ты не думаешь о смерти, то тебе будет плохо. Правда, потом они высказывают странную мысль, что, оказывается, все и так помнят о смерти и знают, что они смертны и поэтому призыв к непрерывному поминанию индивидуальной смерти тавтологичен (эта ситуация приправлена перцем латинского выражения "memento mori", - "помни о смерти", которое заряжено мощной энергией философии стоиков, но, с другой стороны, уже успевшее стать смехотворно крылатым, после того, как было использовано в советской кинокомедии "Кавказская пленница"). Но пассивная осведомлённость о собственной смертности это далеко не осознание этого факта, как оперативного события. Если человека спросить, смертен ли он, то он, конечно же, ответит: "Да". Но это всё равно, что спросить у заядлого и умного курильщика, знает ли он о вреде курения, - да он вам лекцию прочтёт об этом. Ну и что? Перестал ли он курить после этого? Мы здесь никого не собираемся запугивать. Наша цель это не разговоры о смерти, как литературной, «киношной» или медицинской теме. Наша цель - это обратить внимание на самую важную точку в "скользящем" центре человека, которая гипотетически является точкой, соединяющей человека с Не-дефинируемым.

Итак, как бы современный человек не убеждал самого себя и окружающих в своей осведомлённости относительно своей смертности, жизненная стратегия этого человека говорит об обратном - он отчуждён от собственной смерти. Для него смерть - это объектный феномен, находящийся вне поля его осознания по причине неинтересности. Философы-материалисты прямо так и говорят - смерть это часть жизни (т. е. часть объектного, тотально имманентного) и не надо её драматизировать, проблематизировать, сакрализировать, заострять на ней внимание. Будучи отчуждённым от смерти, человек отчуждён и от смысла собственной жизни, так как смысл жизни постигается только

на её предельной границе, там, где она заканчивается, "оформляясь" в завершённое целое. А значит, человек существует в периферийных секторах своего бытия, вне осевого луча своей экзистенции. Для него нет разницы между метафизическим статусом человеческой смерти и статусом гибели животного, поломкой компьютера или какого-нибудь другого предмета. Для такого человека все эти "исчезновения" - суть одно и то же. Поэтому такой подход можно определить как принятие "позы страуса" по отношению к смыслу собственной жизни, малодушное игнорирование неизбежного и уникального финала собственной жизни, который, будучи финалом, тем не менее встроен в гиперсингулярность точки здесь-и-сейчас/всегда-и-езде. Следовательно, об онтологическом статусе такого человека, именно как человека, можно говорить лишь условно - в своём обычном, усреднённом состоянии он всего лишь отпрыск биологического вида, пыль на поверхности тотально имманентного. Что, кстати говоря, для очень многих является вполне достойным статусом, ничуть не хуже и не лучше остальных статусов. Интеллектуалы, поддерживающие и теоретически разрабатывающие этот мировоззренческий подход (в рамках так называемых "плоских онтологий"), определяют это как освобождение от антропорасистских амбиций, или ратование за "демократию объектов", понимая самого человека как объект среди других объектов, т. е. онтологически равного всем предметным формам сущего [см. Леви Р. Брайант. Демократия объектов. Гиле Пресс, 2019 314 с.]. Мы их прекрасно понимаем. Но всё же...

2. От чужой смерти к своей: субъектность смерти (моя смерть, персональная эсхатология)

а) Топос смерти

Прежде чем мы продолжим наши размышления, отметим, что в нижеследующем тексте одним из ключевых понятий, с которыми мы будем преимущественно работать - это понятие "восприятие". Но для нас оно концептуально связано с понятиями: "свидетельствование", "(само)сознание", "позиция первого лица" и "я-восприятие" - это равнопорядковые определения. Поэтому, когда мы будем говорить о "восприятии", примите во внимание, что выше отмеченные понятия по

умолчанию также будут иметься в виду.

В предыдущем параграфе мы выяснили, что обычный человек не думает о своей смерти, считая такое думание избыточным для себя, так как он всецело погружён в бурлящий поток Этой жизни, с её тотально-имманентным множеством клонирующихся силовых линий и сетевых инфо-шумов.

Но почему живущий человек не думает о смерти или думает вскользь, будучи погружённым в тотально имманентное? Не потому ли, что его смерть вынесена в неопределённое будущее и неактуальна для него в текущий момент времени. То есть смерть должна произойти на шкале времени его жизни где-то в неопределённом будущем, когда он умрёт от несчастного случая, болезни, старческого угасания или (само)убийства. Но ведь все эти перечисленные факторы являются внешними причинами смертельного исхода, но не самой смертью как событием. Смерть - вневременное событие. Она не имеет отношение к будущему, прошлому и к настоящему. Она УЖЕ здесь. Уже во мне, как пустотный центр моего временного существа, подобно (не)числу нуль, которое не вписано в линейный ряд натуральных чисел, но является отсутствующим сердцем каждого из этих чисел. Смерть "встроенна" в меня с момента рождения и лишь ждёт внешнюю причину для своей актуализации. Но раз она уже здесь и является центром моего существа, то не значит ли это, что я могу её актуализировать без непременно потери своего физического субстрата? Актуализировать одним лишь усилием "правильно направленного" внимания. А, актуализировав её, актуализирую ли я и сами (за)предельные смыслы? Актуализация этих смыслов означает актуализацию вертикального измерения, когда во времени (горизонталь) проявляется вечность. И эта вечность должна быть проявлена именно в течение времени этой жизни, а не после физической смерти, когда уже будет поздно.

Если мы обратим внимание на главные максимы-веления метафизических доктрин, то заметим, что все они указывают именно на этот акт - акт прижизненного разрыва со всем сущим (инициатической смерти), но без устранения физического тела. Бунан: "Живя, Будь мёртв, Будь совершенно мёртв - И делай всё, что хочешь, Всё будет хорошо" [Судзуки Дайсэцу Тэйтаро Введение в дзэн-буддизм

<http://psylib.org.ua/books/sudzd01/txt28.htm> Дата обращения: 14.02.2020]. Или суфийское изречение: "Умри до прихода смерти". Эти императивные максимы часто оказываются затерянными среди множества других истин, но говорят они о самом главном - о неотложном выстраивании аутентичной стратегии взаимоотношения луча внимания (читай: индивидуального духа) с точкой смерти, как с центром средоточия Смысла. В какой-то степени это перекликается со словами А. Пятигорского, который, в свою очередь, ссылаясь на "тибетских йогов XI столетия", считал, что "смерть — это единственная позиция сознания, из которой можно смотреть на жизнь".

Образно об этом же свидетельствуют слова Мейстера Экхарта: "Если вы боретесь со своей смертью, то демоны будут терзать вас при жизни, но если вы правильно относитесь к смерти, то сможете увидеть, что демоны — на самом деле ангелы, освобождающие ваш дух" [Мейстер Экхарт. Проповеди и рассуждения. <http://psylib.org.ua/books/ekhar01/index.htm> Дата обращения: 13.03.2010]. Пока не выстроена эта стратегия духа, подлинная жизнь (она же, согласно метафизике - жизнь вечная, которая понимается как пребывание [луча внимания] внутри вечных актов рекурсивного вневременного События в лоне абсолютно Иного, Недефинируемого) не может начаться, она всё время будет откладываться, отодвигаться в будущее, в котором человек неосознанно помещает событие своего конца и, отвлекаясь на поток непрекращающихся сенсорных сигналов из внешнего мира (исчислимых единиц конечного времени), забывает о событии конца, уподобляясь животным, функционирующим в режиме "стимул-реакция". На внешнем "очеловеченном" уровне это выглядит как подчинение человека мягкой тирании надежды, когда он всегда надеется на что-то, откладывая решение по настоящему неотложного дела - "смерти до прихода смерти". В этом случае человек вписан в атмосферу не просто агрессивной бессмыслицы, но придаёт этому существованию циничный "аромат" некой осмысленности и даже бравирует этим. Но это есть следование позиции страуса как защитной реакции на зудящий зов дискомфортных потоков Иного. Нечто схожее с инфантильной дерзостью подростка, тинэйджера, который плотным слоем трогательного цинизма защищается от рисков и нелицеприятных сюрпризов этой жизни .

Метафизические максимы, наподобие "умереть до смерти" имеют непосредственное отношение к проблематике инициации в традиционных сообществах, которая, в свою очередь, означает ни что иное как прижизненный опыт смерти. Например, связанные с именами Эмпедокла, Парменида, Пифагора и многих других мудрецов древности мистерии спуска в подземный мир, в "царство мёртвых", где посвящаемый проходил сложнейшие и тяжелейшие по воздействию на психосматику этапы умирания и перерождения. Только получив этот опыт, инициированный субъект (дважды рождённый) достигал того уровня бытия, который за пределами онтологическому формату этого мира и этой жизни (который в исламе зовется *дунья*, т. е. ближняя жизнь). Инициация - это и есть скачок луча внимания в точку чистого отсутствия, вскрывающий источник абсолютной энергии, того, что иногда маркируют как "сверхсознание" (сейчас мы воздержимся от частого употребления и развития данной терминологии, так как она может увести нас в другую сторону). Согласно этой нелинейной, парадоксальной логике, смерть это отнюдь не угасание сознания, а, наоборот, его взрыв .

Чем ещё чреват прижизненный опыт смерти? Остановкой хода личной истории, которая коррелируется с ходом большой истории (человечества) и поворотом хода истории вспять. Ведь жизнь человека от рождения до смерти в миниатюрной форме отражает ход большой истории, которая движется от своего начала к завершению в эсхатологический час X (икс). Динамика жизни направлена вперёд, к количественному уплотнению и бессмысленной экспансии энергии, которая, дойдя до кульминации своего проявления, затем постепенно угасает и исчерпывается в момент физической смерти. Жизнь в этом случае есть просто количественный рост всевозможных клеток, воспроизводство дурной бесконечности, не имеющей смысла. А в момент физической смерти человек просто исчезает, как исчез бы какой-нибудь неодушевлённый предмет. Но, умерев до наступления физического конца, человек способен повернуть ход истории вспять и оказаться в том режиме сознания, в котором становится возможным радикальное реформатирование самих физических законов мира и всех базовых форм актуального бытия, трансформация онтологии в нечто невиданное и

непредставимое, когда отчуждённая в этом актуальном, наличном мире энергия вновь возвращается к субъекту (к его преображённому экзистенциально-интеллектуальной волей сознанию) для осуществления чистого транс-феноменального творчества - непрерывного творения подлинного (иногo) мира во всём многообразии текуче-мерцающих и не завершающихся (а значит открытых, не погибающих) форм.

Попробуем подойти к этой теме с позиции *персональной эсхатологии*, так как уже выяснили, что смерть не бывает общей, она - уникальна. Она - только "моя". Чистая гипер-сингулярность абсолютной свободы.

Сходу отбросим все эмоциональные негативные ассоциации, которые это слово вызывает. Подойдём к этой теме отстранённо, феноменологически. Многочисленные медицинские танатологические исследования, как и достойные философские и психоаналитические строки, посвящённые теме смерти у Гегеля, Шопенгауэра, Хайдеггера, Фрейда, Лакана, Бодрийара или Ж. Деррида, нам здесь не помогут. Будем опираться на нашу собственную интуицию, эсхатологическое мышление и внутреннее не-феноменологическое знание неизбежного, которое "упаковано" в каждом смертном с рождения. В силу очевидного факта, что говорить о собственной смерти у нас не получится из-за отсутствия у нас реального опыта смерти, попытаемся проанализировать эту тему двояко: с одной стороны, как наблюдатели "чужой смерти" с позиции третьего лица, с другой стороны, интенсивно интулируя (экзистенциально интернализируя) описываемое с позиции первого лица. Это вряд ли приблизит нас к исчерпывающему ответу, так как ясно, что реально постичь смерть гипотетически возможно только умерев самому. Но описание наблюдения, находясь лучом внимания между двумя позициями, поможет нам обнаружить важные для нас концептуальные связи и корреляции.

b) Что/кто умирает?

Итак, смерть.

Чья смерть? Кто или что умирает?

Во-первых, в социальном смысле исчезает конкретная индивидуальная величина, имеющая имя, фамилию, отчество, пол, социальный статус, медицинскую карту, страховку и т. д. - легко исчисляемая

величина в социальной системе координат. Это как стирание имени из какой-нибудь канцелярско-бытовой учётной тетради (в ЖЭКе или в репрессивных структурах социума). Можно ли назвать подобное исчезновение смертью? Вряд ли. Слово "смерть" слишком сильное для этой канцелярской "обыденной" ситуации.

Во-вторых, в биологическом смысле, когда мы говорим о смерти человека, значит ли это, что умирает физическое тело человека? Также проблематично. В науке биологическая смерть определяется как "необратимое прекращение физиологических процессов в организме". Но это прекращение не означает остановку процессов вообще. В природной жизни ничего не умирает - всё трансформируется и переходит в другие формы жизни, пусть даже неорганической. Поэтому говорить о смерти физического тела не совсем точно, более корректно говорить о разных уровнях трансформаций⁴⁸ (о душе и духе или о каких-то иных тонких нематериальных субстанциях сейчас говорить воздержимся, возьмём их в скобки). Ещё Парменид приписывал трупам чувствительность, восприимчивость к холоду, колебаниям температуры. Древнегреческий философ на уровне тогда ещё несколько наивной и от этого перцептивно ещё более обострённой натурфилософии уже интуитивно постигал такие сложные факты. Психоаналитическая теория также выражает сомнения по поводу "смертельного исхода" в точке перехода из органического в неорганическое: "ничто не доказывает при этом, что тогда, после уничтожения всего, что возникло и считается у нас жизнью, воцарится внутри полная неподвижность, что в глубине бытия не кроется боль. Ведь и неживая природа

⁴⁸ После констатации биологической смерти наблюдаются так называемые "трупные явления", которые подразделяются на несколько этапов: 1. охлаждение трупа, 2. трупные пятна, 3. трупное окоченение, 4. высыхание, 5. автолиз (это относится к ранним стадиям); 6. гниение, 7. скелетирование, 8. жировоск, 10. торфяное дубление (поздние стадии). В самом конце этих процессов происходит минерализация - процесс разложения трупа на отдельные химические элементы и простые химические соединения. Таким образом, в трупе умершего на микро уровнях происходят и не прекращаются определённые процессы. Это долгий процесс, который предполагает переход в другие процессы, где также оказываются задействованы некие порядки молекулярных соединений и неорганических структур.

оказалась теперь, как мы знаем, средой настолько по-своему одушевленной, бродящей, гниющей, кипящей, даже взрывоопасной, что еще недавно мы не могли ничего подобного и вообразить" [Лакан Ж. Семинары. Книга 5. Образования бессознательного (1957/1958). Пер. А. Черноглазова. М.: «Гнозис/Логос», 2002. С. 286].

Таким образом, пока непонятно, кто умирает, что именно приходит к концу, если жизнь, так или иначе, продолжается в других режимах сущего.

Представим себе, что перед нами лежит труп умершего человека. Что мы видим? Мы созерцаем саму неподвижность - умерший человек не подаёт никаких признаков жизни. А главное, он не выдаёт наличие восприятия как первоосновы своего взаимодействия с окружающей средой. Наличие восприятия первично, ибо оно есть условие возникновения любых ощущений, на основе которой выстраивается вся многомерная картина мира. Уже после констатации наличия восприятия мы обычно говорим о присутствии сознания у живого организма, даже, если это амёба или клещ (думаем понятно, что сознание не обязательно с необходимостью предполагает самосознание). Другими словами, восприятие это связь с миром: наличие восприятия означает связь с окружающей средой, его отсутствие есть отсутствие связи. Это ведь легко представить геометрически: живой человек, открыв глаза, тут же "прочерчивает" перцептивную линию от себя во внешний мир - луч интенциональности; когда мы встречаемся с взглядом другого человека, то ощущаем пересечение этих перцептивных лучей, своего и того человека, кто смотрит нам в глаза.

Итак, "мертвец" не воспринимает нас. Лежит как объект в ряду других объектов мира. Значит, можно предположить, что смерть - это прекращение восприятия мира посредством "вот этого" конкретного умершего человека. Казалось бы, логично. Мы наблюдаем завершение не жизни физического материального тела, трансформирующегося здесь и сейчас в нечто иное с прежней (пусть и минимальной) включённостью в имманентную стихию этого мира, а наблюдаем прекращение функционирования восприятия, как первичного свойства любого живого существа в его интерактивном взаимодействии с миром.

С другой стороны, можем ли мы с уверенностью утверждать,

что само восприятие исчезло вообще, умерло? Сомнительно. Потому, что мы сейчас рассуждаем об этом умершем человеке с единственно доступной нам позиции - позиции третьего лица (стороннего наблюдателя) и точно так же, как нам ничего не было известно о *самоощущении* покойного, когда он был жив - о том, *какого* ему было при жизни *быть самим собой* в позиции первого лица (позиция "я-восприятия") - точно так же нам ничего неизвестно сейчас. Мы можем быть уверенными только в том, что этот человек умер (перестал быть) *относительно нас*; что в его случае мы всего-навсего не фиксируем работу его восприятия, которое активировало бы живую линию связи этого человека с нами и остальным миром. Утверждать же о факте прекращения самого восприятия было бы не верно, так как, повторяем, мы не имеем доступа к режиму первого лица умершего человека, а учитывая, что само восприятие есть сущностное ядро режима первого лица, то без доступа к этому режиму нам ничего не известно о текущем статусе восприятия, как ничего не было известно об этом статусе и при жизни этого человека. Поэтому мы не можем признать за бесспорный факт утверждения ученых-естествоиспытателей о смерти восприятия, после констатации смерти мозга как материального носителя сознания. Принятие без веских доказательств вторичности сознания относительно мозга считаем опрометчивым и поспешным (актуальная презумпция истинности в науке нас не может устроить) шагом. Но мы также не можем быть всецело уверены и в обратном, - что восприятие умершего живо и как-то функционирует в недоступных нашим органам чувств измерениях.

Какие выводы можно сделать на данный момент наших размышлений?

При созерцании трупа мы можем констатировать следующее:

1. Смерть есть знак того, что мы более не можем *регистрировать* факт восприятия мира посредством умершего человека. То есть это знак наблюдаемого нами факта прекращения работы восприятия через это конкретное физическое тело.

2. О текущем же статусе самого восприятия (умершего) нам ничего не известно, так как мы не имеем доступа к режиму первого лица ("я-восприятия" умершего субъекта), только посредством которого и

осуществлялась работа восприятия.

Тем самым, надо признать, что смерть - это абсолютно загадочный феномен. Высшая абстракция абсолютного нуля, запредельная и никак не пересекающаяся с наличным бытием. О ней мы можем судить только апофатически, осторожно, деликатно.

Конечно, в мировой традиции существует прочно укоренившиеся в матрице человеческого сознания и сложно разработанные религиозные нарративы, связанные со смертью и постмортальным существованием. Например, в монотеистической традиции: потусторонний, загробный мир, день страшного суда, рай и ад; в политеистических традициях: реинкарнация, метемпсихоз, траектория пути духовного ядра, освобожденного от физического тела человека, по иным мирам, измерениям. Есть масса документальных свидетельств разных людей о переживании ими около-смертных состояний во время комы, клинической смерти. Наконец, есть трансгуманистические проекты, всерьёз разрабатывающие проблематику бессмертия посредством переноса человеческого сознания с "умирающего" тела на цифровые носители.

"Свидетельства" переживших клиническую смерть или кому, отмечаем сразу - мы говорим не об около-смертных состояниях, а о настоящей медицинской смерти, фиксируемой приборами и для человека необратимо-невозвратной.

Трансгуманистические идеи цифрового бессмертия считаем серьёзной и тревожной темой современного мира, о которой возможно стоит поразмышлять в специально посвящённой этой теме работе, но не здесь. Позволим себе сразу заявить, что эти идеи имеют под собой определённую программу расчеловечивания человека, поэтому цифровое бессмертие, если только таковое когда-нибудь станет возможным, не будет иметь к человеку никакого отношения, речь будет идти об отпрыске искусственного интеллекта, не более того. А в нашей работе нас интересует именно человек и онтологические измерения его бытия.

Как насчёт традиционных религиозных сюжетов? Можем ли мы принимать эти постмортальные нарративы в качестве безусловно существующих реалий? Если учесть принципиальную невозможность постичь опыт реальной смерти при жизни, то вряд ли. Они могут быть

приняты нами только на веру. Возможно это сущая правда, и древние "Книги Мёртвых" (древнеегипетская, тибетская) действительно служат инструкциями по навигации внимания умирающего человека с целью помочь освободившемуся от тела духовному ядру личности преодолеть трудности трансфизического перехода из этого мира в мир иной. Возможно такое? Вполне. Но возможно и другое объяснение - эти красочные, подчас захватывающие дух потусторонние сюжеты существуют лишь для того, чтобы заговорить (заболтать) смерть как абсолютно непонятное и непостижимое явление, чтобы не лишать наивного человека надежды на бессмертие, на которое он всегда в душе рассчитывает. Ведь все эти сюжеты описывают реалии, которые продолжают, или точь-в-точь подражают земным историям и ситуациям. Эти описания как бы продолжают пространственно-временное разворачивание числового ряда (этого мира), пусть и в отрицательном порядке. Человек в этом случае вновь *умозрительно* описывает то, что должно происходить в момент смерти (и после неё) в известных и понятных исторических сюжетах. Он вновь вводит представимую топологию и не без помощи воображения, прибегает к пространственному мышлению. Другими словами, вновь *описывает*. А что такое описание? Это продолжение работы языка, разворачивание слов-имён в пространственно-временном режиме, оперирование образами, представлениями, т. е. это продолжение жизни, но в иных формах. Слова, ведь, имеют обыкновение плести разрастающуюся языковую ткань, продуцировать "вирусные" семантические вселенные мерцающих значений, а значит выстраивать новые порядки мироздания. Это попытка продолжить работать с подобиями, стремление уподобить абсолютно неизвестное (событие смерти) чему-то известному. Об этом же слова А. В. Смирнова: ".смерть все еще — по ту сторону космоса современного человека, она — хаос, недоступный порядку и сознанию, не освоенный человеком и не присвоенный им. Смерть — территория, которая так легко осваивается мифологией, религией и прочими типами смыслопорождающей деятельности, которые не задаются вопросом об оправданности и внутренней согласованности построений" [А. В. Смирнов. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. ЯСК. М., 2015, с. 40].

Что это значит?

Это значит игнорирование смерти как уникального, гиперсингулярного явления. Словно человек внутренне сопротивляется факту парадоксального исчезновения позиции первого лица из круговорота этой жизни. Он упорно не соглашается на изъятие собственного восприятия из всех возможных феноменологических порядков сущего. Для него принять смерть как внезапное схлопывание бесконечного числового ряда в ноль, или, что то же самое, схлопывание языка, описывающего всё, что есть, в абсолютное немотствование Недефинируемого - невыносимо тяжело. Ведь человек это лингвистическое существо, обреченное на продуцирование нескончаемых описаний мира, включая и описания того, что как бы должно происходить в точке смерти. Для его психики легче и безопаснее рассматривать смерть как всего лишь поворотный пункт на линиях бесконечного перемещения "духа" по топологическим лабиринтам потустороннего как "отрицательного отражения" абсолютно имманентного. Отсюда: с одной стороны, заклинания материалистов о смерти как интегральной части жизни и, тем самым, её банализация, забалтывание, делание её понятным феноменом, ничем не выделяющимся из других порядков сущего; с другой стороны, неустанные размышления спиритуалистов всех мастей вкупе с трансгуманистами о бессмертии, о победе (с помощью технологий) над смертью и наступлении вечной жизни. Последнее любопытно, так как рассматривает смерть как *негативное*, деструктивное и поэтому нежелательное событие, которое должно быть отменено, т. е. смерть рассматривается как завершающий этап угасания.

Возникает вопрос: а какую жизнь представляют себе адепты идеи бессмертия после отмены смерти? Ту же, что проживается ими в данный момент? То есть они дублируют, переводят в вечность этот мир со всем его несовершенством и несправедливостью, или всё же подразумевают отмену вместе со смертью и негативных проявлений текущей жизни? Если второе, то возникает следующий вопрос: а каким образом и с какой стати негативность (читай: зло) этого мира может столь радикально исчезнуть? Каковы причины и предпосылки для осуществления подобного фундаментального реформирования

онтологии? Толкующие о бессмертии в аспекте глобальной трансформации бытия не могут избежать теологической проблематики трансформационной гипер-сингулярной точки, в которой предположительно и может произойти невозможное, с точки зрения этого мира, реформирование онтологии. Иначе нет никакого смысла в бессмертии, если это будет простым разворачиванием посюстороннего страдания (страдания, понимаемого в буддийской оптике: не столько как болезненное состояние, сколько как бессмысленность существования), являющегося частью человеческой экзистенции, в вечность. Ибо такое разворачивание обернется ничем иным как вечным адом.

Но проблема в том, что разговор об этой гипер-сингулярной точке не столь актуален, особенно в среде трансгуманистов и других поборников технологических интервенций в структуру человеческой телесности, которые предпочитают рассуждать об акселерационизме и техно-сингулярности, а это уже совсем другая тема. Таким образом, говоря о смерти как интегральной части жизни, и о бессмертии, как вечной жизни, материалисты и техно-спиритуалисты имеют в виду продолжение этой материальной жизни и этого физического мира чистого количества, т. е. триумфальную неизбывность тотально имманентного, в котором виртуально понятая потусторонность ловко конвертируется в столь же активно виртуализируемую посюсторонность, нейтрализуя любую тревожащую тайну принципиально Иного.

Интеллектуальная честность побуждает нас мыслить в ином ключе - не отрицая возможную объективность потусторонних нарративов, мы должны честно признаться себе, что ничего не знаем о том, как всё происходит в точке смерти и что именно происходит. В точке смерти работа нашего языка, посредством которого создавались все описания мира, - т. е. создавался сам мир как таковой, так как мир вне языка не представим и не существует в качестве организованного целого - так вот, работа языка в этой точке останавливается, и мы сталкиваемся с непредставимо-неописуемой природой чистой трансцендентности как абсолютно невозможного (за пределами любых утверждающих, отрицающих, взаимно-отрицаемых . определений). Ещё раз: в точке смерти язык, слова, образы, подобию - прекращают свою циркуляцию в многомерных порядках сущего, аннигилируясь в нон-

топологию абсолютного Нуля. Мы даже не можем сейчас, находясь в режиме феноменологического описания, говорить о смерти как о переходном состоянии, так как это тут же введёт в наше размышление геометрию пространства, а значит, вбросит нас в очередную иллюзию существования в понятных нам образных представлениях о жизни после смерти. Поэтому все красочные религиозные сюжеты можно (критически) принять как информацию к размышлению, но, оставаясь на позиции интеллектуальной честности, мы должны принять факт абсолютного незнания смерти, её непостижимой тайны, сокрытости.


У вас, читатель, может возникнуть вопрос: что означает прекращение работы языка в точке смерти? Прекращение работы языка умершего или языка свидетеля, размышляющего об умершем со стороны? Несмотря на очевидность ответа (разумеется, второе) я бы не торопился и ответил так: речь идёт о прекращении работы безличного мышления, которое осуществляется здесь и сейчас посредством того, кто эксплицирует процесс этого мышления в пространстве текста. То есть речь идёт о прекращении работы неопределённой субъектной инстанции. Но прекращении странном.

И всё же, даже в такой агностической ситуации полного неведения, мы можем сказать кое-что важное.

Во-первых, несмотря на многочисленную медицинскую, художественную, философскую и религиозно-мистическую литературу о смерти, мы должны признать её абсолютную непостижимость, неопишуемость.

Во-вторых, отметив, что в природе смерти не существует, но есть только переход чего-то во что-то и продолжение суетливой и влажной живности на новом витке природного круговорота, из чего следует, что понятие "смерть", как знака завершения неких жизненных процессов не применимо к физическому телу (труп) умершего (в котором продолжают идти некие физические процессы на молекулярном и атомном уровнях), мы предположили, что оно может быть вполне применимо к факту прекращения работы (я)-восприятия; а также, соответственно, изъятию из мира позиции первого лица и языка, конституирующего посредством слов-образов феноменальный мир. Можно сказать и так: смерть есть только в человеческом языке, и указывает

она на некое непостижимое и неочевидное для живущего человека Событие, в котором "происходит" самое важное, и только из точки которого возможно адекватное восприятие жизни. А допустив, что язык непосредственно связан с восприятием, ибо без наличия языка, как инструмента обнаружения смысла, не может быть и речи об опознании воспринимаемого как осмысленного потока перцепт-образов, т.е. реальности как таковой, обнаружим первую принципиальную связку, о которой давно говорим - корреляцию между смертью и восприятием: в смерти исчезает именно восприятие (язык, как артикулированная структура), а не что-то иное. Значит они как-то связаны:

смерть восприятие (перцепция = рецепция + язык) 

Кроме того, мы можем принять и более дерзкое допущение - смерть не просто коррелирует с восприятием, но они оба являются неотъемлемыми частями друг друга, как две стороны одной медали. И сама возможность восприятия в нас обусловлена фактором нашей смертности, встроенной в нашу экзистенцию как её отсутствующий и пустотный центр; и не просто встроенной, но и осознаваемый нами как самая важная точка (точка отсутствия, изъятия, пустоты) на линиях нашего индивидуального бытия. Энергия восприятия исходит из точки смерти, которая в течение биологической жизни разворачивает (вовне) сложную геометрию лучей восприятия, а в момент прекращения этой жизни снова вбирает, втягивает в "себя" эти перцептивные лучи, скрывая их от глаз сторонних наблюдателей (читай: позиции третьего лица). Что-то вроде действий паука, создающего паутину из самого себя.

Итак, если мы приняли смерть как "введение" в чистую трансцендентность, то давайте вспомним, на что ещё можно указать как на трансцендентное, гипер-сингулярное, категорически не вмещающееся в языковой порядок сущего? Ответ напрашивается сам собой: "Пустота" Нагараджуны, "Gottheit" ("Божественное") М. Экхарта, "ноумен" или "вещь-в-себе" И. Канта, "Великое Внешнее" К. Мейясу, "ядро Реальности" ("Реальное" Ж. Лакана), "Не-дефинируемое" (разумеется, перечисленные понятия нельзя механически отождествлять друг с

другом, имеются различия, но, в целом, как нам кажется, сходств больше), т. е. то, о "чём" в метафизике и теологии говорится в апофатических терминах.

Получается, что кроме точки смерти и Не-дефинируемого в нашем мире больше нет ничего такого, по отношению к чему мы могли бы употребить понятие "трансцендентность". Всё остальное подлежит описанию, уподоблению с чем-то уже существующим и определению с помощью слов. А смерть и Не-дефинируемое принципиально неопишутые, непостижимые, апофатические "вещи". Можно было бы возразить, мол, что и они определяются через свои корреляты: смерть якобы через оппозицию к жизни, Не-дефинируемое через дефинируемое, а трансцендентное, соответственно, через имманентное. Но это - ловушки языка, не более того. Скажем, Не-дефинируемое вообще никак не определяется, точно также как и смерть: если про жизнь можно что-то сказать, то про смерть - ничего. Гиперсингулярности не-тождественны ничему и выходят за пределы тождества и различий. Поэтому, если нам возражают, мол, а как же Не-дефинируемое неопределяемо, ведь само слово "Не-дефинируемое" это уже определение, мы отвечаем, что это специфика языка - если мы о чём то говорим, размышляем, то вынуждены это как-то обозначать. Но в случае таких предельных понятий, мы делаем оговорку - все эти так называемые дефиниции являются лишь вынужденными фигурами речи, ничуть не более того. Поэтому Не-дефинируемое надо понимать буквально - как Не-определяемое, выходящее за дихотомию нечто-ничто.

Возвращаясь к нашим размышлениям относительно "смерти" и "Не-дефинируемого", скажем, что по принципу совпадений этих "свойств" - непостижимости, неопишутости, апофатичности, эти "вещи" также коррелирует между собой. Таким образом, имеем вторую корреляцию:

смерть Не-дефинируемое \longleftrightarrow

А принимая во внимание первую корреляцию, мы можем выйти и на третью: восприятие - Не-дефинируемое, а лучше сразу, на финальное обобщение:

восприятие смерть Не-дефинируемое \longleftrightarrow \longleftrightarrow

Здесь получается как бы цепочка с двумя неизвестными, где икс и игрек обозначают, соответственно, смерть и Не-дефинируемое:

восприятие X У \longleftrightarrow \longleftrightarrow

И вот здесь мы подходим к тем вопросам и аксиоматическим предположениям, с которых начали рассматривать эту тему. Раз у нас одна из величин уравнения известна, то нельзя ли предположить, что будучи (пока) живыми, у нас имеется возможность прикоснуться к (неизвестному) Не-дефинируемому через (неизвестную) точку смерти, а точку смерти, в свою очередь, инициатически "настигнуть" посредством особой работы над (более менее известным) восприятием? (Как? Через аффективную проблематизацию восприятия и интенсификацию энергии внимания). Мы говорим не постичь, а именно прикоснуться к Не-дефинируемому, так как думаем, понятно, что постижение (ядра) Реальности без постижения реальной смерти невозможно. А вот прикосновение к Не-дефинируемому посредством инициатического, т. е. максимально доступного для живого существа приближения к смерти - достижения того, что зовётся "малой смертью" ("умереть прежде смерти") - вполне возможно. Вспомним, что достижение поля "малой смерти" это есть достижение Абсолютного Предела .

И напоследок ещё несколько рабочих мыслей-вопросов.

Если мы обнаружили корреляцию между восприятием и двумя абсолютно трансцендентными "явлениями", то не можем ли мы предположить, что и само восприятие, а также связанная с ним позиция первого лица, даже при жизни человека УЖЕ сущностно изъяты из этого феноменального мира описаний и, подобно нулевой точке смерти, всецело не вписаны в символический (и воображаемый) порядок всего того, что есть? Иными словами, сама природа восприятия имеет (полу)трансцендентный характер и своей открытой (миру) стороной представляет собой врата, через которые ноуменальные энергии смерти и Не-дефинируемого тревожно аффицируют этот мир. Вспомним

амбивалентную структуру квалиа: ноуменальный аспект квалиа и есть предполагаемая дыра, ведущая в трансцендентное .

Таким образом, восприятие можно уподобить особому секретному тоннелю, которое, при специальной работе над ним (через аффективную проблематизацию) способно вывести наше внимание ещё при жизни в само сердце непостижимой тайны трансцендентного.

Если через восприятие мы можем, как по некоему тоннелю, "подкравшись" к ноуменальному, вдруг настичнуть его во внезапном "скачке-в-между .", то не значит ли это, что восприятие, в аспекте ноуменального ядра субъектности, как чистое и необусловленное ничем *свидетельствование* - "было" всегда? А ведь речь здесь идёт ни о чём-нибудь, а о бессмертии⁴⁹ . Но бессмертии, актуализированном в черноте смерти, в точке гипер-сингулярности. Весть об этом бессмертии приходит в прижизненном опыте смерти (в "малой смерти"), поэтому интуиция подсказывает нам, что тайна "скрытого" бессмертия в момент физической смерти инициированного обещает сделать это событие исчезновения в нуле неоднозначным и парадоксальным; заметим, что в обещании этого бессмертия нет ничего тривиально (поверхностно) обнадеживающего и оптимистичного; нет, это смутное, неопределённое, странное и даже жуткое ощущение, ибо то бессмертие, о котором мы говорим, не имеет ничего общего со всем тем, что нам известно о проживаемой (или уже прожитой) жизни во всей абсолютности её возможностей и нюансов. Или так: обнаруженный в чёрном мраке смерти ещё более чёрный свет бессмертия, (ибо тёмное познаётся ещё более тёмным) прямо противоположен всему, что можно даже потенциально представить себе относительно этой жизни и этого мира. Ноль в данном контексте рассматривается как не-число, оно не вписано в числовой ряд от единицы до исчисляемой (а значит парадоксально конечной) бесконечности. Ноль - это взрыв "в" нон-топологию, в никуда . (я закавычиваю "в" и ввожу "нон", чтобы лишний раз подчеркнуть, что то, о чем идёт речь, не имеет пространственно-временных аналогов и подобий в этом мире .).

И глаз - это не нечто вещественное, а это пронзительная дыра,

⁴⁹ Надеюсь понятно, что речь не идёт о бессмертии в концепциях трансгуманизма.

зияющее отсутствие (зрачок как метафора "скважины", пустотного прохода, проёма) это символический эпифеномен принципиально Не-дефинируемого. То есть это то, "что" превосходит и даже снимает в себе само перцептивное .

И понятие "смерти" не только не содержит в себе никаких негативных эмоциональных коннотаций, а наоборот, это чисто оперативное явление (как психотехнологический акт встряски, волнового удара), которое, будучи напрямую связано с возможностью восприятия, как его невидимый исток и условие, является залогом того, что "я-восприятие" (тот самый первичный глаз/зрачок) никогда не "рождалось" и никогда не "умрёт", потому что, абсолютно всё, что есть, есть именно благодаря ему (глазу как вездесущей точке свидетельствующего присутствия, которое, согласно парадоксальной логике, одновременно, является и отсутствием), благодаря его, конституирующей весь этот мир наличного бытия, энергии; поэтому абсолютно всё, что есть, может исчезнуть, - всё, кроме "присутствующего отсутствия".

Скажем так: смерть - это встреча в зиянии (зрачка) моего взгляда со взглядом Иного, Не-дефинируемого . Это взрывное пересечение двух взглядов результируется в финальном снятии двойственности, ибо точка пересечения - то самое пустотное зияние зрачка - это и "есть" та самая гиперсингулярная точка, про которую можно сказать словами немецкого мистика Майстера Экхарта: "Глаз, которым я вижу Бога, есть тот самый глаз, которым Бог видит меня. Мой глаз и глаз Бога представляет собой одно и то же - они едины в видении, в познании и в любви" [Мейстер Экхарт. Проповеди и рассуждения. <http://psylib.org.ua/books/ekhar01/index.htm> Дата обращения: 13.03.2010]. Слово "есть" закавычено потому что зиянию нельзя приписывать статус существования так, как мы приписываем этот бытийный статус всем остальным объектам сущего - зияние абсолютно не совпадает со всем, что есть, и о чём можно что-либо определённое сказать.

Крайне важно учесть: "финальное снятие двойственности" ни в коем случае нельзя понимать в некоем благом, пафосно-величественном значении, как нечто желанное и крайне приятное для субъекта, впавшего в "это" состояние. Отнюдь, скорее, наоборот, если и попытаться дать какие-либо аналогии, то только стихом из Нового Завета: "Страшно впасть в руки Бога живого!" [Евр. 10, 31].

Заключение

Как было отмечено во введении, в силу очевидно энигматичной специфики рассматриваемой проблематики говорить о каких-либо верифицируемых знаниях и заключениях относительно неё не приходится. Единственно, что хотелось бы отметить, что интеллектуальная медитация над темой смерти фундирует вектор фундаментальной проблематизации восприятия. Важным здесь является не просто осознание необходимости аналитики восприятия, как психофизиологического феномена, которому посвящены горы научных исследований, а радикальная аффективная проблематизация его ноуменального аспекта, его сокрытой механики. На этом пути, с нашей точки зрения, необходима конвергенция между теологией, философскими исследованиями (в рамках феноменологического и постфеноменологического дискурсов) и разработками, ведущимися в области когнитивных междисциплинарных исследований, в основном, в нейробиологии. Именно этот вектор поисков и исследований сулит неожиданные инсайты и открытия тайных, рационально трудно постижимых миров принципиально Иного, или, как "это" в некоторых спекулятивных сегментах современности с ужасом и трепетом называют - Великого Внешнего. Недаром в исламе словом "шахид" называют как свидетеля, так и мученика, пожертвовавшего собой за веру - смерть узнаёт себя в свидетельствовании и наоборот.

Литература:

1. Эпикур. Письма к Менекею.
<http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1358238790> Дата обращения: 17.04.2020.
2. Мир Философии. Часть II. Человек. Общество. Культура. М., 1991, с. 228-229.
3. R.Brassier. Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction. 2007, 275 p.
4. Нагель Т. Каково быть летучей мышью?
https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/nag_kak.php
Дата обращения: 26.01.2020.
5. Кембриджская Декларация о Сознании,
<http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConscio>

usness.pdf Дата обращения: 22.03.2020.

6. Судзуки Дайсэцу Тэйтаро Введение в дзэн-буддизм
<http://psylib.org.ua/books/sudzd01/txt28.htm> Дата обращения:
14.02.2020.
7. Мейстер Экхарт. Проповеди и рассуждения.
<http://psylib.org.ua/books/ekhar01/index.htm> Дата обращения:
13.03.2010.
8. Лакан Ж. Семинары. Книга 5. Образования бессознательного
(1957/1958). Пер. А. Черноглазова. М.: «Гнозис/Логос», 2002.
С. 286.
9. А. В. Смирнов. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. ЯСК.
М., 2015, с. 40.

References:

1. Epikur. Pisma k Menekeyu.
<http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1358238790> Date of request:
17.04.2020.
2. Mir Filosofii. Chast II. Chelovek/ Obchestvo. Kultura. M., 1991,
p. 228-229.
3. R. Brassier. Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction. 2007, 275 p.
4. Nagel T. Kakovo bit letuchey mishyu?
https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/nag_kak.php
Date of request: 26.01.2020.
5. Kembridjeskaya Deklarasiya o Soznanii,
[http://fcmconference.org/img/Cambridge Declaration On Conscio us-
ness.pdf](http://fcmconference.org/img/Cambridge%20Declaration%20On%20Conscio%20usness.pdf) Date of request: 22.03.2020.
6. Sudzuki Daysetsu Teytaro. Vvedeniye v dzen-buddizm
<http://psylib.org.ua/books/sudzd01/txt28.htm> Date of request:
14.02.2020.
7. Meyster Ekxart. Propovedi i rassujdeniya.
<http://psylib.org.ua/books/ekhar01/index.htm> Date of request: 13.03.2010.
8. Lakan J. Seminari. Kniga 5. Obrazovaniya bessoznatelnogo (1957/1958).
Per. A. Chernoglazova. M. "Gnozis/Logos", 2002, p. 286.
9. A. B. Smirnov. Soznaniye. Logika. Yazik. Kultura. Smisl. YSK. M.,
2015, p. 40.

УДК - 7.07.

Таир Рауф оглы Байрамов

Д. ф. по искусствоведению, доцент

Адрес: Азербайджан, Баку, просп. Г. Джавида, 31, Институт
Архитектуры и искусства НАН Азербайджана

Tel: 5394622,

E-mail: tahir.amea@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8170-8160>

ТИПОЛОГИЯ ФОРМАЛЬНО-ЛОГИЧЕСКИХ ЗАКОНОВ, ПРОЦЕДУР И КОДОВ ХУДОЖЕСТВЕННОГО МЫШЛЕНИЯ В ТРАДИЦИОННЫХ КУЛЬТУРАХ

Резюме

Цель исследования: создать систему типологии формально-логических законов художественного мышления в традиционных культурах Евразии.

В связи с этим поставлены следующие *задачи*:

- исследовать известные системы логики и логические закономерности типа законов Аристотеля или тетралеммы Нагарджуны по возможности под новым углом зрения, применительно к эстетике и искусству;

- выявить и формализовать те логические законы и закономерности неаристотелевских логик, которые функционировали в дальневосточной традиции, на Западе, в древнетюркской культуре и тюркско-мусульманской художественной традиции;

- показать роль логической истинности и непротиворечивости как критерия достоверности суждения, контрастно сопоставив с критериями достоверности визуального восприятия;

- дать эстетико-художественную характеристику недуалистической, монистической и дуалистической систем художественного мышления.

- показать эстетико-философскую, формально-логическую и структурно-художественную специфику «тюркской формальной изобразительности» (термин С. Дадаша).

Степень исследованности и методология. Работа Б.Бернштейна «Искусствознание и типология» [«Советское искусство – Знание, 86»] показала, что типологические процедуры неотделимы от теории и истории искусства и вплетены в ткань любого искусствоведческого исследования.

Поэтому настоящее исследование в методологическом плане базируется на типологическом подходе. Но здесь типология связана уже с классификацией и анализом ментальных, логических кодов и законов, с информационной парадигмой науки.

В основе типологических моделей лежат т.н. «идеальные» типы, являющиеся своего рода теоретическими абстракциями, основанными на исследовании конкретной художественной реальности.

В работе используется комплекс методов, тесно связанных с типологическим подходом:

- методов формальной логики;
- метода сравнительно-культурологического анализа искусства;
- метода сравнительно-исторического анализа искусства;
- методов психологической типологии искусства;
- метода формально-стилистического анализа;
- метода изучения искусства через анализ многообразных ментальных кодов и логических закономерностей художественного мышления;
- метода изучения влияния эзотеризма и измененных состояний сознания на культуру и искусство (представители Ч.Тарт, С.Гроф, К.Уилбер, Д.Судзуки, С.Кацуки, В.Малявин);

Современная наука находится в поисках новой гносеологии и логики, новой методологии исследований. Небинарные логики Геделя, Лукасевича, фон Неймана, нечеткая логика и теория нечетких множеств выдающегося американского ученого азербайджанского происхождения Лютфи Заде, заново открытая тетралемма Нагарджуны – открывают новые горизонты недуалистического мышления, выходящего за пределы аристотелевского закона исключенного третьего.

Мне бы не хотелось долго останавливаться на известных фактах. Задачу настоящего исследования я вижу в выявлении логических систем истины, сформировавших соответствующие им системы худо-

жественного мышления и художественные картины мира.

На парадоксальную недуалистическую логику впервые обратили внимание К.-Г.Юнг [Юнг К.Г. Психологические типы, 1998] и Э.Фромм. Затем Д.Т. Судзуки исследовал этот феномен на почве дзэн-буддизма [Д.Судзуки. Основы дзэн-буддизма]. Позже Т.П.Григорьева, В.В.Малявин [В.В.Малявин, Сумерки Дао, 2000] и Е.Завадская замечали логику алогичного в дальневосточной традиции.

Некоторые мысли о монизме имеются у Т.Буркхардта, Р.Генона и К.Уилбера.

Однако впервые именно в настоящей работе все эти мысли систематизированы и создана целостная типология систем истины и художественной ментальности.

Научная новизна обусловлена тем, что на материале искусства выстроена оригинальная модель типологии искусства, формально-логических процедур и кодов художественного мышления.

Кроме того впервые:

- 1) создана модель типологии традиций;
- 2) выявлены неаристотелевские логико-информационные, ментальные коды художественного мышления в средневековой тюркско-мусульманской и дальневосточной традициях, в тюркско-тенгрианской художественной культуре;
- 3) данные дуально-недуалистические и монистические информационные коды контрастно сопоставлены с монодуализмом официального ислама;
- 4) с точки зрения законов формальной логики дан анализ искусства Китая и Японии, древнетюркского и современного азербайджанского искусства;
- 5) создана принципиально новая модель психологической типологии искусства;

Выводы. Неаристотелевские логики основаны на допущении, что «А» может быть одновременно «не-А», или что ни «А», ни «не-А»;

В ходе исследования оказалось, что большинство выделенных автором «систем истины» таковыми не являются. Их можно назвать «системами мышления» или, лучше сказать, «системами

художественного мышления», поскольку в них больше диковинных фантазий, нежели подлинного смысла;

Не-дуализм оказался за пределами логически истинного, поскольку если «А» есть не-А, то «истина» в такой системе есть «не-истина». Не лучше дело обстоит и с тетралеммой Нагарджуны. Ее последний элемент «ни то, ни это» также оказывается за пределами логически истинного, поскольку соответствует формуле Гэнро: «ни истина, ни ложь». Таинственный незримый пятый элемент тетралеммы, т.е. «неопределенное - может быть чем угодно и необязательно чем-то истинным;

Взаимодополнительность противоположностей может претендовать на статус «относительной истины». Однако в реальной жизни, как и в науке, механическая перемешанность истинного и ложного встречается часто;

Дзен бессмысленно оценивать через логику, другое дело - традиции, где «Слово» и «Истина» имеют сакральный статус;

Если Аристотель в «Топике» путем вероятностных умозаключений приводит «вероятное», в конце концов, либо к истинному, либо к ложному, то Нагарджуна медитативно «зависает» в «Неопределенном», аналогичном «вероятному» Аристотеля.

Ключевые слова: логика, аристотелизм, дзен-буддизм, Нагарджуна, кенсе, монизм, вуджудизм, тетралемма.

Tahir Rauf oğlu Bayramov

AMEA Memarlıq və İncəsənət İnstitutu

Sənət tarixi üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

Ünvan: Azərbaycan, Bakı, H.Cavid prospekti-31 tel: 5394622

E-mail: tahir.amea@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8170-8160>

ƏNƏNƏVİ MƏDƏNİYYƏTLƏRDƏ FORMAL-MƏNTİQ QANUNLARININ TİPOLOGİYASI, BƏDİİ TƏFƏKKÜRÜN KOD VƏ PROSEDURLARI

Xülasə

Tədqiqatın məqsədi - Avrasiyanın ənənəvi mədəniyyətlərində bədii düşüncənin formal-məntiqi qanunlarının tipologiyası sistemini yaratmaq olmuşdur.

Bununla əlaqədar olaraq aşağıdakı vəzifələr qoyulmuşdur:

- Aristotel qanunları və ya Nagarjuna tetralemması kimi tanınmış məntiq və məntiq nümunələri sistemlərini, mümkünsə, yeni bir baxış bucağından estetik və sənətlə əlaqəli şəkildə araşdırmaq;

- Uzaq Şərq ənənəsində, Qərbdə, qədim türk mədəniyyətində və türk-müsəlman sənət ənənəsində olan qeyri-aristotelçi məntiqlərin qanunlarını və qanunauyğunluqlarını ortaya qoyub formalaşdırmaq;

- məntiqi həqiqət və tutarlılığın vizual qavrayış etibarlılığı meyarları ilə qarşılaşdırılaraq qərarın etibarlılığı üçün bir meyar kimi rolunu göstərmək;

- bədii düşüncənin dualist olmayan, monistik və dualist sistemlərinin estetik və bədii xüsusiyyətləri vermək.

- "Türk formal təsviri"nin (S. Dadaşın termini) estetik-fəlsəfi, formal-məntiqi və struktur-bədii spesifikliyini göstərmək.

Tədqiqat öyrənilmə dərəcəsi və metodologiyası. B. Bernşteynin "Sənət tarixi və tipologiyası" adlı əsəri göstərdi ki, tipoloji prosedurlar sənət nəzəriyyəsi və tarixi ilə ayrılmazdır və hər hansı bir sənət tarixi tədqiqatının toxumasına toxunur.

Buna görə hazırkı iş metodoloji baxımdan tipoloji bir yanaşmaya əsaslanır. Ancaq burada tipologiya onsuz da əqli, məntiqi kod və qanunların

təsnifatı və təhlili ilə, elmin informasiya paradigması ilə əlaqələndirilir.

Xüsusi bir bədii reallığın öyrənilməsinə əsaslanan və nəzəri mücərəd olan “ideal” tiplər, tipoloji modellərin əsasında dayanır.

Əsərdə tipoloji yanaşma ilə sıx əlaqəli bir sıra metodlardan istifadə olunur:

- rəsmi məntiq metodları;
- incəsənətin müqayisəli mədəni analiz metodu;
- sənətin müqayisəli tarixi təhlili metodu;
- sənətin psixoloji tipologiyası metodları;
- formal-stilistik analiz metodu;
- müxtəlif zehni kodların və bədii düşüncənin məntiqi nümunələrinin təhlili yolu ilə sənəti öyrənmək metodu;

- ezoterizmin və dəyişmiş şüur vəziyyətlərinin mədəniyyət və sənətə təsirinin öyrənilməsi metodu (Ç.Tart, S. Grof, K. Wilber, D. Suzuki, S. Kat-suki, V. Malyavin nümayəndələri);

Müasir elm, yeni bir epistemologiya və məntiq, yeni bir tədqiqat metodologiyası axtarır. Gödel, Lukaseviç, von Neumann qeyri-binar məntiqləri, görkəmli azərbaycanlı, ABŞ alimi Lütfi Zadənin qeyri-səlis məntiqi, Nagarjunanın yenidən kəşf edilmiş tetralemması - Aristotelin üçüncünü istisna qanununun fəvqünə çıxan qeyri-binar düşüncənin yeni üfüqlərini açır.

Uzun müddət məlum faktlar üzərində dayanmaq istəməzdim. Bu tədqiqatın vəzifəsini, dünyanın uyğun bədii düşüncə sistemlərini və bədii şəkillərini formalaşdıran məntiqi həqiqət sistemlərini müəyyənləşdirməkdə görürəm.

Problemin araşdırılması dərəcəsi. Paradoksal qeyri-binar məntiqə ilk dəfə K. Yunq və E. Frömm diqqət yetirmişlər. Sonra D.T. Suzuki bu hadisəni Zen Buddizmi əsasında araşdırdı. Daha sonra T.P. Grigorieva, V.V. Malyavin və E. Zavadskaya Uzaq Şərq ənənələrində məntiqin xüsusiyyətlərini araşdırdılar.

T. Burckhardt, R. Genon və K. Vilber monizm haqqında bəzi düşüncələrə sahibdirlər. Lakin, ilk dəfə olaraq bu əsərdə bütün bu düşüncələr sistemləşdirilir, həqiqət və bədii zehniyyət sistemlərinin ayrılmaz tipologiyası yaradılır.

Elmi yenilik - orijinal sənət tipologiyası modelinin, rəsmi məntiqi prosedurların və bədii düşüncə kodlarının sənət materialı üzərində qurulması ilə bağlıdır.

Bundan əlavə ilk dəfə:

- 1) ənənələr tipologiyasının bir modeli yaradıldı;
- 2) orta əsr Türk-Müsəlman və Uzaq Şərq ənənələrində, Türk-Tenqri bədii mədəniyyətində qeryi-binar məntiqi-məlumat, zehni bədii düşüncə kodları ortaya qoyuldu;
- 3) olaraq bu ikili-dualist və monistik məlumat kodları rəsmi İslamın monodualizmi ilə ziddiyyət təşkil edir;
- 4) formal məntiq qanunları nöqtəyi-nəzərindən Çin və Yaponiya sənətinin, qədim türk və müasir Azərbaycan sənətinin təhlili verilir;
- 5) sənətin psixoloji tipologiyasının prinsipial olaraq yeni bir modeli yaradılmışdır;

Nəticələr. Qeyri-aristotelçi məntiq üçüncü tezisi istisna edir. Tədqiqat zamanı müəllifin müəyyənləşdirdiyi "həqiqət sistemləri"nin çoxunun olmadığı ortaya çıxdı. Həqiqi mənadan daha qərribə fantaziyalara sahib olduqları üçün, bunlara "düşüncə sistemləri" və ya daha yaxşı desək "bədii düşüncə sistemləri" deyilə bilər;

Qeyri-dualizm məntiqi cəhətdən kənar olduğu ortaya çıxdı, çünki "A" "Qeyri-A" deyilsə, belə bir sistemdəki "həqiqət" "qeyri-həqiqət"dir. Naqarjuna tetralemması ilə bağlı vəziyyət də eynidir. Onun son elementi "nə bu, nə də o" məntiqin fəvqünə çıxır. Çünki o da Qenronun "nə doğru, nə də yalan" düsturuna uyğundur. Tetralemmanın sirli görünməz beşinci elementi, yəni, "qeyri-müəyyən – hər hansı bir şey ola bilər və mütləq doğru bir şey deyildir".

Ziddlərin bir-birini tamamlaması "nisbi həqiqət" statusunu tələb edə bilər. Bununla birlikdə, real həyatda, elmdə olduğu kimi, həqiqətlə yalanın mexaniki qarışması tez-tez təsadüf olunan haldır;

"Zen"i məntiqlə qiymətləndirmək mənasızdır. "Söz" və "Həqiqət" in müqəddəs bir statusa sahib olduğu ənənələr başqa bir məsələdir.

Əgər Aristotel "Topika" əsərində ehtimala əsaslanan əqli nəticələrlə ehtimalları ortaya qoyursa, "ehtimal"ın nəticəsini ya doğruya, ya da yalana aparırsa, Naqarjuna Aristotelenin "ehtimalına" bənzər şəkildə "qeyri-müəyyənlikdə" mediativ olaraq "asılı qılır".

Açar sözlər: məntiq, aristotelizm, dzen-buddizm, Naqarjuna, kense, monizm, vücüd, tetralemma.

Tair Bayramov

PhD in Art History, Assistant Professor
Institute of Architecture and Art of ANAS
Azerbaijan, Baku, H.Javid ave.-31
Tel.: 5394622,
E-mail: tahir.amea@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8170-8160>

TYPOLOGY OF FORMAL-LOGICAL LAWS, PROCEDURES AND CODES OF ARTISTIC THINKING IN TRADITIONAL CULTURES

Abstract

The purpose of the research is to create a system of typology of formal-logical laws of artistic thinking in traditional cultures of Eurasia.

In this connection the following tasks are set:

- to study known systems of logic and logical regularities such as Aristotle's laws or Nagarjuna's tetralemmas, as much as possible from a new perspective, in relation to aesthetics and art;

- to reveal and formalize logical laws and regularities of non-Aristotelian logics that functioned within Far Eastern tradition, within the West, in Ancient Turkic culture and Turk-Muslim artistic tradition;

- to show the role of logical trueness and consistency as a criterion of judgment veracity, by means of contrast matching with the criteria of veracity of visual perception;

- to give an aesthetical-artistic characteristic of non-dualistic, monistic and dualistic systems of artistic thinking;

- to show aesthetical-philosophical, formal-logical and structural-artistic specificity of "Turkic formal figurativeness" (S.Dadash's term).

The degree of research and methodology. B.Bernstein's work "Art Studies and Typology" ["Sovetskoye iskusstvo" – Znaniye, 86"] has shown that typological procedures are inseparable from theory and history of art and involved in the tissue of every study of art.

Therefore, this study in methodological terms is based on typological approach. However, here typology is connected with classification and

analysis of mental, logical codes and laws, with the informational paradigm of science.

At the core of typological models there are so-called "ideal" types which are a kind of theoretic abstractions based on the study of concrete artistic reality.

A complex of methods closely related to typological approach is used in the work:

- formal logic methods;
- method of comparative-culturological analysis of art;
- method of comparative-historical analysis of art;
- methods of psychological typology of art;
- method of formal-stylistical analysis;
- method of studying art through the analysis of multiform mental codes and logical regularities of artistic thinking;
- method of studying the influence of esoterism and altered state of consciousness on culture and art (representatives - Ch.Tart, S.Grof, K.Wilber, D.Suzuki, S.Katsuki, V.Malyavin)

Modern science is searching a new gnoseology and logic, new methodology of research. Non-binary logics of Godel, Lukasevich, von Neumann [6], fuzzy logic and fuzzy set theory of Lutfi Zadeh [3], the distinguished American scientist of Azeri descent, rediscovered Nagarjuna's tetralemma – open up new horizons of non-dualistic thinking that falls outside the limits of the Aristotelian law of excluded third.

We would not like to settle on known facts for long. The task of the present study is to reveal logical systems of truth which have formed relevant systems of artistic thinking and artistic worldview.

The degree of research of the problem. For the first time, K.-G.Jung [Jung K.-G. Psychological Types, 1998] and E.Fromm payed attention to paradoxical non-dualistic logic. Later, D.T.Suzuki investigated this phenomenon on grounds of Zen Buddhism [D.Suzuki, Foundations of Zen Buddhism]. Afterwards, T.P.Grigorieva, V.V.Malyavin [V.V.Malyavin, Twilight of Dao, 2000] and E.Zavadskaya studied logic of the alogic in Far Eastern tradition. There are some thoughts concerning monism in works by T.Burckhardt, R. Guénon and K.Wilber.

However, just in the present work for the first time all these thoughts

are systematized and integral typology of the systems of truth and artistic mentality is created.

Scientific novelty is in the sense that based on art materials, an original model of art typology, formal-logical procedures and codes of artistic thinking is built.

In addition:

1. For the first time a model of typology of traditions was produced;
2. For the first time were revealed non-Aristotelian logical-informational, mental codes of artistic thinking in medieval Turkic-Muslim and Far Eastern traditions, in Turkic- Tengrianian artistic culture;
3. For the first time the dual-non-dualistic and monistic informational codes were contrast- matched with monodualism of official Islam;
4. For the first time the analysis of art of China and Japan, as well as the analysis of Old Turkic and modern Azerbaijani art is presented from the viewpoint of formal logic;
5. A fundamentally new model of psychological typology of art was created.

Conclusions

Non-Aristotelian logics are based on the assumptions that "A" can simultaneously will be "non-A", or neither "A" nor "non-A";

As it turned out to be in course of research, majority of the "systems of truth" selected by the author are not such systems. They can be called "systems of thinking " or, to put it better, "systems of artistic thinking", since they have more strange fantasies than actual sense;

Non-dualism turned out to be beyond logically true because if "A" is "non-A", then in such a system "the truth" is "non-truth". No better is the situation with Nagarjuna's tetralemma. Its last element "neither this nor that" is also beyond logically true because corresponds Genro's formula "neither the truth nor falsehood". The mystical invisible fifth element of the tetralemma, i.e. the "indefinite" may be anything and not necessarily anything true.

Mutual complementarity of opposites may claim the status of a "relative truth". However, mechanical mixing of true and fallacious is widely met in both real life and science;

It is senseless to assess Zen through logic, quite a different matter are

traditions where "Word" and "Truth" have sacral status;

While Aristotle in his "Topics" finally, by means of probabilistic inferences, brings "probable" to either true or fallacious, Nagarjuna is meditatively "hung-up" in the "indefinite" which is analogous to Aristotle's "probable".

Key words: logic, Aristotelism, Zen Buddhism, Nagarjuna, kense, monism, vujud, tetralemma.

Введение

Существуют различные типологические исследования традиционного и современного искусства. Основоположник аналитической психологии Карл Юнг в работе «Психологические типы» с точки зрения психоанализа типологизировал художественное творчество. Однако до сих пор не предпринималось попыток создания развернутой системы сравнительной психологической типологии искусства на основе типологизации формально-логических законов и процедур мышления в различных исторически сложившихся культурных типах и «больших стилях». Такая попытка предпринимается в настоящей работе.

1. «Восточная логика»: тетралемма Нагарджуны

Что можно применить, в том числе даже в современной науке, из наследия Нагарджуны и системы «шуньята», так это его знаменитую тетралемму, которая учитывает как позицию не-дуальности, так и позицию дуализма и частично совпадает с логикой Аристотеля. Так, согласно этой тетралемме любой объект может быть: 1) либо тем; 2) либо этим; 3) либо и тем, и этим одновременно; 4) либо ни тем, ни этим. Есть еще невидимый, пятый элемент этой тетралеммы: неопостижимое, которое не сводится к четырем этим возможностям [В.Майков, В.Козлов. Трансперсональная психология, 2004].

«Предельный опыт» работы с этой тетралеммой В.Майкова гласит: «Пятая точка зрения говорит, что мы должны удерживать все предыдущие точки зрения одновременно, не склоняясь ни к одной из них и понимая, что каждая из них отражает наши пристрастия. Всегда, когда мы выходим за пределы известного, мы имеем склонность... судить ошибочно, и мы должны блокировать свои пристрастия, мо-

ментально допуская, что существует не только то, к чему мы склонны, но и одновременно все четыре противоположности. Эта структура, аналогичная даосской диаграмме «инь-ян», описывает любой предельный опыт» [В.Майков, В.Козлов. Трансперсональная психология, 2004].

А сутью диаграммы «инь-ян» («Великого Предела», т.е. Тайцзы), согласно Ли Дао Чуню, является «У-цзы» - «Отсутствие Предела»... Но нужен ли такой «предельный» или «беспредельный» опыт? Ведь Чжуан-цзы писал: «Премудрый человек не совершенствуется!» Впрочем, используя 5-ый элемент тетралеммы мы можем ощутить чистое восприятие и познание по типу дзэнского момента истина «здесь и сейчас» («соккон»).

И тогда, после момента «Dasein», можно узреть то, что Л.Н.Гумилёв называл «принципом аннигиляции», «уносящим свет» в «Бездну-вакуум», узреть как состояние сознания, к счастью временное.

Если же тетралемму Нагарджуны использовать без учета пятого виртуального члена, т.е. не для «предельного опыта» и всякого рода «инсайтов», а для научного познания, т.е. все же, склоняясь к одному из членов, то следует признать, что она расширяет возможности общефилософской методологии науки, феноменологии и гносеологии. Ведь вторая половина тетралеммы, как и современные многозначные логики, выходит за рамки закона исключенного третьего.

Тетралемма Нагарджуны повлияла на индийское и тибетско-монгольское искусство, сформировав т.н. «логику мандалы» и на центральноазиатский орнамент.

Эти конструкции типа «и то, и это» («бытие и небытие во мне» (слова Кришны), или «ни то, ни это»), безусловно связаны с «принципом аннигиляции» виртуальных частиц в «шунье» - вакууме «квантового ума» (термин А.Минделла).

Если же вообще говорить о мистическом познании, то недualизм в нем часто бывает неизбежен. Стоит выйти за рамки тонкого ума, как восприятие становится недualьным (не только в самадхи, но и даже в т.н. «Потоковых состояниях»).

И дело не в том, что в природе вещей нет дуальности... Нет, она конечно есть... Дуальность содержится в ней на уровне генов организма. Но..., как сказано в «Дао-дэ цзин» [Дао-дэ узин. Пер.

В.Малявина]:

*«Когда в мире узнают, что прекрасное – прекрасно,
тотчас появляется уродство...»*

*Когда в мире узнают, что доброе - добро,
появляется зло».*

Более того, без зла люди бы не знали бы и добра, и наоборот... Но и недуальное мышление небезопасно: «Чань толковать – что катиться с горы кувырком... [Ван Вэй, Цзяожань, пер. проф. В.В.Мазепуса, 1994]. Или, как говорил один мастер дзэн, «Как только вы станете говорить о своем дзэне, так пары чудовищ встанут перед вами!» Поэтому дзэн называют «бессловесным учением».

Именно об этом и говорит и на это претендует дзэн: «сознание не смотрит на объекты, а совершенно едино с ними (дзэн: «Это все равно, что попробовать небо на вкус»!).

2. Типология и логика систем и кодов художественного мышления, художественных картин мира.

В ходе настоящего исследования были выявлены системы истины и художественного мышления, игнорирующие аристотелевский закон исключенного третьего: это дуально-недуалистическая и пантеистически-монистическая системы. Они оказали существенное влияние на средневековое искусство Востока, сформировав специфические художественные картины мира. Формулы дуально-недуалистической системы «А тождественно не-А, следовательно А есть А», «А есть А, следовательно, А есть не-А», а также «нет ни А, ни не-А», а также тетралемма Нагарджуны. Эти абсурдные и парадоксальные формулы пронизывают всю дальневосточную мысль, встречаются в даосских, чаньских и дзэнских текстах, а также у Нагарджуны и проявляются в методе дальневосточного искусства («рисуй бамбук, стань бамбуком, затем забудь все о бамбуках»). Однако дзэн, и, вообще, вся махаяна, претендует на возвышение над утверждением и отрицанием, на особое мышление вне дуализма. Однако буддисты не могут полностью отрицать дуализм, поскольку не могут ничего отрицать. Вследствие этого дальневосточная художественная мысль иногда обращается к дуализму и методу различения, дифференциации. Художники используют

древне-китайскую систему «И-цзин» с ее дуальностью «инь-ян». Но в таких шедеврах как «Патриарх рубит бамбук» (средневековый дзэнский мастер) и «Патриарх и тигр» (средневековый чаньский мастер) используется исключаящий логику психический автоматизм. Некоторые рисунки «сумиэ», в особенности произведения Тоё Сэсю можно, вообще, причислить к абстрактному экспрессионизму.

Пантеистический монизм также нарушает закон исключенного третьего, поскольку его ментальный код исключает существование «не-А» («есть только А», не-А не существует») или «1 минус 0=1», где единицы или «А» это «Бытие», а «не-А» или «0»-небытие. Эта система истины и художественного мышления встречается в средневековой христианской и мусульманской эстетике и в искусстве Ислама и Христианства. Но наибольшее распространение пантеистический монизм получил в мусульманском Ренессансе под влиянием идей Ибн ал-Араби («вахдат-ал-вуджуд»). «Вуджудизм» - монизм господствовал над умами просвещенных мусульман весь постренессансный период XIII-XVIII вв. Он вытеснял, подчас, отродоксальный ислам, основанный на жестком дуализме, близком к аристотелевскому. Пантеистический монизм пронизывает все мусульманское искусство зрелого средневековья. Он проявился в архитектуре, книжной миниатюре, декоративном искусстве. Иногда он согласуется даже с Кораном, поскольку является не совсем адекватным писанию мусульман версией Ислама.

Пантеизм-монизм, монистическая система истины выделяется в настоящей работе в отдельный тип, так как не-дуализм Дальнего Востока не является строгим монизмом (так учителя дзэн говорят: «Не-два! Но и не Один!»). «Вуджудизм» говорит о Единстве Бытия, а не-дуализм махаяны и дзэн о пустоте, «Шуньяте».

С другой стороны, и не-дуализм, и монизм в унисон говорят о гомогенности, однородности экзистенции.

По мнению В.В.Малявина, профессора одного из тайваньских университетов, суть художественного объекта в китайской традиции – это «метаморфоза», которая «предстает недвойственностью ... звездного узора Небес и узора «гор и вод» на Земле» [В.В.Малявин, Сумерки Дао, 2000, с.168]. То есть китайская художественная мысль, несмотря на дуальность «инь» и «ян», вращается вокруг основной темы

не-дуализма. Иначе и не может быть: ведь в опустошенном медитацией сознании нет рефлексии, что фиксируется даже данными энцефалограмм [С.Каууки. Практика дзэн, 2004].

По мысли В.В.Малявина, «стремление живописать метаморфозы вещей» подталкивало художника к тому, чтобы свести изображение к «чистой экспрессии», «которая осуществляется в спонтанной недвойственности сокровенно-внутреннего и декоративно-внешнего» [В.Малявин. Указ.соч., с.172].

Наибольшее влияние чань-буддизм оказал на творчество ряда художников XIII века, а именно Му Ци, Лян Кая, Ин Юйцяня [В.Малявин, 2000], чья живопись напоминает творения Кандинского и американских абстрактных экспрессионистов. Как и абстрактные экспрессионисты XX века, эти китайские мастера XIII века руководствовались творческим методом психического автоматизма и спонтанной импровизации, который закономерно вытекал из чаньского принципа «не-ума» и «отсутствия мысли».

Что же касается поэзии, то можно сказать, что именно чань сформировал всю поэзию эпохи Тан и, в особенности, Ван Вэйя и монаха Цзяожаня [Ван Вэй. Цзяожань. Пер. В.Мазепуса, 1994].

Слово «чань» является китайской транслитерацией индийского слова «дхьяна» (глубокая медитация, доходящая до «самадхи»). Однако если индийская «дхьяна» является полной смертью ума («ниродх») и полным отвлечением его от любых объектов, то чань и дзэн склоняются к активности «ума», точнее «не-ума». Дзэн также является транслитерацией слова «дхьяна», но ведет не к «самадхи», а к «сатори».

Постоянным «сатори» руководствовался в своем творчестве великий японский поэт Мацуо Басё [Т.Бреславец. Поэзия Мацуо Басё], прошедший дзэн-подготовку у Банкэя. «Сатори несет в себе положительное отношения к вещам, которые существуют без различия их ценности. Оно характеризуется как внезапное открытие истины дзэн при мобилизации всех сил организма, часто происходящее в связи с обычными делами повседневной жизни» [Т.Бреславец. Поэзия Мацуо Басё, с. 27]. Басё говорил ученикам: «хайку и никаких других мыслей», или еще: «хайку нужно писать,

опережая мысль» [Т.Бреславец. Поэзия Мацуо Басё, с.27]. Выдающийся дзэнский живописец Тоё Сэсю также склонялся к полному психическому автоматизму и импровизации. Дзэн также опосредованно повлиял на мастеров японской гравюры «укиё-э» Хокусая, Хиросигэ и др. Итак, можно заключить, что чань и дзэн, воздействуя на искусство, на поэта или художника, решительно отвергают вмешательство рассудочного элемента в творческий процесс.

Крайне интересные примеры ярко выраженного дзэн-принципа «Не-два!» дают категории японской эстетики искусства. В отличие от древнегреческих и ренессансных европейских категорий, они не образуют никаких антиномий или бинарных (дуальных) оппозиций. Например, категория «пустого сердца» или «отсутствия сердца» (японск. «му-син») могла бы иметь в качестве оппозиции категорию «наличия сердца»... Но, ее нет! Категория «му-нэн» («отсутствия разума») могла бы иметь оппонентом категорию «наличия разума»... Но ее нет в японской эстетике. Категории «harumy», «vabi», «sabi» также не имеют антиподов.

Чань и дзэн делают ставку на алогичное и иррациональное. Но, как было показано выше, у алогичного есть своя парадоксальная логика, при которой выдвигание парадокса уже есть его решение.

Закон диалектического единства тождества и различия возник в древнеиндийской философии и глубоко проник в дзэн, где он называется «bhedo souk syabetzu, syabetru soku bhedo», то есть и «тождество в различии и различие в тождестве». Его действие можно проиллюстрировать в хайку Басё:

«Все вьюнки на одно лицо.

А тыквы-горянки осенью?

Двух одинаковых нет!» [Японская классическая поэзия. Пер. В.Марковой, 2004].

Первая строка указывает на тождество, третья на различие, а все стихотворение на их синтез.

В дзэн ценится не только единство всего сущего и однородность, единообразность «татхаты», таковости, но и индивидуальность, неповторимость единичного, особенного, того, что «таково само по

себе». Как у Басё: «Я открыл дверь и увидел на западе гору Ибуки. Ей не надо ни вишневых цветов, ни снега, она хороша и сама по себе:

Такая, как есть!

Не надо ей лунного света...

Ибуки-гора». [Японская классическая поэзия, с.272].

«Татхата» - таковость – природа Будд – проявляется в единообразии, но вот парадокс: она еще ярче и звонче заявляет о себе в единичном, в том, что «таково само по себе». Более того, - без этого, без того, что «таково само по себе» таковость не может вообще существовать.

Как у великого Басё:

«О, сколько их на полях!

Но каждый цветет по-своему, -

Вот высший подвиг цветка!» [Там же, с.258].

Дуально-недуалистический ментальный код можно обнаружить и в европейской культуре, а подчас, и в мире Ислама (в неортодоксальном мистицизме и в искусстве). Христианский монотеистический догмат о единосущной и неслиянной Троице («1=3») также указывает на сочетание различия и тождества, единства (1) и множества (3). Поэтому Тертуллиан говорил: «Верую, ибо абсурдно!» Или у Плотина: «Единое не существует отдельно от Многого». Восточная логика алогичного и раннехристианская мысль повлияли на Гегеля с его диалектикой. В гегелевско-марксистской диалектике существует закон диалектического единства тождества и различия [Е.Иванов. Логика, 1996]. Кроме того, Гегель писал о нерасторжимом единстве и возможном тождестве субъекта и объекта познания.

В культурологии и искусствоведении стало как бы «общим местом», своего рода «традицией» приписывать все парадоксы, все алогичные явления японской и китайской художественным культурам. Между тем, в западноевропейской христианской культуре, в европейском искусстве их не меньше. Примером тому может служить изобразительный язык западноевропейской ренессансной и постренессансной живописи. Небезуспешные попытки передать в неподвижном – движение, в плоскости - трёхмерность – это гораздо более парадоксальные по своей сути явления, чем японские хокку и оригами. Сама

идея сделать плоскость холста трёхмерным пространством – это образец недуалистического художественного мышления, попытка представить «не-А» как «А». Корни же этого мышления на христианской почве – в истоках самой христианской религии, в парадоксах типа «один=трём» или «мать=дева». Этот не-дуализм есть, вообще, во всякой эмпатии в античном театре и европейском искусстве.

Несколько иную картину мира мы видим в суфийском искусстве.

При всей близости пантеизма, в особенности концепции Единобытия («вахдат ал-вуджуд») Ибн ал-Араби [Т.Ибрагим. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия, 1998, с.82-115] Исламу, нельзя не отметить свободомыслия, далеко выходящего за рамки Ислама. Когда Ибн ал-Араби отождествляет Творца и творение, а он это делает, он подрывает устои Ислама как строго монотеистической и трансценденталистской религии. Но и тут великий философ находит выход из положения и избегает явного противоречия. Ибн ал-Араби утверждает одновременную имманентность и трансцендентность Абсолюта миру.

Здесь, в мусульманской культуре, мы видим диалектику единства и борьбы двух противоположностей: шариата и мистицизма.

И, безусловно, интеллектуалы, поэты и художники были не на стороне шариата.

Мусульманская миниатюра, в особенности тебризская, является ярким воплощением идеи «Единства Бытия», вуджудизма. Во-первых, все произведения тебризских миниатюристов XVI века, т.е. периода расцвета этой школы, настолько целостны, настолько пронизаны единством всех фигуративных элементов, что можно только удивляться мастерству художников школы Султан Мухаммеда. Во-вторых, многие миниатюры отображают не литературный сюжет иллюстрируемых манускриптов, а модель всего мироздания. Это и «Меджлис во дворце Сам Мирзы» Султан Мухаммеда, и миниатюры Мирзы Али, или Ага Мирека Исфাহини («Хосров и Ширин слушают рассказы прислужниц»). Эти миниатюры отражают суфийскую модель универсума, что видно хотя бы из их конусообразной композиции.

Существуют три основных системы мышления, дающие условно – статические картины мира: а) дуалистическая у Платона и Аристотеля, в Зороастризме, манихействе и отчасти в Иудаизме, Исламе и Христианстве, в гностицизме; б) дуально-недуалистическая, получившая развитие в махаяна-буддистской традициях и частично в суфийской, христианской и других традициях (школе «гаудиа» и др.); в) монистическая, получившая развитие в исламском суфизме, в монистической веданте и у некоторых христианских богословов и мыслителей. Как будет показано ниже, не-дуализм и монизм – это, всё же, не одно и то же, хотя, на первый взгляд, различия между ними не видны. Как отдельный тип следует выделить изначальную китайско-тюркскую даосско-тенгрианскую систему.

Дуалистическая система истины основывается на положении о том, что существуют два противоположных и взаимоисключающих начала: истина (добро, красота) и ложь (зло, уродство и т.п.). Истина ни при каких условиях не может быть или стать ложью, а добро – злом. В философии этот дуализм выражается в противостоянии строго разграниченных миров бытия и небытия. В логике этот дуализм выражается в аристотелевских законах тождества и исключенного третьего, что формально выражается в высказываниях « $A=A$ » и «либо A , либо не- A ». В религиозных системах Зороастризма, Иудаизма, ислама и Христианства дуальность картины мира выражается в жёстком противопоставлении добра и зла, добродетели и греха, веры и неверия, рая и ада.

Дуальной модели мира соответствует дуальная же художественная картина мира. Дуальные пары бинарного мышления получают отражение в искусстве.

В византийском, европейском и русском средневековом искусстве можно уже говорить о законченной дуалистической художественной картине мира. Символы тёмных сил – черти, аспиды, драконы – наделяются безобразной внешностью. Силы добра, напротив, изображаются прекрасными и высокодуховными. Часто, как, например, в иконах «Чудо Георгия о змие», изображается борьба добра и зла: прекрасный воин Георгий побеждает чудовищного дракона.

Дуальная художественная картина мира в общих чертах сложилась уже в античной эстетической мысли, хотя и не получила доста-

точного выражения в древнегреческом и древнеримском изобразительном искусстве (более полно её отражает античный театр). В античной эстетике эстетические категории строятся по принципу дуальных пар («прекрасное и безобразное», «трагическое и комическое» и т.д.), что совершенно несвойственно, например, дальневосточной эстетической мысли. Позже эти бинарные конструкции были унаследованы западноевропейской эстетикой.

Еще одно свойство дуалистического художественного мышления – это субъект-объектная разделённость. В европейском искусстве, особенно начиная с Ренессанса, субъект творческого акта – художник – был жёстко отделён от изображаемого объекта. Художник не столько вчувствовался в изображаемый объект, сколько анализировал его, подобно учёному, дистанцируясь от объекта. И даже в случае глубокой эмпатии эта дистанция в какой-то мере сохранялась. Это свойство европейского художественного мышления тесно связано с западной гносеологией и религиозной картиной мира, в которой человек («я») резко отграничен от Бога и природы («не-я»).

3. Древнетюркская «диалектическая» логика и современное азербайджанское искусство

Топонимика Евразии указывает на черно-белую зеркальную симметрию: “Ak-deniz”/“Kara-deniz” у турок, “Kara-tau/Ala-tau” у казахов, “Гарадаг/Аладаг” у азербайджанцев и т.д. Конечно, это связано с милостивой и карательной функциями Тенгри, т.е. с Хормустой и Кара-ханом [Мифологический словарь. Под ред. Ю.М.Мелетинского. М., 1991].

Философия (неписанная) тюрков же подобна даосской взаимодополнительности противоположностей «ян» и «инь» («ağ/qara»). Здесь противоположности не аннигилируются, но медируются в нейтральной фигуре Верховного Тенгри (ср. с китайск. «Тянь» - Небо и шумерск. «Дингир» - Бог).

Их оппозиция не объявляется иллюзией, как в буддизме, но и не доходит до манихейского дуализма. Здесь нет и неравновесности Аллаха и шейтанов, окончательной победы абсолютного добра над злом. Противоположности не исключают, а дополняют друг друга.

Они нужны друг другу для гармонии, как полосы двух кон-

трастных цветов в простейших тюркских коврах – паласах, джеджи-мах и др.

Но есть и борьба: асуры-ахуры во главе с Хормустой борются с главой дэвов – Ахриманом – Кара-ханом. Таким же образом в истории Азербайджана боролись Аг-гоюнлу с Гара-Гоюнлу. Они активно повлияли и на этнокультурную историю и динамику Азербайджана. Эта зеркальная симметрия прослеживается в тебризской миниатюре XIV-начала XVI вв. в сценах приема в летней ставке хана или в изображениях знаменитого Гурултая Чингизхана из «Джами ат-таварих» Рашид-ад-дина. В центре - хан, иногда с супругой, по бокам обеих фратрий - противоположных сил.

С точки зрения философии, все это очень похоже на гегелевско-марксистскую диалектику, на закон единства и борьбы противоположностей. К сожалению, его очень часто путают с простейшим дуализмом, забывая о единстве противоположностей, обеспечиваемым в мифомышлении тюрков медиатором – Верховным Тенгри или же сыном Неба-ханом.

Выше уже говорилось, что симметрия в оппозициях часто дополняется ассиметрией, как в структуре Корана. Разработка этого круга идей имеется в статье Сергея Эйзенштейна «Чет-Нечет» [«Восток-Запад». Исследования. Переводы. Публикации, 1998], где на примерах из дальневосточного искусства, отталкиваясь от взаимодополнительности биполярностей «Книги Перемен» («И-цзин»), автор показывает как в китайских и японских картинах четное сменяется нечетным. Так в одной позднесредневековой гравюре, изображающей маленькое деревце в горшке, ветки изображены и справа, и слева, но слева две янские четные (число 2) ветки, а справа одна иньская нечетная (число 1) ветка. Этот принцип, лежит в основе монтажа во многих фильмах Эйзенштейна в частности в его шедевре «Иван Грозный».

Четное сменяется нечетным и дополняет его (а не уничтожает, как в дуалистических религиозных мифологемах).

Эти приемы часто используются и в тюркской миниатюре. В картине современного азербайджанского миниатюриста Фаика Акперова «Дерево, мечтающее в картине» пустой изгиб ствола указывает на иньское Нечетное. И действительно здесь рядом цветовой акцент –

Один (нечетное число) пучок листьев. А слева два (четное) янских четных пучка. По тому же принципу построены еще несколько его картин с изображением дерева.

В картине Акперова «Башня нашей памяти», навеянной образом Гыз Галасы, акцентированы три нечетных арки-этажа и два четных, также асимметрично чередуясь.

Итак, универсальная структура асимметрии симметричного, комплементарная структуре головного мозга, содержится и в наших миниатюрах, и в Коране.

Но в Коране нет диалектики. А в тюркском художественном мышлении есть Закон единства и борьбы противоположностей, заимствованной Гегелем и Марксом из восточных учений (индийских или даосских, когда европейцы познакомились с ведантой и даоизмом). Этот закон уходит корнями во времена прототюрок и протодаосской древней «И-цзин» («Книга перемен»).

Таким образом в тюркском художественном мышлении мы находим:

- а) диалектику единства и борьбы противоположностей;
- б) двоичный код и зеркальную симметрию;
- в) асимметрию симметричного;
- г) медиацию, но не аннигиляцию бинарных оппозиций;
- д) не тождество, но некоторую равнозначность, равновеликость обеих сторон оппозиции.

Обратимся, к работам нашего коллеги, т.е. к тюркской формальной изобразительности и выявленному Сиявушем Дадашем [С.Дадаш. Теория формального изобразительного языка тюркской миниатюры., Стамбул, 2006] принципам формообразования, получившим развитие в древнетюркской художественной культуре:

«1) Изображается не объект, а суть его бытия. Изобразительная форма рассматривается с различных фокусных точек;

2) Образ объекта рассматривался и создавался посредством внутреннего видения художника, т.е. художественной игры сознания, при которой восприятие видимого мира лишено документальности и сближается с миром сновидений и медитацией;

3) Формально разработанные изобразительные черты объекта

«приобретают новые визуальные значения в стыковках меж собой». Наравне с изобразительными элементами, выступает эстетика самоценных пустот между ними. «Таким образом, в составлении изобразительного образа прототипа участвуют три структурные единицы: формально осмысленные характерные черты, их стыковки и пустоты» между ними.

4) Изображение содержит виртуальную объемность, возникающую при одновременном восприятии частей целого, показанных нам с разных фокусных точек. Объемность изображения синтезируется сознанием, суммирующим впечатления от частей, рассмотренных с различных сторон.

5) Эстетика формальной изобразительности, составленной из полуабстрактных условных форм, пустот и смычек между формами и изобразительными блоками, характеризуется компактным построением, в котором зачастую используются различные типы симметрии» [С.Дадаш. Указ.соч.].

Это значит, что в древне-тюркском художественном мышлении:

а) присутствовало многофокусное зрение, возрождаемое современными учеными, в частности в квантовой психологии А.Р.Уилсона в качестве модели множественности туннелей реальности уже как новая научная парадигма;

б) из этого следует, что древне-тюркская «многофокусность» является более современным и адекватным, более научным взглядом на реальность, в том числе изображаемую, чем скажем, однофокусное ренессанско-реалистическое воззрение на реальность (как в линейной перспективе).

в) подтверждается выдвигаемая М.Аджи гипотеза о прото-тюркском сакском происхождении Сакья-муни (учителя из сакского рода в переводе с санскрита) и о буддизме как о реформированном тенгрианстве, поскольку в прото-тюркском художественном мышлении очень важны были самоценные пустоты.

4. Азербайджанская традиция: от аристотелизма и недуализма к пантеистическому монизму и системе «БОИФ»

Дуально-недуалистическая система истины в суфизме плавно

перетекает в монистическую, в чистый монизм под девизами «Нет бытия кроме Аллаха!» и «Все есть Он, Он есть Все!» Этот переход не-дуализма в монизм необходим в рамках монотеизма, поскольку чистый не-дуализм чреват нетеистическими (но и не атеистическими) мотивами в картине мира.

Напомним формулы дуально-недуалистического мышления:

- 1) $A=A$; $A \neq \text{не-}A$;
- 2) $A=\text{не-}A$;
- 3) $A=A$, следовательно, $A=\text{не-}A$;
- 4) $A=\text{не-}A$, следовательно $A=A$;
- 5) Нет ни A , ни $\text{не-}A$.

Формулы монистического мышления несколько иные:

- 1) есть только A , $\text{не-}A$ небытийно или же иллюзорно;
- 2) $A=\text{реальное } A \text{ минус не-}A$, которого нет или же которое иллюзорно.

Объективно присутствуют лишь факты симметрии и асимметрии в структуре Корана. При этом, в еще более распространенном в философии монистическом варианте «зло» просто иллюзорно, виртуально, т.е. «зеркально» по отношению к «добру». То есть «манифестации области Гнева» («источник зла» у Д.Нурбахша и в классической суфийской психологии) заведомо неравноценны «манифестациям области Милосердия», так как само Имя Всевышнего Аллаха – «Милостивый, Милосердный». Иными словами «область Гнева» оказывается «зеркально-иллюзорной». Поэтому в классической восточной миниатюре «зло» выглядит просто неубедительно, если вдруг получает отражение, чего нельзя сказать о прекрасных отражениях [Ниязи Мехди. Средневековая мусульманская культура: эстетика проявленного и философия сокрытого, 1996]. И здесь симметрия парадоксально сочетается с асимметрией.

Теперь речь пойдет о принципе «БОИФ» - «бесфоновой организации изобразительных форм».

В начале прошлого столетия голландский художник М.Эшер, изучая мусульманские памятники архитектуры Испании, открыл неведомый европейцам того времени изобразительный язык: «Каллиграфия и изобразительные элементы убранства архитектуры, заполняли

формы без фона между собой». Х.Мамедов и С.Дадашев на основе догадок М.Эшера, развили концепцию «БОИФ», в самых общих чертах суть которой сводится к следующему: «форма и фон... в композиции получают идентичное звучание, в результате чего, задний план становится эквивалентным переднему» [Архитектура. Искусство. – Баку, БЦИ. С.3-45].

Авторы статьи «Нечто об изобразительной системе, функционирующей в азербайджанской культуре» используют выражения «передний план» и «задний план», но применяют эти выражения условно, поскольку если форма и фон эквивалентны, на самом деле, не может быть четко выраженных «переднего» и «заднего» планов (хотя может содержаться намек на различие этих планов в колорите или рельефе, в фактуре и т.п.). Отсюда выводится формула дуально-недуалистического мышления: «нет ни А, ни не-А» (в данном случае, нет ни переднего, ни заднего планов). Но можно рассматривать это как самоотождество идентичного в соответствии с аристотелевским законом тождества «А – А».

Речь идет о «бесфоновой организации», но не о бесформенности. Форма имеется, а фона нет, поскольку он так же становится формой. И здесь от дуальности и адвайты мы переходим к чистому суфийскому монизму: «Есть только А, не-А иллюзорно».

Система БОИФ выражает через орнаментальную равнозначность форм, входящих друг в друга без зазоров, идею единства Бытия («вахдат ал-вуджуд»), взаимосвязи всего со всем, отсутствия независимой экзистенции вне целокупности (а не совокупности) всего сущего. Единство всего сущего было бы невозможным без имманентности Абсолюта миру. В то же время, Абсолют не только имманентен, но, одновременно, трансцендентен миру, сокрыт («батин»). В БОИФ «комплементарные» и неотделимые друг от друга формы (проявленное – «захир») именно своей сверхплотной упакованностью и отсутствием фона, заявляют о наличии сокрытого («батин») за их орнаментальным узорочьем Трансцендентного.

Все указанные принципы построения композиции содержатся в изображении рельефного медальона, расположенного над входом в одно из сооружений Дворца Ширваншахов (XIV-XV вв.) в г. Баку. Три

выступающих и три углубленных куфических знака имени имама Али «придают общему решению четкую скульптурную выразительность черно-белой симметрии» [Архитектура. Искусство – Баку, БЦИ, с.8]. При этом, главное, что три выступающих знака по форме совершенно идентичны трем углубленным, фон отсутствует, или, что то же самое, предельно активен, становясь формой; знаки входят друг в друга без зазоров и все вместе образуют шестигранник. Лучше передать идею монизма, наверное, просто невозможно! Это самотождество «1=1» Аристотеля и «вечного Ислама» шейха ал-Араби.

Результаты

Неаристотелевские логики, будь-то логика Нагарджуны, Дигнаги, Нимбарки, «даосская» или «каббалистическая» логика, диалектическая логика марксизма имеют своим источником либо «Трансперсональное Сознание» алая - виджняны (коллективное «сознание –хранилище» живых существ, включая дэвов и будд в буддизме), либо «силу кундалини». Они все основаны на допущении, что «А» может быть одновременно «не-А», или что ни «А», ни «не-А» (тетралемма Нагарджуны, «пятый порядок Тодзана»). Следуя этой логике возможно, что Бог вовсе «не-Бог» или он виртуален как Кришна или будды.

Раньше неаристотелевские ментальные коды и системы логики считались чем-то сверхъестественным или «божественным», надрациональным.

Однако сейчас они доступны пониманию любого студента философского факультета нормального вуза и, кстати, изучаются этими студентами. Так, закон диалектического единства тождества и различия, открытый Нимбаркой и Чайтаньей в средние века назывался «ачинтья бхеда абхеда таттвам» - «непостижимое тождество в различии». Однако с развитием мозга человека и в особенности, «неокортекса», этот закон перестал быть «непостижимым».

Философское познание всегда характеризовалось интенсивными поисками истинного. И вообще, мышление всегда стремится отделить «зерна от плевел». Поэтому и я в настоящей работы изначально поставил задачу типологизировать «системы истины». Однако в ходе

исследования оказалось, что большинство выделенных мной «систем истины» таковыми не являются. Их можно назвать «системами мышления» или, лучше сказать, «системами художественного мышления», поскольку в них больше диковинных фантазий, нежели подлинного смысла.

Не-дуализм оказался за пределами логически истинного, поскольку, во-первых, если «А» есть не-А, то «истина» в такой системе есть «не-истина». Не лучше дело обстоит и с дуально-недуалистической тетралемой Нагарджуны. Ее основной и практически последний элемент «ни то, ни это» также оказывается за пределами логически истинного, поскольку соответствует формуле Гэнро: «ни истина, ни ложь» Таинственный незримый пятый элемент тетралеммы, т.е. «неопределенное - может быть чем угодно и необязательно чем-то истинным. «А-таттва» в философии тантры также может быть чем угодно, поскольку это «не-категория», которая не может быть сведена к категории истинного.

Даосская и каббалистическая взаимодополнительность противоположностей не может быть истинной, поскольку в самой своей диалектике предполагает смешение истинного и ложного. Такая взаимодополнительность может претендовать на статус лишь «очень относительной истины». Однако в реальной жизни механическая перемешанность истинного и ложного встречается часто. Впрочем, как и в науке.

Аристотелизм и логика Корана, по определению, по крайней мере, логически истинны, поскольку предполагают четкое различие истинного и ложного. Но логически истинное у Аристотеля следует отличать от метафизически истинного в Коране.

Монизм, возможно, был наиболее истинным мировоззрением в изначальной традиции.

Надо сказать, что логически истинное необязательно должно быть критерии достоверности. В дзэн критерий достоверности - само восприятие, причем возможны различные уровни достоверности (типа «трех уровней достоверности» в философии йогачаров) Опыт расширенных и сильно измененных состояний сознания - невербальный (по преимуществу) и некатегориальный опыт. Он

подвергается вербализации, категоризации и выведению логических схем типа «тетралеммы» Нагарджуны в индуизме и, отчасти, в буддизме. Однако такая концептуализация, вероятно, не является адекватным отражением опыта такого рода состояний, поскольку к ним в общем неприменимы категории истинного и ложного. Здесь как раз уместна категория философии тантры: «а-таттва», то есть «не-категория». Такие же феномены как «бака» (суф.) «нирвана», «сатори» тем более не поддаются анализу.

С точки зрения этого «туннеля реальности», который можно назвать «туннелем дзэн» логическая истинность или неистинность не имеют принципиального значения. Здесь достоверно восприятие, а не суждение. Поэтому дзэн бессмысленно оценивать через логику.

Другое дело - традиции, где «Слово» и «Истина» имеют сакральный статус.

Если Аристотель в «Топике» путем вероятностных умозаключений приводит «вероятное», в конце концов, либо к истинному, либо к ложному, то Нагарджуна медитативно «зависает» в «Неопределенном», аналогичном «вероятному» Аристотеля.

И, в конечном счете, крайняя неопределенность и неизвестность – это смерть, которая может застигнуть человека в любой момент. И работа с тетралеммой, ее медитативная проработка приводит к созерцанию ее «духа», «духа Бездны». Хотя может быть это Nirvana за пределами жизни и смерти.

С этими соображениями могут не согласиться ортодоксальные буддисты, которые считают, что Абсолютная Истина познается в самадхи и носит внезаповый и некатегориальный характер, как сказано в одной из их сутр. Такая «истина» скорее будет смыкаться с категорией «неопределенного».

Дзенский опыт интересен тем, что ощущение пустотности переходит в таковость, а последняя в положительном кенсе в ощущение естности – фундамент всякой экзенстенции. Поэтому единицы и нули в дзенском «биокомпьютере» не исключают, а дополняют друг друга. Так разве не такова сама жизнь?

Выводы

Итак приступим к окончательным выводам:

1) В работе впервые было установлено, что в художественном творчестве, в мировом искусстве преобладают неаристотелевские логико-информационные коды. Это было показано на примере западного, тюркского, и, особенно, дальневосточного искусства;

2) В Исламе, в целом, преобладают «аристотелевские» логико-информационные коды, жесткая дуалистическая логика, исключая парадоксы, иррациональность и логику «адвайты»;

3) И, напротив, в суфизме и искусстве суфизма, в частности в восточной миниатюре, архитектурном декоре и т.д. преобладают монистические и неаристотелевские ментальные коды.

4) Было показано, что ни одна из существующих систем истины, основанная на аристотелевских или неаристотелевских кодах, не может претендовать на абсолютную истинность.

5) В то же время было показано, что указанные логико-информационные коды являются сильнейшими стилеобразующими факторами в искусстве: так, дуально-недуалистическая парадоксальная система логики по сути дела сформировала дальневосточное искусство;

6) Выявленные впервые в работе ментальные коды играют формообразующую роль в сложении тех или иных художественных картин мира и художественных традиций;

Итак, мы приходим к выводу, что различия систем истины, типов художественного мышления и художественных картин мира происходят от нейро-лингвистического программирования сознания и тонких энергетических центров, в особенности правостороннего «каузального» (термин К.Уилбера) сердца и «центра любви» в сердечном чакраме. Эти центры, исследованные М.Элиаде и К.Уилбером, ведут себя в зависимости от «вложенной» программы по-разному. Если ввести в них содержание сур «Фатыха» и «Ихлас», то они будут способствовать сверхъестественному развитию различающего сознания. Если ввести в сердце индуистские мантры и впустить в него архетипы индуистских божеств, то оно превратится в

Атман, тождественный в веданте Брахману. Если же в традициях чань и дзэн впустить в него флюиды вакуума (или Пустоты), то оно превратятся в «у-синь» (китайск.) или «му-син» (японск.) – «пустое» или «отсутствующее» сердце, готовое к слиянию с природой и к реализации «Таковости» («Татхаты»). Поэтому в поэзии и живописи Дальнего Востока главное – ландшафт, пейзаж, но, конечно, преломленный через медитирующее сознание. А в поэзии и живописи мусульманского Востока, в частности Азербайджана, главное – человек, носитель «разумной души».

Литература

1. Архитектура. Искусство. – Баку, БЦИ., 1991, С.3-45.
2. Бернштейн Б. «Искусствознание и типология». М., Советское искусство – Знание, № 86, 1987., 396 с.
3. Бреславец Т. Поэзия Мацуо Басё М, 1981, 152с.
4. Буддизм. Под ред. Юрчука, - Минск, 2004, 320 с.
5. Ван Вэй, Цзяожань, пер. проф. В.В.Мазепуса, Новосибирск, Тризна, 1994.
6. Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации, М. Восточная литература,1988.
7. Дадаш С. Теория формального изобразительного языка тюркской миниатюры. Стамбул, Мега,2006, 124 с.
8. Ибрагим Т. Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия, 1998.М , Восточная литература РАН, 527 с.
9. Иванов Е. Логика, М, Бек, 1996, 309 с.
10. Ильин И. Постмодернизм. Словарь терминов. – М: Intrada, 2000, 384 с.
11. Кацуки С. Практика дзэн, М., Амрика-Русь, 2004, 232 с.
12. Кули-заде З. Хуруфизм в Азербайджане и его представители – Баку: Элм, 1970, 263 с.
13. Майков В., Козлов В. Трансперсональная психология, М, Аст, 2004,539с.
14. Малявин В.В., Сумерки Дао, 2000, с.168 448 с.
15. Мехди Ниязи. Средневековая мусульманская культура: эстетика проявленного и философия сокрытого, Б, Ганун,1996. 198 с.

16. Мир Валлидин. Коранический суфизм: Спб.: Дия, 2004, 264 с.
17. Мифологический словарь. Под ред. Е.М.Мелетинского. М., Сов. Энци. 1990, 672 с.
18. Ошо Йаа-Хуу! Мистическая Роза – М.: «Нирвана», 2000, 497 с.
19. Саламзаде Э.А. Метод системных триад и языки культуры //Проблемы информационной культуры. – Баку, 2004, с.93-110.
20. Юнг К.Г. Психологические типы, Минск, Попури 1998, 656 с.
21. Японская классическая поэзия. Пер. В.Марковой, Смоленск, 2004, 527 с.

References:

1. Arkhitektura. Iskusstvo. – Baku. BTsI 1991. S.3-45.
2. Bernshhteyn B. «Iskusstvoznaniye i tipologiya». M Sovetskoye iskusstvo – Znaniye. № 86. 1987 396 s.
3. Breslavets T. Poeziya Matsuo Base M. 1981. 152s.
4. Buddizm. Pod red. Yurchuka. - Minsk. 2004. 320 s.
5. Van Vey. Tszyaozhan. per. prof. V.V.Mazepusa. Novosibirsk. Trizna. 1994.
6. Vostok-Zapad. Issledovaniya. Perevody. Publikatsii. M. Vostochnaya literatura.1988.
7. Dadash S. Teoriya formalnogo izobrazitel'nogo yazyka tyurkskoy miniatyury. Stambul. Mega.2006. 124 s.
8. Ibragim T. Vudzhudizm kak panteizm // Srednevekovaya arabskaya filosofiya. 1998.M. Vostochnaya literatura RAN. 527 s.
9. Ivanov E. Logika. M. Bek. 1996. 309 s.
10. Plin I. Postmodernizm. Slovar terminov. – M: Intrada. 2000. 384 s.
11. Katsuki S. Praktika dzen. M Amrika-Rus. 2004. 232 s.
12. Kuli-zade Z. Khurufizm v Azerbaydzhanе i ego predstaviteli – Baku: Elm. 1970. 263 s.
13. Maykov V Kozlov V. Transpersonalnaya psikhologiya. M. Ast. 2004.539s.
14. Malyavin V.V Sumerki Dao. 2000. s.168 448 s.
15. Mekhdi Niyazi. Srednevekovaya musulmanskaya kultura: estetika proyavlen'nogo i filosofiya sokrytogo. B. Ganun.1996. 198 s.
16. Mir Valliddin. Koranicheskiy sufizm: Spb.: Dilya. 2004. 264 s.

17. Mifologicheskiy slovar. Pod red. E.M.Meletinskogo. M Sov. Ents. 1990. 672 s.
18. Osho Yaa-Khoo! Misticheskaya Roza – M.: «Nirvana». 2000. 497 s.
19. Salamzade E.A. Metod sistemnykh triad i yazyki kultury //Problemy informatsionnoy kultury. – Baku. 2004. s.93-110.
20. Yung K.G. Psikhologicheskiye tipy. Minsk. Popuri 1998. 656 s.
21. Yaponskaya klassicheskaya poeziya. Per. V.Markovoy. Smolensk.2004. 527 s.

УДК - 1(091)

Светлана Мамед гызы Адыгезалова

доктор философии, доцент кафедры философии и социальных наук
Азербайджанского Государственного Педагогического Университета

Азербайджанская Республика, Баку, ул. Гурбана Аббасова, 10 – 4

Tel: +994506329327

E-mail: asveta53@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-7573-6878>

АКСИОЛОГИЯ ГЕНДЕРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Резюме

Цель статьи - проанализировать некоторые проблемы аксиологии, этических и эстетических ценностей и норм в структуре гендерного подхода в познании. Такой анализ позволяет выявить различия и общие черты восприятия ценностей и норм женщинами и мужчинами. В контексте гендерного подхода появляется возможность конструирования единой системы ценностей и норм, которая могла бы быть принята в качестве принципов жизнедеятельности обоими полами. В этой связи рассмотрены некоторые проблемы смены этико-эстетических норм в ходе внедрения в познание гендерного подхода.

В статье также представлен краткий обзор исторического соотношения культуры и гендерных представлений, описано современное положение общества, в котором явно просматривается разница оценок роли и значения полов, их взаимоотношений.

Масштабное развитие гендерных исследований в мире произошло на 60-е годы прошлого века. Эти исследования в постсоветском пространстве внесли серьезные изменения в мировоззрение, философию и социальное познание, переживавших глубокий кризис после крушения марксистско-ленинской методологии. В философии началась новая эпоха постмодернизма, в которой гендерные исследования, наряду с другими неклассическими направлениями заложили основы новейших направлений познания.

Развитие «второй природы» - культуры до сегодняшних дней перманентно осуществляет процесс сегрегации женщин и мужчин,

устанавливая временные нормы их поведения, закрепляя определенные ценности, в целом мировоззрения двух полов, которые значительным образом отличаются друг от друга, порой достигая полярной противоположности. В этом отношении взаимоотношения и роли полов часто укладываются в схемы бинарной оппозиции, широко представленной в исторических типах познания, в различных социальных и гуманитарных науках.

В целом под гендером следует понимать научно-философское направление исследований совокупности и особенностей поведения, ролей и ценностей мужчин и женщин в каждом конкретном обществе.

Степень исследованности проблемы. Проблемы, затронутые в статье, рассматривались такими учеными и философами, как М. М. Акулич, И. А. Левенских, Е. И. Гапова, А. Р. Усманова, Е. Здравомыслова, А. Темкина, Дж. Масионис (8), Е. С. Турутина и др. [1; 2; 6; 7; 8; 11].

Методами исследования в статье выбраны системный, аксиологический и историко-философский анализ.

Научная новизна заключена в определении двух этапов развития гендерных исследований (просветительский и исследовательский), а также расширении числа проблем, подпадающих под эти исследования. Гендер должен объединить все проблемы взаимоотношений «сильных» и «слабых» сторон. В этом контексте гендером должны быть охвачены проблемы взаимоотношений между государствами, обществами, социальными группами и т. д. Именно в развитии гендерных представлений намечается путь становления общечеловеческой культуры, характеризуемой едиными ценностями и нормами.

Выводы. На основе предпринятого анализа утверждается, что развитие гендерных исследований прошло два периода: просветительский характер, направленный на знакомство общества с основными принципами равенства полов, и исследовательский, связанный с более глубоким освоением гендерного подхода и анализом проблем мужчин, с целью выяснения необходимых процедур для становления подлинного равенства полов в стране. Гендерные исследования за счет постановки проблемы подлинного равенства женщин и мужчин сменили парадигму познания, трансформировали всю систему мировоззрения, заставили пересмотреть представления об общечеловеческой культу-

ре. Такая культура возможна только в будущем, когда будут устранены все препятствия на пути подлинного гендерного равенства, когда будет создан третий (после матриархата и патриархата) тип общественного устройства, члены которого вберут в себя лучшие качества и черты обоих полов – мужчин и женщин.

Проблема ценностей и норм (эстетика и этика) в контексте гендерных исследований – это не только путь к формированию новой аксиологии, не только метод объективного различения и выявления общих черт восприятия ценностей и норм женщинами и мужчинами, это реальная альтернатива современного развития философского знания.

Это философское знание должно выявить возможности формирования единой системы ценностей и норм, которые могли быть приняты как принципы духовности и жизнедеятельности обоими полами. И эта философия, отвечая требованиям современности, перестает быть «простым монологом», она стремится стать диалогом мужчин и женщин, в единстве ищущих истину и справедливость.

Сами понятия «сильный» и «слабый» должны быть проанализированы в контексте происходящих перемен. Две системы ценностей находятся в антагонизме, а поэтому происходящая между ними борьба не может не сопровождаться глобальными, затрагивающими фундаментальные основы цивилизации переменами. Гендерные исследования принадлежат к разряду таких глобальных проблем, которые могут изменить не только ход цивилизации. Они способны повлиять и на сам характер изменений человеческого сознания.

Ключевые слова: культура, феминизм, гендер, ценности, философия, этика, эстетика, гендерные исследования.

Svetlana Məmməd qızı Adıgözəlova
Azərbaycan Dövlət Pedaqoji Universitetinin
“Fəlsəfə və Sosial Elmlər” kafedrasının
dosenti, f.f.d
Azərbaycan Respublikası, Bakı, st. Qurban Abbasov, 10 – 4
Tel: +994506329327
E-mail: asveta53@mail.ru,
<https://orcid.org/0000-0002-7573-6878>

GENDER TƏDQIQATLARININ AKSİOLOGİYASI

Xülasə

Məqalənin məqsədi, idrakda gender yanaşmasının quruluşunda etik-estetik dəyər və normaları, aksiologiyanın bəzi problemlərini təhlil etməkdir. Belə bir təhlil, qadın və kişilər tərəfindən dəyər və normaların qavrayışının fərqlərini və ortaq xüsusiyyətlərini ortaya qoymağa imkan verir. Gender yanaşması kontekstində, hər iki cins tərəfindən həyat prinsipləri kimi qəbul edilə bilən vahid dəyər və normalar sisteminin qurulması mümkün olur. Bu baxımdan, gender yanaşmasının idraka tətbiqi ərəfəsində etik və estetik normaların dəyişməsinin bəzi problemləri nəzərdən keçirilir.

Məqələdə mədəniyyət və gender təsəvvürlərinin tarixi əlaqəsinin xülasəsi təqdim olunur, cinslərin rol, əhəmiyyət və münasibətlərinin qiymətləndirilməsindəki fərqi açıq şəkildə görüldüyü müasir cəmiyyətin durumu təsvir edilir.

Dünyada gender tədqiqatlarının geniş miqyaslı inkişafı keçən əsrin 60-cı illərində baş verdi. Postsovet məkanında aparılan bu tədqiqatlar, marksizm-leninizm metodologiyasının çökməsindən sonra dərin böhran içində olan dünyagörüşü, fəlsəfə və sosial idrakda ciddi dəyişikliklər etdi. Fəlsəfədə gender tədqiqatlarının digər qeyri-klassik istiqamətlərlə yanaşı, idrakın ən son istiqamətlərinin əsasını qoyduğu yeni bir postmodernizm dövrü başladı.

"İkinci təbiət" - mədəniyyətinin inkişafı, cinslərin davranışlarının müvəqqəti normalarını və müəyyən dəyərlərini, ümumiyyətlə, bir-birindən əhəmiyyətli dərəcədə fərqlənən, bəzən qütbləşən iki cinsin dünyagörüşünü

təyin etmək yoluyla bu günə qədər qadın və kişilərin ayrılmasını həyata keçirir. Bu baxımdan cinslərin əlaqə və rolları, əksər hallarda, müxtəlif ictimai və humanitar elmlərdə, tarixi idrak növlərində geniş şəkildə təmsil olunan ikili müxalifət sxemlərinə uyğundur.

Ümumiyyətlə, gender, kişi və qadınların hər bir konkret cəmiyyətdəki rol, dəyər və davranışlarının cəmi və xüsusiyyətləri barədə araşdırmanın elmi və fəlsəfi istiqaməti kimi başa düşülməlidir.

Problemin araşdırma dərəcəsi. Məqalədə qaldırılan problemlər M. M. Akuliç, I. A. Levenskikh, E. I. Gapova, A. R. Usmanova, E. Zdravomyslova, A. Temkina, J. Masionis, E. S. Turutina və başqaları kimi alim və filosoflar tərəfindən nəzərdən keçirilmişdi [1; 2; 6; 7; 8; 11].

Məqalədə sistem, aksioloji və tarixi-fəlsəfi təhlil *tədqiqat metodları* kimi seçilmişdir.

Elmi yenilik, gender tədqiqatlarının (maarifçilik və tədqiqat) inkişafında iki mərhələnin müəyyənləşdirilməsi və bu araşdırmalara aid problemlərin sayının genişlənməsi ilə bağlıdır. Gender "güclü" və "zəif" tərəflər arasındakı münasibətlərin bütün problemlərini birləşdirməlidir. Bu kontekstdə gender dövlətlər, cəmiyyətlər, sosial qruplar və digərləri arasındakı münasibətlərin problemlərini əhatə etməlidir. Gender təsəvvürlərinin inkişafında ortaq dəyərlər və normalarla xarakterizə olunan ümumbəşəri mədəniyyətin formalaşma yolu göstərilmişdir.

Nəticələr. Aparılan təhlillərə əsasən, gender tədqiqatlarının inkişafı iki dövrdən ibarətdir: ölkədə gerçək cinsi bərabərliyi təmin etmək üçün, lazımı prosedurları aydınlaşdırmaq məqsədilə kişilərin problemlərinin təhlili və gender yanaşmasının daha dərinlən mənimsənilməsi ilə əlaqəli bir araşdırmanın əsas prinsipləri ilə cəmiyyəti tanış etməyə yönəlmiş bir maarifçilik fəaliyyətinin olması labüddür. Gender tədqiqatları, qadın və kişilərin həqiqi bərabərliyi problemini ortaya qoymaqla, idrak paradigmasını və bütün dünyagörüş sistemini dəyişdirdi, ümumbəşəri mədəniyyət ideyalarına yenedən baxmağa məcbur etdi. Belə bir mədəniyyət yalnız gələcəkdə, həqiqi gender bərabərliyinə qarşı olan bütün maneələrin aradan qaldırılacağı zaman, hər iki cinsin üzvlərinin - kişi və qadınların ən yaxşı keyfiyyətlərini və xüsusiyyətlərini mənimsəyəcək üçüncü (matriarxat və patriarxatdan sonra) tipli sosial sistem yaradılacağı zaman mümkündür.

Gender tədqiqatları kontekstində dəyərlər və normalar (estetika və

etika) problemi yalnız yeni bir aksiologiyanın formalaşmasına aparən bir yol deyil, yalnız qadınlar və kişilər tərəfindən dəyərlər və normaların qavranılmasının ümumi xüsusiyyətlərini obyektiv şəkildə ayırmaq və müəyyən-ləşdirmək metodu deyil, fəlsəfi biliklərin müasir inkişafına real alternativ-dir. Bu fəlsəfi bilik, hər iki cins tərəfindən mənəviyyat və həyat prinsipləri kimi qəbul edilə bilən vahid dəyərlər və normalar sisteminin formalaşdırıl-ması imkanlarını ortaya qoymalıdır. Zəmanəmizin tələblərinə cavab verən bu fəlsəfə "sadə monoloq" olmaqdan çıxıb, həqiqət və ədaləti birlikdə axta-ran qadın və kişi arasında dialoq olmağa çalışır.

“Güclü” və “zəif” anlayışlarının özü davam edən dəyişikliklər kon-tekstində təhlil edilməlidir. İki dəyər sistemi ziddiyyət içindədir və bu sə-bəblə aralarında davam edən mübarizə, sivilisasiyanın təməl əsaslarına təsir edən qlobal dəyişikliklərlə müşayiət oluna bilməz. Gender tədqiqatları, yal-nız sivilisasiyanın gedişatını dəyişdirməklə məhdudlaşmayan qlobal prob-lemlər kateqoriyasına aiddir. Onlar, insanın şüurundakı dəyişikliklərin ma-hiyyətinə təsir etmək iqtidarındadır.

Açar sözlər: mədəniyyət, feminizm, gender, dəyərlər, fəlsəfə, etika, estetika, gender tədqiqatları.

UDC - 1(091)

Svetlana Adygezalova

Doctor of Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy
and Social Sciences of Azerbaijan State Pedagogical University
Azerbaijan Republic, 10-4 Qurban Abbasov str., Baku

E-mail: asveta53@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-7573-6878>

AXIOLOGY OF GENDER STUDIES

Abstract

The purpose of the article. The article analyzes some problems of ax-iology, ethical and aesthetic values and norms in the structure of a gender approach in cognition. Such an analysis reveals differences and common features of the perception of values and norms by women and men.

In the context of the gender approach, it becomes possible to construct a unified system of values and norms that could be accepted as the principles of life by both sexes. In this regard, some problems of changing ethical and aesthetic norms in the course of introducing a gender approach into cognition are considered. The article also provides a brief overview of the historical relationship between culture and gender beliefs, as well as describes the current situation in society, which clearly shows the difference in assessments of the role and meaning of the sexes, their relationships.

The large-scale development of gender studies in the world took place in the 60s of the last century. These studies in the post-Soviet space made serious changes in the worldview, philosophy and social cognition, which were in a deep crisis after the collapse of Marxist-Leninist methodology. A new era of postmodernism began in philosophy, in which gender studies, along with other non-classical directions, laid the foundations of the latest directions of knowledge.

The development of "second nature" - culture to this day, permanently carries out the process of segregation of women and men, establishing temporary norms of their behavior, fixing certain values, in general, the worldview of the two sexes, which differ significantly from each other, sometimes reaching the polar opposite. In this respect, the relationships and roles of the sexes often fit into the schemes of binary opposition, widely represented in historical types of cognition, in various social sciences and humanities.

Gender should be understood as a scientific and philosophical direction of research on the totality and characteristics of behavior, roles and values of men and women in each particular society.

The degree of research of the problem. The problems raised in the article were considered by such scientists and philosophers as M.M. Akulich, I.A. Levenskikh, E.I. Gapova, A.R. Usmanova, E. Zdravomyslova, A. Temkina, J. Masionis, E. S. Turutina and others [1; 2; 6; 7; 8; 11].

The methods of research in the article are systematic, axiological and historical-philosophical analysis.

The scientific novelty lies in the identification of two stages in the development of gender studies (educational and research), as well as the

expansion of the number of problems falling under these studies. Gender should unite all the problems of the relationship between "strengths" and "weaknesses" sides. In this context, gender should cover the problems of relationships between states, societies, social groups, etc. It is in the development of gender concepts that the path of the formation of a common human culture characterized by shared values and norms is outlined.

Conclusions. On the basis of the analysis undertaken, it is argued that the development of gender studies has passed two periods: an educational character aimed at acquainting society with the basic principles of gender equality, and a research one, related to a deeper mastering of the gender approach and analysis of men's problems, in order to clarify the necessary procedures for the formation of genuine gender equality in the country. Gender studies, by raising the problem of true equality of women and men, changed the paradigm of cognition, transformed the entire system of worldview, forced to reconsider the ideas about universal human culture. Such a culture is possible only in the future, when all obstacles to true gender equality are removed, when the third (after matriarchy and patriarchy) type of social system is created, whose members will absorb the best qualities and traits of both sexes - men and women.

The problem of values and norms (aesthetics and ethics) in the context of gender studies is not only a path to the formation of a new axiology, not only a method of objectively distinguishing and identifying common features of the perception of values and norms by women and men, it is a real alternative to the modern development of philosophical knowledge.

This philosophical knowledge should reveal the possibilities of forming a unified system of values and norms that could be accepted as the principles of spirituality and life by both sexes. And this philosophy, meeting the requirements of our time, ceases to be a "simple monologue", it strives to become a dialogue between men and women, seeking truth and justice in unity.

The very concepts of "strong" and "weak" should be analyzed in the context of the ongoing changes. The two value systems are in antagonism, and therefore the ongoing struggle between them cannot but be accompanied by global changes affecting the fundamental foundations of civilization. Gender studies belong to the category of such global problems that can

change not only the course of civilization. They are able to influence the very nature of changes in human consciousness.

Keywords: culture, feminism, gender, values, philosophy, ethics, aesthetics, gender studies.

Введение

Гендерные исследования, примененные во второй половине XX века в социальных и гуманитарных науках, произвели величайший переворот не только в них, но и в самой философии. Этот переворот был обусловлен сменой парадигмы познания и трансформацией всей системы мировоззрения путем замены в философской рефлексии абстрактного человека на реальных субъектов истории - мужчины и женщины, игравшими в истории и продолжающими играть свои социальные роли, навязанные им культурой общества, в котором они жили и живут сегодня.

Масштабное развитие гендерных исследований в постсоветском пространстве внесло серьезные изменения в мировоззрение, философию и социальное познание, переживавших глубокий кризис после крушения марксистско-ленинской методологии. В философии началась новая эпоха постмодернизма, в которой гендерные исследования, наряду с другими неклассическими направлениями заложили основы новейшего познания.

В структуре познания введение гендерного подхода свидетельствует о возникновении и формировании принципиально нового направления исследований, которое пытается изучить историю и выявить особенности современных взаимоотношений мужчин и женщин в обществе. Какой характер они носят в начале XXI столетия, каким изменениям подвергаются, а главное – какие социальные последствия могут иметь происходящие перемены в этих отношениях для развития человечества? Все эти вопросы и составляют, собственно, предмет гендерных исследований, ставших сегодня одной из наиболее динамично развивающихся областей. Достаточно сказать, что все чаще в научном мире звучат утверждения, что именно гендерные исследования могут существенно изменить мировоззрение и систему ценностей человечества, тем самым способствуя переходу познания на

новый уровень развития.

Перманентное развитие «второй природы» - культуры до сегодняшних дней осуществляет процесс сегрегации женщин и мужчин, устанавливая временные нормы их поведения, закрепляя определенные ценности, в целом мировоззрения двух полов, которые значительным образом отличаются друг от друга, порой достигая полярной противоположности. В этом отношении взаимоотношения и роли полов часто укладываются в схемы бинарной оппозиции, широко представленной в исторических типах познания, в различных социальных и гуманитарных науках.

В этом контексте можно представить начальное, несколько упрощенное определение гендера, под которым следует понимать научно-философское направление исследований совокупности и особенностей поведения, ролей и ценностей мужчин и женщин в каждом конкретном обществе.

Новый подход к культуре – как к основному детерминанту гендерных ролей – требует принципиально иного, чем прежде, анализа проблемы ценностей, которые в большинстве своем все еще являются порождениями патриархального (как в древности они были порождениями матриархального) общества.

Основной текст

Гендерные исследования на протяжении последнего полувека играли исключительно важную роль в методологии, проложив собственный путь к неклассическому познанию.

Исторически начальная женская рефлексия ограничивалась эпистолярной и художественной литературой, затем была расширена за счет осмысления опыта женского движения и суфражизма, наконец, завершилась теорией и практикой феминизма. Гендерные исследования появляются в противопоставление феминизму, точнее его радикальным формам, впавшим в такую же крайность, как и маскулинизм, - отрицание всех ценностей и норм противоположного пола. Конкретной целью гендера в этой связи является выявление необходимых и достаточных условий для учреждения и развития подлинного равноправия полов.

Хотя сегодня устоявшиеся представления о первобытном обществе, матриархате и патриархате существенно пересматриваются, можно предположить, что на ранних этапах первобытные сообщества придерживались равенства полов, поскольку и мужчины, и женщины одновременно занимались всеми формами трудовой деятельности. Становление матриархата датируется 9-7 тысячелетием до нашей эры и характеризуется появлением первых женских божеств, свидетельствующих о начальном расслоении людей по гендерному (половому) признаку.

Патриархат, материальные артефакты и мужские божества которого относятся примерно к 5 тысячелетию до н. э. (Шумер), проводит более углубленное, можно сказать, радикальное разделение труда, способствует формированию новых типов семьи. Вместе с тем в отдельных культурах, в первобытных племенах, доживших до наших дней, можно наблюдать «нетипичное» развитие: перепутанные роли полов, культурно-психологическая «смена» пола, описанная в 20-х годах прошлого века советским этнографом В. Г. Богоразом-Таном [Богораз-Тан В. Г. Распространение культуры на Земле. Основы этногеографии. Гос. изд-во. М.-Л. 1928].

Уже в тот, начальный период становления человечества, биологическое разделение полов, утрачивая актуальность, передает эстафету социальным факторам развития, начинают формироваться социокультурные роли полов. Устанавливается диктат одного пола, сосредоточившего в своих руках главные ресурсы общества и право их распределения. Этот же диктат дает право именовать всех подчиненных людей и приписывать им роли и нормы поведения. Очевиден факт, что гендер, в отличие от биологической дифференциации полов, является не природным качеством мужчин и женщин, а конструируется, выстраиваясь вслед за культурной парадигмой традиции и своего времени.

В современных социальных и гуманитарных науках принято различать понятия пола и гендера, из которых первое используется для обозначения той анатомо-физиологической и биогенетической специфики человека, по которой они определяются как мужчины или женщины [см.: Антология гендерных исследований. Минск: Прописи, 2000, Европейский гуманитарный университет Центра гендерных ис-

следований - <https://www.twirpx.com/file/52914> - 07.12.17/, Гендерные аспекты в развитии общества - gendocs.ru/v31438/гендерные_аспекты – 17.08.19, Хрестоматия феминистских текстов. СПб., 2000].

На протяжении многих столетий пол, биологические особенности человека, считались фундаментом, определяющим психологические и социальные различий между женщинами и мужчинами. Однако с начала XX века эта точка зрения стала подвергаться некоторому сомнению, особенно после того, как женщины стали успешно исполнять в обществе мужские социально-культурные роли, а исследователи показали, что феминные и маскулинные нормы связаны скорее со спецификой культурой, чем с природой полов. Эти нормы, точнее их природа, стала предметом гендерных исследований, определяющих, каким образом социокультурные нормы общества формируют модели поведения и психологические качества мужчин и женщин. Такой подход позволяет констатировать, что поведение мужчин и женщин в обществе определяется не их биологическим полом, а теми социокультурными (гендерными) ролями, которые конструируются, т.е. имеют искусственный характер, не всегда бросающийся в глаза.

На протяжении ряда веков различия социального положения, статуса и ролей женщин и мужчин объяснялось естественными причинами, положения о «втором поле», постоянно проигрывающему полу «первому», стали культурной нормой, на которой основывались стереотипичные представления практически всех людей. Важно отметить, что разделение по принципу пола имело всемирно-историческое значение: практически не было и сейчас нет культур и обществ, в которых бы не практиковалось бы это разделение, закономерно приводящее к правовому закреплению неравенства полов. Вторичность женских стратегий жизни и деятельности, их прямая зависимость от принятых за образец подражания мужских стратегий сформировали особую гендерную атмосферу в культуре и обществе, в которой фиксируемые ценности и нормы имеют маскулинную окрашенность и навязываются всему обществу.

Следовательно, гендерный подход позволяет осуществлять исследование любого общества в контексте иерархии полов, а это дает

возможность выявить характер ценностной системы общества, которая конструирует гендерное сознание людей, поддерживает и транслирует определенные социальные и культурные стереотипы и нормы. Эти стереотипы и нормы распространяются при помощи воспитательных и образовательных институтов общества, основным и начальным из которых является семья. Именно в семье закладывается фундамент последующего восприятия и интерпретации индивидуумом полов, формируются связанные с ними стереотипы, вырабатываются нормы поведения и отношения к женщинам и мужчинам (девочкам и мальчикам).

В центре внимания гендерных исследований – рассмотрение той роли каждого из полов, которая сформировалась в обществе под воздействием культуры, религии, традиций. Немаловажно, однако, что гендер включает в себя взаимоотношение полов еще и на психологическом уровне. Например, могут существовать ситуации, когда дискриминация женщины обусловлена не столько давлением со стороны мужчины, сколько ее собственной готовностью соответствовать тем нормам отношений, которые традиционно приняты в семье, в кругу родственников и знакомых, в социальной среде. Иными словами, поведение даже не одной, а обеих сторон определяется стереотипами, воспринятыми на очень ранних этапах воспитания. И эта воспринятая с самого детства модель поведения, с ранних лет усвоенная роль, и регулируют впоследствии в обществе отношения между мужчиной и женщиной.

Исходя из этих идей, мы можем сделать вывод о том, что в традиционном обществе гендерные представления на общественном и личностном уровне хорошо соответствуют друг другу и представляют собой систему жестких норм и предписаний. Наоборот, для современных «открытых» обществ между личностным и общественным уровнями возможен определенный разрыв, а представления о гендерных отношениях и асимметриях могут существовать сразу в нескольких видах, в зависимости от культурных норм различных сообществ, образующих единое «открытое» общество.

Другим важным выводом является положение о том, что гендерная интерпретация человеком природного и социального мира

являлась одной из главнейших в практике: все явления, предметы, процессы, так или иначе, ассоциировались в первобытном сознании человека с мужским или женским началами. В латентной форме такие ассоциации характерны и для современного сознания и мышления человека. Матриархальное и патриархальное общества свои ценности, нормы и стереотипы сводили к половой дифференциации, противопоставляли друг другу «мужское» и «женское» начало.

Биологическое различие мужчин и женщин означает всего лишь разделение их функций в едином процессе продолжения рода, при этом их роли признаются одинаково важными и не противопоставляются друг другу. Совсем другая картина наблюдается при рассмотрении социокультурных различий полов, сразу же выдвигающих на первый план доминирование одного пола над другим и, соответственно, проблему властных отношений в обществе. Следовательно, гендерные исследования становятся одним из центральных направлений современного познания социокультурных оснований развития человечества.

Многообразие определений культуры (известно свыше тысячи определений) увеличивается за счет привлечения в методологию исследования гендерных подходов. Действительно, если под культурой подразумевать уровень развития духовности человека и общества, а также степень совершенствования различных сфер человеческой деятельности и жизни, то в первую очередь необходимо выяснить, кем является этот «абстрактный» человек, мужчиной или женщиной. Далее необходимо установить существуют ли значительные различия между полами в восприятии, интерпретации и развитии этой самой культуры. Наконец, важен вопрос о том, следует ли формировать новый субъект культуры, который воплотит в себе лучшие качества женщины и мужчины, речь, конечно же, идет о духовных и ментальных качествах. Словом, нужно выяснить, возможно ли, после правления двух типов гендерной культуры в развитии человеческого общества – матриархата и патриархата – складывание третьего типа – так называемого биархата [см.: Феминизм/ Новая философская энциклопедия. - М.: Мысль, 2001, т.4. с. 539].

В этой связи традиционная история – это и постепенное, но

неуклонное закрепление вторичности женщин, насильственно перемещенных из общественной в частную сферу, подчинение диктату маскулинной культуры, приписывающей «второму полу» нормы поведения, стиль жизни и социокультурные роли.

Реконструкция узловых моментов истории, теории, методологии и практики развития философии гендера, на наш взгляд, позволяет сформулировать некоторые выводы о будущей динамике гендерных исследований.

Современных исследователей может поразить то пренебрежение, с которым становящийся гендерный подход воспринимался в самых элитных кругах. Невежество и предрассудки сопровождали генезис гендерной проблематики, но и сегодня они проявляются достаточно часто. В этой связи несколько слов о тайнах гендера.

По сути, гендерная методология, попутно имея целью развеять наиболее устоявшиеся стереотипы по поводу полов и их взаимоотношений, возводила на новом фундаменте совершенно уникальное мировоззрение. В этой перспективе гендер сам становился уникальным и практически действенным мировоззрением, призванным опрокинуть «абсолютные истины» истории человечества.

До начала гендерных исследований не обращалось внимания на тот факт, что если при описании истории используется только позиция и интересы одного пола, то такая история является не полной, односторонней и играет роль идеологии того пола, который господствует в обществе. Подлинная история развития человечества, таким образом, искусственно преобразуется и упрощается, в ней скрываются и игнорируются значимые нюансы реальных событий, которые с ее точки зрения не представляют интерес или же «противоречат истине». Представители гендера отмечают, что историческая наука «патриархальна», из событий ее интересуют – в основном революции, войны и сопровождающее их насилие, которое рассматривается главным фактором развития. Существующую до гендера историю писало сознание, в котором царили категории силы, борьбы, насилия, стремление бесконечного достижения очередных побед, с завидным постоянством заканчивающихся тотальным поражением, многочисленными кризисами, ведущими к глобальным духовным, социальным и природным

экологическим катастрофам.

В таком понимании расширяется понятийное пространство гендерных исследований, охватывающих не только и не столько «женскую проблематику», но и практику поиска гармонии между любыми «слабым» и «сильным» оппонентами, позволяя полностью раскрыть потенциал человечества в единстве его двух взаимно дополнительных составляющих (женщин и мужчин).

Далее гендер включается в ряд расового, этнического, религиозного, политического и любого другого противостояния, существующего в современном мире и проявляющегося в сотнях моделях развития народов мира. В современном мире гендер фиксирует тот факт, что с разрушением блокового противостояния отнюдь не ослабла, а, напротив, ужесточилась политика силы и принуждения между государствами.

Поэтому область гендерных исследований должна быть расширена: взаимоотношение мужчин и женщин - это лишь один, пусть и наиболее важный и яркий аспект гендера, одна из арен, на которой разыгрывается драма взаимодействия «сильного и слабого», носителя власти и подвластного человека.

Предшествующий гендеру феминизм осуществил критику почти всех основополагающих мировоззренческих и теоретических положений патриархальной цивилизации, демонстрируя, что эта цивилизация сама обрекает себя на гибель, отказываясь от более адекватных практике жизни общества принципов, формулируемых гендерными исследованиями.

Доминирующие в мире модели экономического развития направлены на неограниченный рост, теряющий всякие разумные пределы. Это типичный пример маскулинной культуры ведет к экологической катастрофе, избежать которую может помочь переход от культуры «Нефтяного века» к культуре «Солнечного века». Основу последней культуры составляют складывающиеся экологические, женские, гражданские организации и движения за мир, настаивающие на отказе от принципов корпоративной экономики, проповедующей безграничное насилие и диктат.

Здоровый баланс женских и мужских ценностей, таким образом,

должен помочь обществу решить надвигающиеся проблемы.

К сожалению, говоря об объединении мужских и женских ценностей, феминистки, в свою очередь, забывают еще об одном «угнетенном классе» - детях. В психологических работах доказано, что специфика восприятия и понимания мира детьми до 10 лет значительно отличается от представлений взрослых, в первую очередь за счет превалирования невербальной информации над вербальной. Но именно в гендерных исследованиях было показано, что засилье вербальной, рационально и логически организованной информации и является характерной чертой патриархальной цивилизации. Поэтому истинный синтез должен учитывать и мирозерцание детей, являющееся наиболее «культурно нетрансформированным», а потому и истинным постижением мира.

Классические исследования социальной проблематики нередко включали в себя взаимоотношения мужчин и женщин, взятые в их противопоставлении друг другу, выстраивая, таким образом, бинарные ряды. Анализ таких бинарных рядов представлял картины линейных отношений, определяющих многообразие связей между полами в общественной и приватной жизни. В сформированной такими методами картине мира противоречия, формы подчинения, распределение ролей мужчин и женщин понимались исходя из общественного разделения труда, при котором мужчины в основном занимали нишу общественных отношений, а женщины – приватную сферу жизнедеятельности. С другой стороны, существующее разделение функций женщин и мужчин с позиций культуры рассматривалось как естественное положение дел, сформированное жизненно важными нормами и ценностями общества.

Понятие гендера заняло прочное место в проблематике социальных и гуманитарных наук, что определяет необходимость исследования гендера в ракурсе его места в классических, неклассических и постнеклассических парадигмах познания.

С формированием понятия «гендер» начинают более активно, чем при феминизме, пересматриваться мужские и женские роли в обществе. В процессе критики представлений классической социологии о природе отношений между полами оформляется гендерный подход,

который становится важной характеристикой любых социальных исследований. В его рамках статус пола перестает быть заранее приписанным. Гендерные роли при новых условиях исследования интерпретируются через социально организованные отношения власти и неравенства.

Культурная интерпретация гендера наделяет представителей полов различными культурно-символическими характеристиками. Так было при матриархате, когда доминировали женские качества, так происходит и после установления патриархата. Например, с момента повсеместного торжества идеалов патриархата маскулинности приписываются рациональные, духовные, божественные культурные начала, а феминности - чувственные, телесные, природные.

Становление неклассических подходов в гендере началось с анализа и интерпретации культурных ролей, которыми наделялись полы. В частности, такая интерпретация заключалась в применении к этим ролям метода деконструкции, позволившим проникнуть в тайный смысл культурных метафор, вскрывать их подлинную, но скрытую от взгляда, логику, которую в классическом познании представляли как бинарную оппозицию характеристик полов. Естественно, что при такой оппозиции двух начал одно из них находится в подчинении другого. Поэтому сконструированные различия являлись всего лишь признаком доминирования. Таким образом, гендерные исследования показали, что бинарные различия не носят природный характер, а являются конструкциями идеологии или культуры.

Вследствие этого гендерные исследования получают основания утверждать, что любая культура построена на асимметрии, и все ее проявления в различных областях, в том числе и в научном знании, идеологически обусловлены фактором доминирования маскулинности над феминностью, приоритетом ценностей и норм, характерных для мужчин, и предписываемых с их стороны нормами поведения женщин. Знания о мире – это мировоззрение мужчин, а потому они субъективны, односторонни и не могут быть полными до того, как они будут дополнены мировоззрением женщин. Но простого такого дополнения, как уже отмечалось, явно не достаточно, предстоит осуществить синтез двух этих мировоззрений, отнюдь не механический, а

органичный. А такой подход становится возможным лишь в рамках постнеклассического познания, которое стремительно развивается в последнее время. Именно поэтому формирование гендерного подхода можно рассматривать как направление постнеклассического познания, которое ведет к реконструкции ценностных ориентаций человека и ревизии многих представлений и устаревших истин, ставших стереотипами.

Опора гендерного подхода на большинство современных научных и философских течений - свидетельство его междисциплинарного характера.

Не случайно отмечается, что «характерные черты современного социального познания – ориентация на актуальную социальную проблему, метафоричность и неоднозначность понятий, отказ от дихотомичного мышления, междисциплинарность, гетерогенность, холизм – требуют от исследователя особой критической рефлексии в отношении используемой методологии. Указанные черты позволяют характеризовать современное социальное познание как интегративное» [Здравомыслова Е., Темкина А. Введение. Социальная конструкция гендера и гендерная система в России //Гендерное измерение социальной и политической активности в переходный период. СПб., ЦНСИ, 1996, с. 7].

Гендерный подход является примером интегративной методологии. «Интегративная стратегия является ведущей в развитии гендерного подхода и реализуется посредством следующих направлений: во-первых, через расширение предмета и субъектов исследования (мужские, женские, квир-исследования); во-вторых, посредством синтеза макро- и микроанализа в изучении гендерных аспектов социальных феноменов и процессов; в-третьих, через внедрение в содержание научных исследований, образовательных программ и структур, в деятельность общественных движений; в-четвертых, посредством преодоления оппозиции «мужское»/»женское» в изучении общественных явлений в результате признания мужчин и женщин гетерогенными группами, что позволяет позиционировать гендерные различия как вероятностные и ситуативные» [Здравомыслова Е., Темкина А. Социальное конструирование гендера // Социологический журнал. М.,1998, N 3. с. 178].

В отличие от классической научной деятельности, исключаящей из анализа все субъективные факторы, средства познания и изменяющиеся начальные условия, неклассическая научная деятельность, напротив, считает их важнейшими атрибутивными частями познания.

Постнеклассическое понимание научной рациональности сделало ещё больший акцент на субъективной стороне познавательного процесса, признав значимость разнообразия субъектов познания и их ценностных ориентаций, роль социокультурного и герменевтического подходов (исторического и социального контекста, в котором эти субъекты действуют). «Постнеклассическая наука расширяет роль рефлексии над деятельностью, в рамках которой изучаются объекты. Она учитывает соотнесенность характеристик получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций деятельности, но и с её ценностно-целевыми структурами» [Акулич М. М., Левенских И. А. Гендерные роли в классических и постклассических социологических теориях. Вестник Тюменского государственного университета. 2010, № 4, с. 17].

Важным дополнением гендерного плана является парадигма отличающихся друг от друга восприятия и интерпретации мира со стороны мужчин и женщин.

Одним из подтверждений постнеклассической сути гендера является его опора на сетевой принцип исследования, игнорирующий иерархические построения. Об этом свидетельствует главный принцип гендерного исследования: обращение не к мужчине и женщине как таковым, а к отношениям, возникающим между ними в общественной и частной жизни и выстраивающимся в разнообразные сети.

Можно отметить, что гендерные исследования, являясь постнеклассическим типом рефлексии, должны занять свое место в междисциплинарных исследованиях, детерминируя новую логику и методологию познания. В этой связи, необходим всесторонний анализ взаимодействия гендера и культурологии, обогащения системных исследований культуры гендерным подходом.

Разворачивающееся третье тысячелетие (как в политике, так и в экономике) будет по нарастающей требовать привлечения именно «женских качеств». Одновременно будет происходить ослабление по-

требности в «качествах мужских». Аграрная и промышленная эпохи, мобилизовавшие некогда мужскую физическую силу, заканчиваются, начинается «женский век» информационных технологий, требующий интуицию, внимательность, тщательность в работе. Потребность в «мужских» и «женских» качествах остается, меняется их соотношение.

Эти изменения в мире, к сожалению, упорно не хотят замечать. Спад интереса к гендерной проблематике, таким образом, имеет свои политические и социальные причины.

Демографическая ситуация - это не только репродукция с жестко закрепленными функциями мужчин и женщин. Это, напротив, в значительной мере процесс перераспределения роли женщин и мужчин (в кризисных и стабильных ситуациях) в экономике, политике, культуре, в широком смысле слова в социальной сфере общества. Все эти процессы в Азербайджане стимулированы политическими процессами, ведущими к трансформации структуры общества и его системы. Женщина не просто входит и заменяет мужчину в обществе, она берет на себя его гендерную роль, что так же опасно. Женщина: мать и отец в одном лице, педагог, учитель, воспитатель - это угроза феминизации подрастающего поколения, а, следовательно, и общества. Эта ситуация должна стать предметом общественных обсуждений и мотивом для принятия государственных программ в этой области. Наряду с увеличением числа женщин в сфере принятия решений должен происходить рост числа мужчин в сферах профессиональной деятельности, в которых наблюдается явная гендерная диспропорция.

Культура всегда существует в неоднородном в гендерном плане обществе. Устойчивость культуры как целостной открытой эволюционирующей системы, повышается, если эта система поддерживается деятельностью двух подсистем - мужской и женской субкультур, когда каждая из них по-своему взаимодействует с окружающей средой (обществом) и играет свою роль в развитии системы в целом. Роль женской субкультуры состоит в сохранении существующей традиции, мужской - создавать новые качества. С позиций социологического подхода женщины и мужчины - две глобальные социальные общности, интегрированные в систему социальных отношений во всех сферах жизни общества и оказывающие влияние на развитие социальных

явлений и процессов. Согласно теории социальной структуры, мужская и женская общности образуют гендерную структуру общества и совместно обеспечивают целостность культуры, сохранение традиций и адаптацию культуры к изменяющимся условиям среды.

Гендерная культура представляется как система регулирования отношений между полами, ценностно осмысленная совокупность правил и норм социального взаимодействия индивидов в соответствии с половой принадлежностью, воплощенных в принципах и традициях общественной жизнедеятельности.

Происходящие в обществе изменения, особенно радикальные, когда меняется социально-политическая система общества (как это произошло с постсоветскими государствами) неизменно приводит к разрушению существующего гендерного баланса и к формированию его нового типа, при котором масштабно меняются социальные роли женщин и мужчин, складывается новая система их статуса и занятости в обществе.

Таким образом, гендер – «это социальное измерение пола, социокультурный феномен, означающий, что такое быть мужчиной или женщиной в данном обществе или культуре» [Хрестоматия по курсу "Основы гендерных исследований" М.: МЦГИ, 2000, с. 324].

Процесс формирования гендерных ролей и стереотипов начинается с раннего детства и продолжается в течение всей жизни человека, поскольку вся социальная жизнь построена на противопоставлении двух полов. Поэтому черты характера человека, которые, казалось бы, должны зависеть от его психологического склада, на самом деле в гораздо большей мере формируются процессом социализации, имеющий преимущественно гендерный характер. Вот почему складываемые в обществе черты характера женщин и мужчин противоположны, одни выступают признаком слабости, другие – силы.

Культура посредством воспитания и образования закрепляет психологические стереотипы в обществе. Складывается впечатление, что именно культура способствует формированию общественной, социальной роли каждого из полов и, соответственно, возникновению дисгармоничных отношений между женщиной и мужчиной. Культура, в определенной степени отражающая реальную ситуацию, в том числе

и региональные, этнические особенности, в целом достаточно инертна, поэтому на каких-то этапах она отстает от происходящих в обществе изменений. Но затем переломный момент наступает и для нее. Сейчас общечеловеческая культура как раз на пороге глобальных перемен, хотя она сегодня еще не готова решать проблему в том ключе, в каком их ставят гендерные исследования, нацеленные на приоритет гармоничных отношений между полами. Очень возможно, что патриархальное общество на протяжении всех предшествовавших этапов было эволюционно выгодно, иначе, наверное, оно столько бы не существовало. Но изменения, которые претерпели и общество, и индивид, требуют перехода к иным отношениям полов в социуме – партнерским и равноправным. При этом речь идет не просто об эмансипации женщин и их социальном приоритете, как того добиваются феминистки (не думая о пагубной тенденции к феминизации общества в целом, которая уже обозначилась в ряде западных стран), а о балансе ролей обоих полов. Любой перекокс – в сторону патриархата или матриархата – одинаково чреват опасными последствиями для человечества.

Термин «патриархальное» общество ввел в научный оборот феминизм, утверждающий, что современная цивилизация построена на ценностях, отражающих только мировоззрение мужчин. «Маскулинное общество», «патриархальный расизм», «засилье отцов» – таковы обвинения феминизма в адрес существующего общественного устройства. Радикальный феминизм усматривает единственное различие между полами в том, что женщина рождает детей, а мужчина нет. Поэтому, если общество найдет способы освободить женщину от функции деторождения, то это будет способствовать и освобождению женщины, и решению проблемы полов. При этом не учитывается, что процесс утробного развития очень сложен, и человеческая психика не «включается» в момент рождения, до этого ребенок проходит через определенные этапы психического развития и поэтому искусственное деторождение может лишить его важных качеств, необходимых в предстоящей жизни. Поэтому надо соблюдать баланс: возвращение женщины в общественную жизнь нужно совместить с возвращением мужчины к полноте семейной жизни. Но для этого нужно изменить сознание людей, трансформировать их психологию.

В течение всей предшествующей истории и сегодня преимущественно любой тип гендерной культуры в конечном счете строится на доминировании одного пола над другим, что способствует возникновению гендерного конфликта.

В основе гендерного конфликта лежит дискриминация по признакам пола, которая может принимать самые различные формы, часто радикальные, когда она не сдерживается никакими социальными механизмами. С другой стороны, обучение гендерной специфике и формирование солидарности, сотрудничества между полами, толерантности между ними значительно снижает уровень напряженности конфликта. «Под гендерной толерантностью понимается объективное, непредвзятое отношение к представителям другого пола, включающее онтологический, гносеологический, аксиологический, правовой и другие аспекты общественной жизни. Тогда гендерные общности рассматриваются не в качестве противостоящих друг другу социумов и индивидов, а как социумы, стремящиеся к социальному взаимодействию, взаимопониманию, сотрудничеству и гендерному паритету» [Гендерные аспекты в развитии общества - gendocs.ru/v31438/гендерные_аспекты].

Следует отметить, что до конца 1980-х гг. гендерные и женские исследования употреблялись как синонимы, с 1990-х г. под гендерными исследованиями стали понимать изучение всех форм взаимодействия и сосуществования мужчин и женщин в разных культурах и обществах [см. Теория и методология гендерных исследований. М.: МЦГИ, 2001. Курс лекций. - М.: МЦГИ - МВШСЭН - МФФ, 2001, Туркина Е. С. Гендерная деконструкция смыслов любви в контексте отечественного философско-культурологического дискурса: Дис. . канд. филос. наук : 09.00.13 : Томск, 2004, РГБ ОД, 61:05-9/195 - <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/91476.html> - 12.06.18, Хрестоматия по курсу "Основы гендерных исследований" М.: МЦГИ, 2000]. И это важное положение способствовало развитию женских, феминистических исследований, прошедших путь от изолированного анализа одного из полов (женщин) до исследования проблемы многообразных аспектов подлинного равноправия женщин и мужчин, составляющих методологическое и мировоззренческое содержание гендерных исследований, оперирующих теорией социализации и концепцией социаль-

ных ролей, определяющей повседневное поведение мужчин и женщин в обществе, сложившиеся мнения о том, какими эти роли должны быть, что должны и чего не должны делать мужчины и женщины.

Говоря об ущемлении женщин социально, следует признать, что биологически они более адаптивны, жизнестойки. По существующей официальной статистике женщины живут дольше, чем мужчины: в Азербайджане в среднем – на 10 лет, в некоторых европейских странах – на 14. И такая картина почти повсеместна. Мужчины ухудшили свои биологические показатели еще и потому, что ограничили круг своих интересов исключительно общественным трудом или интеллектуальной деятельностью. Они больше не выполняют первоначально определенные им природой функции: не добывают еду, не защищают очаг, не принимают участия в воспитании детей, причем во все большей мере не только в семье, но и школе, поскольку, как известно, система образования почти повсеместно отдана на откуп преимущественно женщинам. А вот связанная с этим актуальная гендерная проблема: отстраненность мужчин от воспитания детей оборачивается тем, что ребенок, даже повзрослев, несет в себе стереотипы «однобокого», сугубо женского воспитания – со всеми вытекающими последствиями. Так что сам мужчина выиграет в результате решительного пересмотра роли полов в общественной и частной жизни.

Существует теория, согласно которой женщина – стабилизатор общества, его, так сказать, «консервативная» часть, а мужчина, напротив, «революционный локомотив» истории. Можно ли утверждать, что гендерные исследования пытаются нарушить этот баланс? Они ведь ведут в сторону новых взаимоотношений. Гендерные разработки возникли потому, что люди осознали: человечеству «что-то» уже вредит. Общество воюет, находится в тяжелейшем психологическом состоянии, оно на грани полного разрушения, потому что сегодня как никогда человек агрессивен, жесток, его продуктивные силы имеют очень низкий коэффициент полезного действия. Мы перед угрозой формирования сугубо деструктивного развития общества, и страх перед будущим придает нам решимость установить новый гендерный баланс в обществе. Не случайно во всех публикациях последнего времени пропагандируется необходимость подключения женщин к миротворческим процессам.

Так что же нужно менять психологию или культуру? Культура выстраивает ряд: мужчина – рациональность, логика, мужество; женщина – интуиция, слабость, чувства. Может быть, как предлагают некоторые феминистки, нужно объединить эти два типа мышления и создать новый?

Это не мешает, однако, мужчинам ощутимо лидировать при распределении властных, финансовых и материальных ресурсов. Одна из причин существующего положения дел - господствующие патриархальные тенденции развития гендерной культуры, которые довлеют в сознании и мышлении не только мужчин, но и женщин.

В Азербайджане женскую проблему впервые подняли просветители, один из первых о ней размышлял основатель национального просвещения - М.Ф. Ахундов, идеи которого развивали практически все следующие за ним просветители, начиная с Г. Зардаби. Вопрос о равных политических правах женщин был де-юре решен во времена АДР. После советизации Азербайджана женщины законодательно получили эти права, но реализовать их на практике мешали некоторые обстоятельства. Так, гендерный контракт советской эпохи соединил в себе традиционные принципы разделения прав и обязанностей мужчины и женщины и принципы равноправия полов, декларируемые утвердившейся идеологией и востребованные ростом рынка труда. Освоение женщиной советского общественного производства не изменило её социального положения - получив дополнительные обязанности, она вынужденно продолжала исполнять и семейные обязанности. Сформировавшаяся советская гендерная система в принципе незначительно отличалась от прежних типов: во взаимоотношениях мужчин и женщин приоритет был по-прежнему за мужчинами, которые занимали главенствующее положение в семье, производственных структурах и общественном положении. Женщина в советское время получила мощные социальные стимулы для развития, но развития в пределах освященного национальной культурой гендерного контракта.

Заключение

Итак, развитие гендерных отношений разных эпох позволяет утверждать, что на формирование гендерной культуры огромное влия-

яние оказывают установки сознания и гендерные стереотипы, которые, реализуясь в поведении людей, в свою очередь, оказывают существенное влияние на формирование социальной реальности.

Гендерные исследования включают в себя проблемы социализации и идентификации человека, поэтому они должны исходить из методов сразу всех гуманитарных и социальных дисциплин, что свидетельствует о сложности и многогранности этих исследований.

Любая система ценностей состоит из определенных нравственно-моральных норм и эстетических принципов. Вот почему гендер требует ввести изменения как в систему воспитания, так и систему образования, которые продолжают формировать ложные этические и эстетические ценности.

Проведенное исследование, направленное на выявление новых этических и эстетических проблем, возникших в связи с интеграцией гендерных представлений в философию, позволило сделать ряд важных выводов, имеющих практическое значение в контексте развития как самой философии, так и изменения мировоззрения современного человека.

Завершившийся первый этап развития гендерных исследований и изучения проблемы женщин в целом носил просветительский характер, направленный на знакомство общества с основными принципами равенства полов. При этом по понятным причинам был осуществлен явный перекокс в сторону большего внимания к проблемам женщин, чем мужчин. Такая ситуация не уникальна, она имела место в западных странах, первыми начавшими исследование отмеченных проблем. Именно в среде западных феминистов начался постепенный переход сначала к гендерному подходу, а затем и к исследованию проблем мужчин, с целью выяснения необходимых мер для становления подлинного равенства полов [Феномен пола в культуре. Материалы международной научной конференции, Москва, 15 - 17 января. М., 1998]. Представляется, что такой же путь должен будет пройти и Азербайджан.

Предстоящий второй этап будет связан с более глубоким освоением гендерного подхода и исследованием проблем мужчин, с целью выяснения необходимых процедур для становления подлинного равенства полов в стране.

Гендерные исследования за счет постановки проблемы подлинного равенства женщин и мужчин сменили парадигму познания и трансформировали всю систему мировоззрения.

Эти исследования заставили пересмотреть представления об общечеловеческой культуре, показав, что таковая возможна только в будущем, когда будут устранены все препятствия на пути подлинного гендерного равенства, когда будет создан третий (после матриархата и патриархата) тип общественного устройства, члены которого вберут в себя лучшие качества и черты обоих полов – мужчин и женщин.

Пока же гендер способствует реконструкции подлинной социальной реальности, в которой установившиеся и признанные обществом ценности являются не общечеловеческими, а лишь представляют этические и эстетические предпочтения одного пола, сформировавшего патриархальное общество, как в свое время другой пол основывал матриархальное общество.

Проблема ценностей и норм (эстетика и этика) в контексте гендерных исследований – это не только путь к формированию новой аксиологии, не только метод объективного различения и выявления общих черт восприятия ценностей и норм женщинами и мужчинами, это реальная альтернатива современного развития философского знания.

Это философское знание должно выявить возможности формирования единой системы ценностей и норм, которые могли быть приняты как принципы духовности и жизнедеятельности обоими полами. И эта философия, отвечая требованиям современности, перестает быть «простым монологом», она стремится стать диалогом мужчин и женщин, в единстве ищущих истину и справедливость.

Этика гендерного века исключает эгоизм отдельного пола в пользу действительно общечеловеческой морали, а нарождающаяся эстетика должна быть освобождена от сексизма, означающего полное подчинение одного пола другому.

Выявленные проблемы показывают, какой еще большой путь должна пройти теория (философия), прежде чем будут практически утверждены идеалы гендерного равноправия как в мысли, так и в жизни человека.

Сами понятия «сильный» и «слабый» должны быть проанализи-

рованы в контексте происходящих перемен. Тогда, видимо, следует признать, что параллельно возникают общие, философские проблемы. Демократические, слабые, женские черты – такие, как духовность, любовь к ближнему, толерантность – теряют свое ценностно-этическое значение для цивилизации, проповедующей культ силы, достижения успеха любой ценой. Это две системы ценностей, находящиеся в антагонизме, а поэтому происходящая между ними борьба не может не сопровождаться глобальными, затрагивающими фундаментальные основы цивилизации переменами. Гендерные исследования как раз и принадлежат к разряду таких глобальных проблем, которые могут изменить не только ход цивилизации. Они способны повлиять и на сам характер изменений человеческого сознания.

Литература:

1. Акулич М. М., Левенских И. А. Гендерные роли в классических и постклассических социологических теориях. Вестник Тюменского государственного университета. 2010, № 4, с. 14 – 20.
2. Антология гендерных исследований. Сб. пер. / Сост. и комментарии Е. И. Гаповой и А. Р. Усмановой. Минск: ПроPILEI, 2000. 140 с.
3. Европейский гуманитарный университет Центра гендерных исследований <https://www.twirpx.com/file/52914/> - 07.12.17.
4. Богораз-Тан В. Г. Распространение культуры на Земле. Основы этногеографии. Гос. изд-во. М.-Л. 1928. – 315 с.
5. Гендерные аспекты в развитии общества - gendocs.ru/v31438/гендерные_аспекты – 17.08.19.
6. Здравомыслова Е., Темкина А. Введение. Социальная конструкция гендера и гендерная система в России //Гендерное измерение социальной и политической активности в переходный период. СПб., ЦНСИ, 1996, с. 5-13.
7. Здравомыслова Е., Темкина А. Социальное конструирование гендера// Социологический журнал. М.,1998, N 3. с. 171-182.
8. Масионис Дж. Социология. 2003. [пер. с англ.: З. Замчук, С. Комаров, А. Смирнов]. - 9-е изд. - СПб.: Питер, ГПП Печ. Двор. - 752 с.
9. Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991. Политиздат, 1991 - 365 с.

10. Теория и методология гендерных исследований. М.: МЦГИ - МВШСЭН - МФФ, 2001. Курс лекций. - 416 с.
11. Турутина Е. С. Гендерная деконструкция смыслов любви в контексте отечественного философско-культурологического дискурса: Дис. . канд. филос. наук : 09.00.13: Томск, 2004 216 с. РГБ ОД, 61:05-9/195 - <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/91476.html> - 12.06.18.
12. Четвертая Всемирная Конференция по положению женщин. Пекин, Китай 4 - 15 сентября 1995. ООН, 1995.
13. Феминизм/ Новая философская энциклопедия. -М.: Мысль, 2001. т4. 605 с.
14. Феномен пола в культуре. Материалы международной научной конференции, Москва, 15 - 17 января. М., 1998.
15. Хрестоматия по курсу "Основы гендерных исследований" М.: МЦГИ, 2000. 396 с.
16. Хрестоматия феминистских текстов. Переводы /Под ред. Е. Здравомысловой, А. Темкиной. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000.303 с.

References

1. Akulich M. M Levenskikh I. A. Gendernyye roli v klassicheskikh i postklassicheskikh sotsiologicheskikh teoriyakh. Vestnik Tyumenskogo gosudarstvennogo universiteta. 2010. № 4. s. 14 – 20.
2. Antologiya gendernykh issledovaniy. Sb. per. / Sost. i kommentarii E. I. Gapovoy i A. R. Usmanovoy. Minsk: Propilei. 2000. 140 s.
3. Evropeyskiy gumanitarnyy universitet Tsentra gendernykh issledovaniy <https://www.twirpx.com/file/52914/> - 07.12.17.
4. Bogoraz-Tan V. G. Rasprostraneniye kultury na Zemle. Osnovy etnogeografii. Gos. izd-vo. M.-L. 1928. – 315 s.
5. Gendernyye aspekty v razvitii obshchestva - gendocs.ru/v31438/gendernyye_aspekty – 17.08.19.
6. Zdravomyslova E Temkina A. Vvedeniye. Sotsialnaya konstruktsiya gendera i gendernaya sistema v Rossii //Gendernoye izmereniye sotsialnoy i politicheskoy aktivnosti v perekhodnyy period. SPb TsNSI. 1996. s. 5-13.
7. Zdravomyslova E Temkina A. Sotsialnoye konstruirovaniye gendera//

- Sotsiologicheskiy zhurnal. M 1998. N 3. s. 171-182.
8. Masionis Dzh. Sotsiologiya. 2003. [per. s angl.: Z. Zamchuk. S. Komarov. A. Smirnov]. - 9-e izd. - SPb.: Piter. GPP Pech. Dvor. - 752 s.
 9. Samosoznaniye evropeyskoy kultury XX veka. M 1991. Politizdat. 1991 - 365 s.
 10. Teoriya i metodologiya gendernykh issledovaniy. M.: MTsGI - MVShSEN - MFF. 2001. Kurs lektsiy. - 416 s.\
 11. Turutina E. S. Gendernaya dekonstruktsiya smyslov lyubvi v kontekste otechestvennogo filosofsko-kulturologicheskogo diskursa: Dis. . kand. filos. nauk : 09.00.13 : Tomsk. 2004 216 c. RGB OD. 61:05-9/195 - <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/91476.html> - 12.06.18.
 12. Chetvertaya Vsemirnaya Konferentsiya po polozheniyu zhenshchin. Pekin. Kitay 4 - 15 sentyabrya 1995. OON. 1995.
 13. Feminizm/ Novaya filosofskaya entsiklopediya. -M.: Mysl. 2001. t4. 605 s.
 14. Fenomen pola v kulture. Materialy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii. Moskva. 15 - 17 yanvarya. M 1998.
 15. Khrestomatiya po kursu "Osnovy gendernykh issledovaniy" M.: MTsGI. 2000. 396 s.
 16. Khrestomatiya feministских текстов. Perevody /Pod red. E. Zdravomyslovoy. A. Temkinoy. SPb.: Dmitriy Bulanin. 2000.303 s.

Валентина Арифовна Мирзаева

научный сотрудник Центра по изучению производительных сил и природных ресурсов Грузии Грузинского технического университета,

Грузия, Тбилиси, ул. Костава, 69, корп. X

Моб.: +995-599-47-81-03

E-mail: v-mirzaeva@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-9646-5018>

ПРОЖЕКТОР ПАНДЕМИИ COVID-19

(к вопросу о "болевых точках" современности)

Резюме

Главная цель написания статьи – привлечь внимание научного сообщества и широкой общественности к серьезным негативным явлениям и тенденциям современности, представляющим угрозу дальнейшему развитию цивилизации. Своего рода стоп-кадр эпохи, где под лучами метафорического прожектора высветились факты, имевшие место во время недавней пандемии COVID-19, наглядно демонстрирует теневые стороны действительности.

Применяемый в процессе исследования *аналитический метод* позволяет детально рассмотреть отдельные стороны жизни современного социума, а последующий *синтез* дает возможность увидеть исследуемый объект в целом, понять место и роль составляющих его компонентов и их взаимозависимость. Использование *сравнительно-исторического метода* применительно к культурным феноменам позволяет уяснить тенденции развития духовной сферы и направленность цивилизационного движения в целом. Применение *метода аналогии* к функционированию таких сложных систем, как человеческий организм и общество, дает возможность сопоставить заболевания человека и болезни общества, помогая поставить последнему верный диагноз и задуматься о способах лечения.

В статье не только рассматриваются актуальные проблемы ценностно-этического и культурно-эстетического характера в их внутренней взаимосвязи, но и на конкретном жизненном материале, в услови-

ях серьезного вызова глобального масштаба (пандемии), впервые прослеживаются их проявления, включая психо-эмоциональную и поведенческую реакцию современного человека на непредвиденную критическую ситуацию. Ввиду того, что пандемия COVID-19 – новый феномен, преждевременно говорить о *степени научной разработанности темы*. Остается надеяться, что со временем появятся работы, исследующие вопросы, непосредственно касающиеся коронавируса и его корреляции с другими факторами, а также анализирующие проблемы, возникшие или проявившиеся в результате пандемии.

Основные выводы (новизна) сводятся к следующему.

В условиях глобализованного мира уязвимость населения Земли существенно возрастает. При этом глобальные проблемы могут успешно решаться лишь на глобальном же уровне. Однако современная цивилизация не готова совместными усилиями бороться с серьезными вызовами эпохи; как на межгосударственном уровне, так и в межличностных отношениях продолжают работать прочно укоренившиеся, не всегда эффективные подходы.

В мире нет действенных механизмов контроля за опасными разработками и рычагов, позволяющих при необходимости их приостановить, что несет серьезную угрозу самому человеку и всему живому на планете.

В условиях бурного развития информационных и коммуникационных технологий, кардинально меняющих бытие и сознание людей, ощущается острая необходимость в адекватном философском, психологическом, культурологическом, идеологическом сопровождении протекающих процессов. Его отсутствие способствует расширению пропасти между материальными и духовными аспектами жизни, росту экзистенциальных рисков, нарастанию дегуманизации.

Выросшая в новых реалиях молодежь отличается односторонним развитием, узостью кругозора и культурных потребностей, туманными жизненными принципами, отсутствием эмпатии. Для обеспечения преемственности цивилизационного развития должна быть усовершенствована образовательная система с усилением воспитательной составляющей.

События 2020 года показали, что человечество не извлекло уро-

ков из кризисной ситуации, что предоставленная самой жизнью передышка не была использована современниками для переосмысления основ своего существования, и это весьма опасно.

Ключевые слова: пандемия COVID-19, глобализация, современное общество, ценности, цивилизация, культура, духовность, эстетика

UOT - 1(177)

Valentina Arif qızı Mirzaeva

Gürcüstan Texniki Universiteti

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>

COVID-19 PANDEMIYA PROJEKTORU

(*zəmanəmizin "ağrı nöqtələri" sualına cavab olaraq*)

Xülasə

Bu məqalənin *məqsədi*, elmi və geniş ictimaiyyətin diqqətini sivilizasiyanın gələcək inkişafı üçün təhlükə yaradan dövrümüzün ciddi mənfi hadisələrinə və meyllərinə yönəltməkdir. Son COVID-19 pandemiyası əsnasında baş verən həqiqətlərin məcazi bir işığın şüaları altında vurğulandığı dövrün bir növ dondurma çərçivəsi, gerçəkliyin kölgə tərəflərini açıq şəkildə nümayiş etdirir.

Tədqiqat prosesində istifadə olunan *analitik metod*, müasir cəmiyyət həyatının ayrı-ayrı məqamlarını ətraflı araşdırmağa imkan verir və sonrakı *sintez*, tədqiq olunan obyektin ümumi mənzərəsini görməyə, onun tərkib hissələrinin yeri və rolunu, onların qarşılıqlı asılılığını anlamağa imkan verir. Mədəniyyət hadisələri ilə müqayisədə *müqayisəli tarixi metoddan* istifadə, onların inkişaf tendensiyalarını və bütövlükdə sivilizasiyalı hərəkətin istiqamətini anlamağa imkan verir. Kompleks sistemlərin - insan bədəni və cəmiyyətinin işinin oxşarlığına əsaslanaraq, fiziki xəstəliklərlə cəmiyyətin xəstəlikləri arasında oxşarlıq metodu tətbiq olunur ki, bu da sonuncunun

düzgün diaqnoz qoyulmasına və müalicə metodları barədə düşünülməsinə kömək edir.

Məqalədə yalnız daxili münasibətlərindəki dəyər-etik və mədəni-es-tetik mahiyyətin aktual problemləri araşdırılır, həm də spesifik həyat materialı - ciddi bir qlobal problem (pandemiya) qarşısında təzahürləri ilk dəfə izlənilir, müasir insanın psixo-emosional və davranış reaksiyası da daxil olmaqla araşdırılır. Son COVID-19 pandemiyası yeni və gözlənilməz bir fenomen olduğu üçün, onun digər amillərlə əlaqəsi barədə hələ də tam və hərtərəfli bir anlayış yoxdur. Aydındır ki, zaman keçdikcə həm koronavirusla birbaşa əlaqəli, həm də pandemiya nəticəsində ortaya çıxan və ya özünü göstərən problemləri araşdıran əsərlər ortaya çıxacaqdır.

Əsas nəticələr (elmi yenilik) aşağıdakı kimidir. Qloballaşan dünyada, dünya əhalisinin risk dərəcəsi və həssaslığı əhəmiyyətli dərəcədə artmışdır. Qlobal problemlər yalnız qlobal səviyyədə uğurla həll edilə bilər. Bununla birlikdə, müasir sivilizasiya dövrün ciddi problemlərinə qarşı birgə mübarizə aparmağa hazır deyil; köklü yanaşmalar həm dövlətlərarası, həm də insanlararası münasibətlərdə öz işini davam etdirir. Dünyada təhlükəli inkişafı və zərurət yarandıqda onların dayandırılmasına imkan verəcək imkanları idarə edən təsirli mexanizmlər mövcud deyildir. Bu da, insanın özünə və planetdəki bütün canlılara ciddi təhlükə yaradır. Davamlı inkişaf edən informasiya və kommunikasiya texnologiyaları şəraitində fəlsəfi, ideoloji və kulturoloji dəstəkdə həyatın maddi-mənəvi tərəfləri arasındakı uçurumun artmasına və insanlıqdan çıxma prosesinin artmasına kömək edən əhəmiyyətli bir geriləmə vardır. Yeni reallıqlarda böyüyən gənclər birtərəfli inkişafdan, dar dünyagörüşündən və mədəni ehtiyaclardan, qüsurlu dünyagörüşündən, qeyri-müəyyən həyat prinsiplərindən və empatiya çatışmazlığından əziyyət çəkirlər. Sivilizasiyalı inkişafın davamlılığını təmin etmək üçün, təhsil komponentinin gücləndirilməsi ilə təhsil sistemi təkmilləşdirilməlidir. Son aylarda baş verən hadisələr bəşəriyyətin böhran vəziyyətindən heç bir şey öyrənmədiyini, həyatın verdiyi möhlətin müasirləri tərəfindən mövcudluqlarının əsaslarını yenidən düşünmək üçün istifadə etmədiklərini göstərdi.

Açar sözlər: COVID-19 pandemiyası, qloballaşma, dəyərlər, sivilizasiya, kultür, mənəviyyat, estetika.

Valentina Mirzayeva

Researcher, Center for Studying Productive Forces and
Natural Resources of Georgia at the Georgian Technical University,
69, Kostava St, build. X, Tbilisi, Georgia
Mob.: +995-599-47-81-03
E-mail: v-mirzaeva@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-9646-5018>

THE SEARCHLIGHT OF COVID-19 PANDEMIC
(concerning "hot-button" issues of today)

Abstract

The main purpose of the article is to draw research community's and broad public's attention to serious negative events and trends of our time that threaten further development of civilization. A kind of screen-shot of the epoch, where spotlighted are some facts taking place during COVID-19 pandemic, has distinctly displayed shadow sides of reality.

The *analytical method* used in the course of study gives us the opportunity to examine individual aspects of modern society's life in more detail, while consequent *synthesis* enables us to see the object under study as a whole, with individual components' role and their interdependence. Using the *comparative-historical method* as applied to cultural phenomena helps us to assess trends of spiritual sphere development as well as the direction of civilization movement. Based on the similarity of complex systems (namely human organism and the society), the *analogy method* is applied to human diseases and social ones that assists in making a right diagnosis to the latter and choosing adequate treatment.

The article not only investigates urgent issues of values and morals, culture and aesthetics in their internal relations, but also, on a specific real-life material, under conditions of global challenge (pandemic), for the first time brings to light some manifestations of existing problems including modern people's psychological-emotional and behavioural reaction to an unforeseen critical situation. Since the recent COVID-19 pandemic is a new phenomenon, it is premature to assess the *degree of scientific development*

of the issue. We can hope, however, that in due time studies will be made to investigate issues directly relating to coronavirus and its correlation with other factors, as well as ones dealing with challenges either emerged or became manifest due to the pandemic.

Basic conclusions (*the scientific novelty*) are as follows.

Within the globalized world, people's vulnerability has been considerably grown up. Global issues can only be efficiently resolved on a worldwide level. However, modern civilization is not ready to counter serious challenges of the epoch by joint efforts; at international level as well as in interpersonal relations deep-seated, often inefficient attitudes are still employed.

In the world, there are not either effective mechanisms to monitor hazardous scientific developments or instruments to suspend them if necessary, and this carries a hard threat to mankind and biosphere.

Under the circumstances where information and communication technologies are being exponentially developed, there is an urgent need for relevant philosophical, psychological, culturological, ideological support of the processes taking place; its deficiency results in growing a gulf between material and spiritual aspects of life, increasing existential risks and dehumanization.

The youth cradled in a new reality is characterized by one-dimensional personality development, narrow world outlook, scarce cultural requirements, vague principles of live, lack of empathy. In order to ensure continuity of civilization development the educational system should be improved with enhancing upbringing component.

The latest events have shown that mankind has not learn a lesson from recent crisis situation, a granted respite was not used by people to revise their basis of existence. And this is rather dangerous.

Keywords: COVID-19 pandemic, globalization, modern society, values, civilization, culture, spirituality, aesthetics.

Введение

Сегодня сама жизнь поставила перед мировым сообществом целый комплекс важных с общечеловеческой точки зрения вопросов,

требующих быстрого и адекватного реагирования. Не будет большим преувеличением сказать, что от того, насколько успешно население мира ответит на эти вопросы, зависит будущее цивилизации. Самое главное – дать себе труд увидеть и объективно оценить весь круг этих проблем в их взаимосвязи и взаимозависимости. Некоторые факты и тенденции бросаются в глаза любому непредвзято настроенному человеку, они, что называется, лежат на поверхности. Более глубинные, часто латентно протекающие, процессы ускользают от взора современника и могут быть обнаружены лишь при внимательном и заинтересованном рассмотрении. Это и определило ракурс рассмотрения сегодняшних реалий в статье с фокусированием внимания на важных трендах эпохи.

Пандемия коронавирусной инфекции – последний по времени глобальный вызов, затронувший жизнь всех без исключения жителей планеты, как сейчас принято говорить, "поставивший мир на паузу", – словно лучами мощного прожектора высветила многие "болевые точки" современности, основные особенности и главные тренды текущего этапа цивилизационного развития, вывела на первый план ряд остающихся в тени экзистенциальных проблем. Мировое научное сообщество, в первую очередь специалисты в сфере гуманитарных и общественных наук, получило сильный побудительный мотив для интенсификации исследований, в том числе междисциплинарных, направленных на усиление духовной, культурной составляющей в жизни человека, гармонизацию его внутреннего мира, совершенствование социальных отношений и взаимоотношения человека с окружающей средой. Как представляется, продолжать и дальше игнорировать разрешение упомянутых и других ключевых проблем эпохи было бы не только контрпродуктивно, но и достаточно опасно.

Соответственно, основная цель данной статьи – привлечь внимание научного сообщества и широкой общественности к серьезным негативным явлениям и тенденциям современности, представляющим угрозу дальнейшему развитию цивилизации. Приводятся отдельные факты, имевшие место во время недавней пандемии COVID-19 и наглядно иллюстрирующие весь спектр накопившихся морально-нравственных и иных проблем, требующих глубокого анализа и свое-

временного реагирования.

В процессе исследования используется аналитический метод, позволяющий детально рассмотреть отдельные стороны жизни современного социума, с последующим синтезом, дающим возможность увидеть общую картину исследуемого объекта, понять место и роль составляющих его компонентов и их взаимозависимость. Использование сравнительно-исторического метода применительно к культурным феноменам позволяет уяснить тенденции развития духовной сферы и направленность цивилизационного движения. Применение *метода аналогии* к функционированию таких сложных систем, как человеческий организм и общество, дает возможность сопоставить заболевания человека и болезни общества, помогая поставить последнему верный диагноз и задуматься о способах лечения.

Новизна данной работы заключается не только в том, что актуальные проблемы ценностно-этического и культурно-эстетического характера рассматриваются в их внутренней взаимосвязи, но и в том, что в статье на конкретном жизненном материале в условиях серьезного вызова глобального масштаба (пандемии) впервые прослеживаются их проявления, включая психо-эмоциональную и поведенческую реакцию современного человека на непредвиденную критическую ситуацию. Ввиду того, что недавняя пандемия COVID-19 – новый феномен, преждевременно говорить о степени научной разработанности темы. Остается надеяться, что со временем появятся работы, исследующие как вопросы, непосредственно связанные с коронавирусом, так и проблемы, возникшие или проявившиеся в результате пандемии.

Сюрреалистическая картина: застывшее в ступоре человечество, вздохнувшая полной грудью природа и – временное безвременье. К сожалению, цивилизация перестала рождать больших художников, способных запечатлеть этот, не имевший прецедента в истории, феномен.

Разумеется, любой мыслящий современник в последние месяцы не раз задумывался не только о том, как уберечься от новой вирусной инфекции, но и откуда она появилась. В обывательской среде циркулировали самые разные слухи и догадки, порой явные небылицы – от полного отрицания самого существования вируса, постановки кем-то

задуманного и срежиссированного спектакля, грозного предупреждения или Божьей кары за попрание традиционной морали, трансформации понятий добра и зла или активизации inferнальных существ на фоне презревшего божественные законы человечества до версий конспирологического толка – заговора мировой закулисы, намерения контролировать человечество посредством новейших технологий и так далее. В условиях глобализованного информационного пространства версии быстро обрастали подробностями, досужие домыслы активно подогревались, а иногда и подбрасывались мировыми СМИ. Не было недостатка и в более или менее убедительных научных гипотезах и теориях, горячих дискуссиях, взаимных обвинениях оппонентов в некомпетентности, ангажированности, намеренной дезинформации и зомбировании населения.

В данном контексте, преодолев искушение провести собственный анализ происхождения вируса, постараемся свести к минимуму обсуждение самой эпидемии SARS-COV-2, несмотря на то, что такая проблема, как природа вируса представляется принципиальной – а именно: является ли остановившая мир химера естественной, как это утверждает большинство ученых, или рукотворной. В последнем случае, даже если оставить в стороне этическую составляющую создания вируса, не может не возникнуть целая цепочка вопросов: случайно ли он вырвался из лаборатории (в результате утечки, халатности и т.д.) или намеренно – кто-то активно этому поспособствовал, какова его направленность: обладает ли он неизбирательным воздействием или направлен на определенные категории людей, отобранные по национальному, половому, возрастному или иному принципу. Впрочем, так действительно можно погрузиться в конспирологию.

Вряд ли истина выйдет на свет в ближайшее время. На нынешнем этапе ясно лишь то, что кто-то или что-то (природа, по мнению научного сообщества) хорошо потрудились, создавая такой универсальный, многоцелевой инструмент для поражения и сокращения численности слишком уж размножившегося человечества. Как показали наблюдения за больными, при сравнительно невысоком проценте летальности вирус оказывает полиорганный эффект, поражая большое число органов-мишеней и вызывая отдаленные негативные по-

следствия. Коварство вируса заключается также в длительном инкубационном периоде, большом числе бессимптомных (но от этого не менее заразных) больных и, соответственно, высокой вирулентности по сравнению с другими ОРВИ – отсюда быстрое его распространение по миру. Одно из необычных осложнений заболевания – последующие психические явления, на которые жалуются многие переболевшие (затуманенность сознания, раздвоение личности, "изменение течения времени" и т.д.). Показателен и тот факт, что чем дальше тем более странно "ведет себя" вирус, тем больше "сюрпризов" он преподносит исследователям. Возможно, именно совокупность всех этих факторов и создает питательную среду для появления всевозможных спекуляций и теорий заговора, вплоть до самых фантастических, и пандемия COVID-19 многими воспринимается в качестве специально разработанного способа помочь естественному отбору в человеческом сообществе. Способа, достаточно эффективного и, что главное, весьма своевременного, учитывая перенаселенность планеты и растущий дефицит жизненно важных ресурсов.

Вне зависимости от происхождения вируса, пандемия COVID-19 и сопутствующие ей события, ближайšie и отдаленные ее последствия в очередной раз ставят на повестку дня ряд острых вопросов, которые мировое сообщество с упорством, достойным лучшего применения, продолжает игнорировать. Прежде всего это необходимость создания на международном уровне эффективных механизмов контроля и в некоторых случаях приостановки деятельности организаций биологического профиля определенной направленности. В более широком плане важно определиться с этическими аспектами проблем, возникающих в процессе бурного развития отдельных научных дисциплин, установить допустимые пределы вторжения человека в природу, тщательно отслеживать разработки двойного назначения. Очевидно, что по большому счету все страны, какие бы интересы они ни преследовали сегодня, в долгосрочной перспективе должны быть заинтересованы в решении всего комплекса возникающих на этом поприще проблем.

Поскольку, по мнению многих специалистов, впереди человечество ждут гораздо более серьезные вызовы глобального масштаба,

важно рассмотреть явления, которые ярко проявились в нынешний период, а также понять, какие уроки человечество в целом извлекло (если вообще извлекло) из этой пандемии. Это позволит подняться над текущей ситуацией и посмотреть на многие сегодняшние явления и тенденции в ином ракурсе, уделяя особое внимание доминирующим морально-нравственным, ценностным и эстетическим ориентациям современного общества.

Прежде всего обращает на себя внимание то, как быстро серьезные проблемы, возникающие в каком-либо регионе мира, приобретают планетарный размах. Благодаря обилию и разветвленности в современном мире всевозможных контактов (как непосредственных, так и сетевых) любое социально значимое явление в кратчайшие сроки охватывает население всех, даже самых отдаленных, уголков планеты, влияя на жизнь как отдельных людей, так и целых государств. Стремительное распространение по миру пандемии коронавируса и сопровождающего ее информационного фона наглядно это продемонстрировало. Очевидно, что в таких условиях степень риска и уязвимость населения планеты существенно возрастают. Также очевидно, что глобальные проблемы могут успешно решаться лишь на глобальном же уровне. И если распространение опасных вирусных и бактериальных инфекций в условиях глобализованного мира несет реальную угрозу физическому здоровью и самому существованию населения Земли, то не меньшую опасность для цивилизации представляет ползучая эпидемия раскультирования и расчеловечивания общества. Борьба с ней – важнейший императив эпохи.

Происшедшая в последние десятилетия радикальная трансформация базовых ценностных ориентаций, катастрофическое снижение нравственных стандартов, пренебрежение духовным опытом поколений, тотальное замещение национальных культурных традиций и высокого искусства примитивной массовой культурой – все это симптомы, сигнализирующие об опасности, – в медицине их принято называть "красными флажками". Наличие такого симптомокомплекса и наблюдаемая динамика процессов дают нам право говорить о наступлении пандемии, угрожающей морально-нравственному здоровью нынешнего и последующих поколений. Важно осознать, что болезни культурно-

этического характера ничуть не менее токсичны, чем заболевания, поражающие организм человека, что вызывающая тотальное духовное обнищание высококонтагиозная идеология консьюмеризма представляет реальную опасность для существования цивилизации. Пришло время подумать о разработке вакцины и от вирусов такого рода.

Что еще проиллюстрировала пандемия COVID-19? Возникновение чрезвычайной ситуации, требующей от властных структур принятия адекватных мер, показало ограниченность либеральных подходов в обстоятельствах, когда приоритетом становится не свобода отдельного индивида, а защищенность социума в целом. Попытка устранить дисбаланс между правами граждан и их ответственностью, долгом перед обществом вызвала ожидаемые заявления об отходе от демократических принципов, использовании тоталитарных методов, ущемлении прав граждан, посягательстве на их свободу. Бессмысленно уповать на сознательность людей и внутренние нравственные ограничители на фоне официально провозглашенного примата личной свободы и личной выгоды над общественной пользой – вот и приходится прибегать к запретительным мерам. "С изумлением и тревогой мы обнаруживаем тут, что громадное число людей повинуется соответствующим культурным запретам лишь под давлением внешнего принуждения, то есть только там, где нарушение запрета грозит наказанием, и только до тех пор, пока угроза реальна. Это касается и так называемых требований культуры, которые в равной мере обращены ко всем. В основном с фактами нравственной ненадежности людей мы сталкиваемся в этой сфере" [Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. Москва: Политиздат, 1989; 101]. Нравственная ненадежность в условиях абсолютизации свободы личности, открыто поощряемого индивидуализма не может не принести деструктивных для общества последствий в критической ситуации, когда необходимо проявить гражданскую ответственность и следовать социальным требованиям и ограничениям, этот перекося становится очевидным.

Принято считать, что, в отличие от заидеологизированной жизни в СССР, современное общество существует вне идеологии. На самом деле, сегодняшняя жизнь насквозь пропитана идеологией, хотя и не провозглашенной публично, но от этого не менее эффективной. В

наш информационный век с постоянно совершенствующимися средствами коммуникации и пропаганды в мозг обывателя постоянно впрыскивается определенная ценностно-идеологическая смесь. Успевшие за десятилетия пустить глубокие корни в сознании людей, эти ценностные ориентации дали вполне ожидаемые плоды, что и проявилось очень выпукло на уровне индивидуального восприятия недавней ситуации. Характерно, что за исключением экономических последствий пандемии, включая снижение доходов граждан, основной проблемой для большей части современников стало временное изменение образа жизни, вынужденное ограничение привычных действий, воспринимаемое как жизненная катастрофа. Даже минимальный дискомфорт стал непосильным испытанием для психики человека, хорошо знающего о своих правах, но мало знакомого с такими понятиями, как обязанности и общественный долг.

Особенно болезненно восприняли новые жизненные обстоятельства молодые люди, не умеющие адекватно реагировать на трудности и не привыкшие к самоограничениям. С детства избалованные благами цивилизации, ставящие собственные мелочные интересы выше интересов окружающих, они не приучены укрощать свои желания и жертвовать ради социального блага и безопасности даже толикой своих удобств. И ведь они не оказались ни на линии фронта, ни в зоне стихийного бедствия или в другой экстремальной ситуации – всего-то нужно было на какое-то время изолироваться дома и ограничить число внешних контактов. При этом особых бытовых неудобств никто не испытывал, все любимые сетевые забавы оставались доступными и даже получили толчок к дальнейшему развитию. А что касается контактов, то ведь большая их часть и до пандемии осуществлялась в сети. Единственное, в чем они могли были ущемлены – это посещение развлекательных и спортивных мероприятий, но даже кратковременного выхода из зоны привычного комфорта было достаточно для недовольства. Недаром при первом же смягчении ограничительных мер молодежь, уверенная в своей защищенности и мало заботящаяся о согражданах, сразу вернулась к прежней модели поведения. Ограничить себя в чем-то – это, по их мнению, слишком высокая цена за сохранение жизни и здоровья своих близких и окружающих людей.

Справедливости ради надо подчеркнуть, что далеко не все граждане (в том числе молодого возраста) вели себя подобным образом, и это вселяет оптимизм. Очень многим, скорее не благодаря, а вопреки господствующим в обществе ценностям, удалось сохранить душевную восприимчивость, способность к сочувствию – дефицитные ныне личностные черты. Достаточно вспомнить быстро набравшее силу волонтерское движение, множество добрых дел, совершенных его участниками, помощь, физическую и моральную, которую они оказывали нуждающимся. Подлинный героизм, сродни воинскому, проявляли врачи, другие работники лечебных учреждений, многие из которых пожертвовали жизнью, спасая больных в очагах эпидемии. В этом смысле пандемия, подобно лакмусовой бумаге, сделала более зримыми человеческие качества отдельных людей. Именно в кризисный период резко возрастает общественный запрос на гуманизм, альтруизм, сопереживание и взаимопомощь, и именно в таких ситуациях наиболее отчетливо видна сущность личности.

В начале пандемии миллионы людей, загнанных в пространственно-временную ловушку, испытали иррациональный страх, столкнувшись с неизвестным врагом, будучи вырванными из благополучного существования, с маячившим впереди туманным будущим. Ощувив стресс и безысходность, почувствовав себя в некоем подвешенном состоянии, многие заговорили о возникновении "новой реальности" (или "новой нормальности"), стали утверждать, что после спада пандемии мир станет другим. Насколько обоснованы такие прогнозы? Разумеется, определенные перемены, непосредственно связанные с эпидемиологической ситуацией, в общественной жизни произойдут, включая формирование новых правил социальных контактов и поведенческих норм, ужесточением санитарно-гигиенических регуляций. Другой вопрос, следует ли ожидать принципиальных изменений в массовом и индивидуальном сознании, в ценностных ориентирах и жизненных приоритетах – здесь возникают серьезные сомнения. Скорее всего, краткосрочная социальная дезадаптация, мимолетная мировоззренческая дезориентация не повлекут за собой кардинального преобразования мировосприятия большинства людей.

Действительно, на начальном этапе могло показаться, что назре-

вает существенная корректировка иерархии жизненных ценностей в сознании людей: то, что еще вчера представлялось сверхважным, вдруг отлетело как пустая, ненужная шелуха, на первый план вышли другие факторы, прежде всего собственное здоровье. Пришло осознание того, что перед болезнью все равны и никакое богатство человека не уберезет. Стало ясно, как важно не казаться, а быть, не подражать кому-то, а жить полноценной, и главное – собственной, жизнью. Многие задались естественным вопросом: а так ли необходимы навязываемые маркетологами атрибуты успеха и гламурной жизни? И каковы на самом деле базовые ценности и жизненные приоритеты? Примечательно, что на пике пандемии общественность ненадолго озаботилась вопросами справедливости: в фокусе внимания оказалось материальное вознаграждение за труд врачей, не жалеющих себя ради спасения других людей, в сравнении с доходами популярных звезд спорта, шоу-бизнеса и других представителей индустрии массового досуга, которые в нашем обществе причислены к особо важным персонам со всеми причитающимися VIP привилегиями. Однако по мере улучшения эпидемиологической ситуации размышления на тему деформированной ценностной системы постепенно прекращаются.

Возможно, какие-то подвижки в общественном и индивидуальном сознании все-таки произошли, и люди стали немного более адекватно оценивать различные стороны своего существования. Однако сдвиги эти не слишком значительны, кратковременны и особого влияния на образ мыслей и стиль жизни людей не окажут. В условиях, с одной стороны, непрекращающегося информационного прессинга, а с другой – отсутствия в нашей жизни моральных авторитетов и нравственного камертона ожидать позитивных изменений не приходится, не последует ни радикальной ревизии ценностей, ни выстраивания новой системы жизненных приоритетов. Обыватель адаптируется к новым условиям и будет продолжать привычно плыть по течению, руководствуясь поведенческими схемами и жизненными стандартами, заданными идеологами общества потребления и умело внедряемыми в массовое сознание вездесущей рекламой и СМИ. О сохранении этикоценностных стандартов будут, как и раньше, неустанно печься флагманские страны, в фарватере которых движется весь остальной мир.

Запад, даже заметно поблекший в результате пандемии, будет и дальше позиционировать себя как главного "цивилизатора", продолжать "демократизировать" остальной мир, проявлять "отеческую заботу" о развивающихся странах. И вскоре забудется, как недостойно вели себя "цивилизованные страны" в разгар пандемии, когда на карту были поставлены собственные интересы. Куда-то вдруг исчезли громкие заявления о братской взаимопомощи и взаимной поддержке – на деле шла банальная борьба за первенство, работала испытанная недобросовестная конкуренция (будь то захват дефицитных средств индивидуальной защиты, гонка за долгожданной вакциной, распределение финансовой помощи между пострадавшими странами и т.д.). Все в русле доминирующих в обществе этических норм. Проиллюстрировав в очередной раз цену демагогических деклараций и наличие двойных стандартов, вседозволенность и беспринципность в международных отношениях, пандемия показала, в том числе, и сомнительную прочность и жизнеспособность межгосударственных союзов, ведь разделение шло не только по линии: развитые и развивающиеся страны, но и между странами-партнерами.

Среди косвенных последствий пандемии заслуживают упоминания развернувшиеся в США и затем перекинувшиеся на другие западные страны расовые волнения. Рьяные борцы с расизмом в западных странах активно низвергают памятники видных деятелей прошлого (даже не имевших отношения к расизму), создают себе идолов из абсолютно ничтожных личностей и начинают демонстративно им поклоняться. Некоторые пассионарные личности в антирасистском угаре приступили даже к уничтожению произведений классического искусства как созданных расистами. И эти проявления дикости происходят не в смутные времена средневековья, а в XXI веке и не где-нибудь, а в странах, присвоивших себе цивилизаторскую миссию, неустанно твердящих, что именно они несут культуру и демократию всем остальным народам.

Показательно, что справедливое по своей сути возмущение проявлениями расизма достаточно быстро стало принимать уродливые формы, подобно многим другим явлениями современной жизни, превратившись в итоге в театр абсурда с черно-белыми декорациями. И

дело не только в явных перегибах, варварстве, бессмысленности погромов и смене цвета расизма. Тем, кто, ратует за восстановление исторической справедливости, театрально падая ниц и каясь за преступления рабовладельцев прошлого, стоило бы заодно покаяться и за то, что неумоимо "цивилизывая" другие народы, они заставляют последних забыть тысячелетние культурные традиции собственных предков, фактически обращая в духовно-культурное рабство. Их неустанными стараниями, многократно усиленными глобализацией, рушатся моральные устои, традиционные культуры размываются, замещаясь повсеместно эрзац-культурой по западному образцу, и культура мира в целом движется по пути унификации и примитивизации. Сейчас говорят о происходящей на Западе (от себя добавим: и в остальном мире) культурной перекодировке, но важно понимать, что это лишь звено в общей цепи явлений, отражающих процесс морально-ценностной и духовной деградации. Все события в современном мире развиваются в логике тотальной дегуманизации и раскультирования, в условиях нарастающего ценностно-мировоззренческого кризиса.

Вернемся, однако, к новому, застигнувшему нас врасплох феномену вынужденной самоизоляции. В какой-то момент миллионы людей неожиданно оказались выключенными из привычного ритма жизни, и многие при этом испытали чувство подавленности и беспомощности. Не имеющий навыков и потребности в рефлексии, современный человек остался вдруг наедине с собой. И оказалось, что ему нечего себе сказать и нечем себя занять! Заглянул в себя и – себя там не нашел: внутри лишь пустота. Мельчают люди. Разумеется, трудно было рассчитывать на появление новых пушкиных, создающих в периоды изоляции нетленные произведения. Но хотя бы задуматься о себе и своем месте в мире можно было. Человеку как будто специально дали свободное время и возможность переосмыслить свою жизнь, свои принципы, приоритеты и предпочтения, постичь мировую мудрость, испытать глубокое эмоциональное переживание от общения с подлинным искусством, на что в суете будней обычно не хватает времени. Но многие ли этим шансом воспользовались?

Выручили всесильные социальные сети, создающие иллюзию наполненной жизни, позволяющие выплеснуть заряд креативности. С

еще большим энтузиазмом, чем раньше, стали создаваться всевозможные развлекательные ролики, придумываться оригинальные сетевые фокусы. И все – чтобы получить вожаделенные "лайки", набрать максимально возможное число просмотров, а в конечном итоге – чтобы хоть как-то выделиться среди миллионов других пользователей, повысить свой рейтинг в чужих и собственных глазах, а значит – в нынешних координатах – успешно самореализоваться в этой жизни. Ради съемки необычного видеоролика совершаются акты вандализма; порой доходит до настоящего безумия, когда подростки-"лайкоманы" готовы принести в жертву чужие, а иногда и собственную жизнь. Или такой настораживающий факт: невольные свидетели аварии или стихийного бедствия нередко вместо того, чтобы устремиться на помощь пострадавшим, хватаются за телефон, чтобы успеть первыми заснять происходящее и поскорее выложить в сеть. По частоте упоминания "количество просмотров" – мерило значимости сетевого творца – не уступает традиционным единицам измерения (кг, км и т.д.). Очевидные деформации психики, поражающие все новые слои населения, к сожалению, остаются вне поля зрения соответствующих специалистов.

Многие негативные явления современности стали следствием, в том числе, однобокого образования, несовершенного воспитания и неполноценной социализации молодых людей в современных условиях. Вместо подлинной социальной активности – активность в социальных сетях в форме размещения роликов, пересылки чьих-то комментариев и т.д. – все это ведет к разобщенности и индивидуализму при видимости многочисленных контактов. При отсутствии навыков реального взаимодействия с окружающими людьми и с миром в целом не происходит в полной мере усвоения человеком социальных и культурных норм, страдает его самосознание, не может сформироваться внутренне богатая личность, способная сопереживать другим людям, не говоря уже о невозможности подлинной реализации изначально заложенного в каждом подростке потенциала. Ментальная и эмоциональная незрелость, инфантилизм, клиповое мышление, неадекватное восприятие внешних угроз и рисков – все это было очень заметно в период пандемии.

Какая роль Интернета в социальной жизни в контексте огра-

ничения межличностных контактов во время пандемии, нельзя не упомянуть форсированного перехода на новый уровень практического использования информационных технологий и сетевых коммуникаций. Наблюдаемый в последние десятилетия мощный технологический рывок, и прежде всего – глобальное распространение сетевых технологий в условиях вынужденной изоляции резко ускорили тотальный охват цифровыми технологиями всех сфер жизни отдельных граждан и общества в целом, перевели на новые рельсы различные виды деятельности. В кратчайшие сроки была внедрена цифровая образовательная платформа, позволившая студентам и школьникам перейти на онлайн-обучение, задействован потенциал медицинских консультаций в удаленном режиме, организована дистанционная работа многих тысяч сотрудников различных учреждений и новые формы сервиса, усовершенствован видеоформат для проведения телеконференций и совещаний, предоставлен сетевой доступ к культурным объектам и многое другое.

Разумеется, и дальше будет продолжаться совершенствование информационных и коммуникационных технологий, которые проникают во все новые области человеческой деятельности, кардинально меняя повседневную жизнь людей и их ментальность. За сравнительно короткий срок в масштабах планеты не просто воцарилась Интернет-культура, но и утвердилась принципиально новая модель человеческого существования. Важно то, что развитие информационных технологий становится все менее управляемым и при этом их влияние на события и процессы, происходящие в обществе, неуклонно возрастает, порождая новые противоречия и опасности.

Отдельного упоминания заслуживают хотя и выходящие за рамки данного контекста, но очень важные с учетом сложившегося геополитического фона проблемы кибербезопасности, фактор использования современных технологий в политических целях. Большую опасность представляют информационные войны, массированные вбросы в информационное поле намеренно сфабрикованной дезинформации, способные быстро изменить политический ландшафт. Следует отметить также умелую организацию "стихийных" гражданских протестов, молниеносную мобилизацию тысячных толп молодежи для соверше-

ния определенных акций. Синтез новейших информационно-коммуникационных средств и специальных методик психологического воздействия лишает объект способности критически оценивать ситуацию, подавляет его индивидуальность и превращает в субъект внешнего влияния. Формируется пассивная и одновременно податливая, легко управляемая масса, успешно исполняющая любую написанную для нее внешними сценаристами роль.

Уже на сегодняшнем уровне цифровизации просматривается серьезный дисбаланс между разными сторонами жизни граждан, в первую очередь – подрастающего поколения. Все более очевидной становится необходимость глубокого и всестороннего анализа трансформации морально-ценностных ориентаций, ментальности, жизненных принципов людей, живущих в цифровую эпоху. К такого рода исследованиям могут быть привлечены международные организации соответствующего профиля [3] и отдельные специалисты в области информатики, философии и социологии, психологии, культурологии и других дисциплинах. Неизбежное дальнейшее расширение цифровой среды в жизни общества нуждается в значительном усилении гуманистического измерения – лишь в этом случае молодые люди научатся воспринимать картину мира во всей ее полноте и многоцветье, а не в кривом зеркале, как ныне, приобретут ценные душевные качества, станут более адекватно реагировать на жизненные трудности. "Когда субъект ощущает себя органичной частью мира, это делает невозможным существование антагонистических противоречий между ним и миром и смягчает аналогичные противоречия в душевной жизни самого субъекта. Кроме того, восприятие мира во всей его многозначности способствует нахождению субъектом новых, нетривиальных путей для разрешения любых его эмоциональных конфликтов" [Бассин Ф.В., Ротенберг В.С., Смирнов И.Н. О принципе "социальной энергии" Г.Аммона // Бессознательное. Природа, функции, методы исследования. Т. IV. Результаты дискуссий. Тбилиси: Мецниереба, 1985; 99].

Если клубок накопившихся в современном обществе проблем ценностно-этического характера трудно не заметить, то роль эстетической составляющей в жизни социума не столь очевидна, несмотря на ее тесную связь с нравственным и аксиологическим измерениями. По-

этому даже краткий анализ сегодняшних реалий с позиций ценностного отношения человека к миру не может обойтись без упоминания эстетических аспектов нашей действительности.

В любом обществе, во все исторические периоды, начиная с седой древности, у человека присутствует глубинная психологическая потребность в искусстве. Повинуясь этой потребности, следуя своей фантазии и эстетическим идеалам эпохи, художник в специфической форме отражает объективную реальность и при этом творит новую реальность. В процессе художественной деятельности, пропитанной эмоциональным отношением человека к жизненному материалу, происходит освоение им окружающего мира. "Реальный мир человеку задан и пребывает независимо от его воли, тогда как художественная действительность полностью обусловлена нашим желанием: в нашей воле создавать или не создавать (воспринимать или не воспринимать) ее. ... Мы ощущаем себя "делателями" мира, по собственной воле мы создаем мир." [Джинджихашвили И.Я. К вопросу о психологической необходимости искусства // Бессознательное. Природа, функции, методы исследования. Т. II. Сон. Клиника. Творчество. Тбилиси: Мецниереба, 1978; 499]. Как же видоизменилась потребность в творчестве и в восприятии искусства к началу XXI века?

Как известно, на художественные вкусы, эстетические взгляды эпохи, на бытующее в обществе понимание красоты существенное влияние оказывают уровень развития науки и технологий, образ жизни, доминирующая иерархия ценностей. В свою очередь, эстетические предпочтения обывателя отражаются на его мироощущении, видении им своего места в этом мире, определяют степень гармоничности его существования. В системе координат общества потребления любой гражданин – прежде всего потребитель, соответственно, идеологическое обеспечение такого общества нацелено на формирование у обывателя нужных, стереотипных взглядов и представлений, в том числе эстетических. Непрерывное манипулирование массовым сознанием идет в по всем направлениям: человеку потребляющему навязываются не только определенные продукты, предметы обихода, атрибуты роскоши, но и культурные продукты определенного качества, и современные технические средства как нельзя лучше в этом помогают. Для эффективного осу-

ществления контроля над массами их следует подпитывать коммерческим культурным продуктом соответствующего качества, при этом сами массы должны быть социально пассивными, легко внушаемыми и иметь непритязательные вкусы, над чем успешно работают.

Ясно, что работы настоящих художников, призванные поднимать восприятие реципиента на более высокий уровень, развивающие его эстетические вкусы, расширяющие его миропонимание, этим целям не отвечают – населению нужно скармливать совсем другие произведения. Искусство для масс стало синонимом штампованных, поставленных на поток произведений низкого художественного уровня и вовсе не потому, что широкие массы не способны понимать истинную культуру, основное назначение массовой культуры – ценностно ориентировать обывателя. "Массовая культура не имеет какого-либо определенного предмета или социальной жанровой структуры. Главное ее условие – создание такого культурного контекста, в котором любое художественное произведение стереотипизируется и по способу потребления, и по своему содержанию. Массовая культура – это не просто китч, это искусство, сознательно стремящееся к тривиальному. Одна из важных функций современной массовой культуры состоит в мифологизации общественного сознания. Воспитывая в человеке потребителя, лишая его самостоятельного, критического отношения к реальности, создавая культовые, чуть ли оргиастические формы поклонения своим героям, массовая культура выступает в роли современной мифологии. Характерной особенностью современной массовой культуры" является уход от реальной действительности в область фантазии, наркотического наслаждения и нарциссического самолюбования" [История эстетической мысли: В 6 т. Т. 5. Буржуазная эстетика XX в. Москва: Искусство, 1990; 631-632].

Из широкодоступных средств распространения продукции индустрии массовой культуры наиболее влияние на обывателя оказывает телевидение. Современное телевидение – популярнейшее средство массовой информации – внушает зрителю нужные представления и идеалы, надлежащий строй мыслей и чувств. При этом у людей старшего возраста происходит вытеснение ранее сформированных художественных вкусов и предпочтений, у представителей среднего по-

коления перепрограммируется сознание, искореняются критичность суждений и собственные взгляды, меняется эстетическое восприятие. Главная задача – развлечь зрителя бесконечной демонстрацией красивой и успешной жизни и создать нужные стереотипы, рекламируя атрибуты такой жизни, живописуя подробности мира селебрити. Что касается молодого поколения, то основной вклад в формирование его "представлений о прекрасном" в сегодняшней действительности формирует Интернет. Такова эстетика эпохи.

Стоит также упомянуть такую приметку времени, как видеоклипы, которые приобрели большую популярность у миллионов зрителей. Причина этой популярности – "не только в низком общекультурном уровне публики. Скорее она заключается в прекрасном знании "нижних этажей" человеческой психики и умелом овладении теми богатейшими возможностями, которые предлагают для манипуляции психикой современные средства. И если под развлечением понимать отключение от действительности, то клип стал для этого идеальным средством." [Корзун Н.В. Рок, игры, мода и реклама. Москва: Сов. Россия, 1989; 17]. Вобрал в себя в концентрированном виде определенную ценностно-эстетическую смесь, видеоклипы, благодаря своей яркой, зрелищной форме, обладают большой проникающей способностью, способны оказывать сильное влияние на мозг неискушенного зрителя.

Потребление исключительно низкопробных, упрощенных, примитивизированных произведений не просто способствует вульгаризации вкусов реципиента, но намеренно ведет к обеднению, опустошению личности. В масштабе всего общества результаты массивного воздействия эрзац-искусства на чувства и мысли обывателя, изменившие до неузнаваемости представления о красоте, сущности понятий добра и зла, просматриваются во всех социальных феноменах эпохи, внося значимый вклад в процесс утраты гуманистических основ существования. Зародившаяся в Западном мире массовая культура – космополитичное явление, проникшее вместе с глобализацией во все уголки планеты, – вытравила накопленные за века важные для всего человечества духовные достижения. Уместно вспомнить, например, восточную культурную традицию, исходившую из представлений об универсальной гармонии и вписанности человека во Вселенную,

предполагавшую творческое освоение мира с тесным переплетением научных и художественных способов познания. "В восточной традиции эстетическое изначально является проявлением истинной духовности, тем внутренним голосом бытия и космического сознания, который выводит человека над его обыденно-мирским существованием и позволяет ему узреть в себе высшее духовное начало" [Борев Ю. Эстетика. Москва: Политиздат, 1981; 40]. В наше циничное время никто не заинтересован в возрождении гармонии и духовного начала в человеке.

Упоминавшиеся факты уничтожения произведений классики – это не только спонтанные, неадекватные действия борцов за справедливость, но и логическое следствие эволюции эстетических предпочтений. Место классического искусства в жизни современного человека стремится к нулю, в том числе в странах, где классика зародилась. Место это компенсаторно замещается с одной стороны творениями массовой культуры, а с другой – эпатажными, провокативными арт-объектами, инсталляциями и перформансами, претендующими на высокое искусство нашей эпохи. Считается, что сегодня происходит трансформация культурного кода людей, включающая, в том числе, переориентацию на иной тип художественных ценностей, и что потребность современного общества в новых смыслах должна удовлетворяться произведениями так называемого актуального искусства.

К вопросу об актуальности: высокохудожественное произведение, вне зависимости от времени его создания, содержит как актуальный пласт, обращенный на современное ему общество, так и глубинные пласты, придающие ему общечеловеческое звучание. Именно последнее определяет вневременной характер классического искусства и силу его эстетического воздействия на человека любой эпохи (к сожалению, за исключением нашей). Творения больших мастеров всегда отличаются гуманистической направленностью, дают возможность реципиентам воспринимать окружающий мир в его многообразии и целостности, но большинству современников вполне хватает предлагаемой им, намеренно искаженной картины мира. Существовавшая у человека с первобытных времен потребность в освоении мира и выражении отношения к нему через искусство к настоящему времени угасает. При том, что термин "креативность" в наши дни пристегнут ко

всем сферам жизни, творческая деятельность редуцирована до создания жалких с художественной точки зрения, ценностно и эмоционально выхолощенных произведений. Из искусства ушло сердце и ушла душа – какой же отклик в оно может вызвать у реципиента?

Было бы, однако, неправильно сказать, что классика полностью исчезла из жизни современников, она в ней присутствует, но в своеобразном формате – полностью в духе времени. Сегодня миллионы людей имеют возможность перемещаться по миру, воочию увидеть шедевры мирового искусства, получить от этого мощный эстетический заряд. Однако для очень многих путешественников основная цель осмотра памятников истории и культуры – не знакомство с творениями выдающихся мастеров, не получение эстетического удовольствия, а шанс запечатлеть себя на их фоне и поскорее разместить все в тех же сетях.

В период вынужденной самоизоляции некоторые молодые пользователи пошли еще дальше по пути сетевого самолюбования и саморекламы: стали позировать на месте персонажей известных картин и скульптур и затем демонстрировать себя любимых в таком виде в Интернете. Новый способ приобщения к классике. Сегодняшним нарциссам все равно, на каком фоне себя показывать – на пляже, за туалетом или вот внутри шедевра. На память приходят фотоателье прошлого века, где посетители снимались, просунув голову в картонные фигуры джигитов, русалок и т.д. Правда, потом эти фотографии не выставлялись на всеобщее обозрение – это считалось пошлым и глупым, признаком дурного вкуса. Сегодня это считается креативным. "Переселившиеся" в виртуальную реальность молодые люди, страдающие интеллектуальной и эмоциональной ограниченностью, пытаются в меру своих скудных возможностей раскрасить духовно бедную, бесцветную жизнь.

Между тем, специально для людей, лишенных во время пандемии возможности посещать музеи и выставки, театральные постановки и концерты, в Интернете был организован удаленный доступ к самым разным культурным объектам и мероприятиям. Но много ли юных пользователей воспользовались им? Прилив эмоций, которые они могли бы испытать от онлайн-прогулки по залу музея, созерцания бесценных полотен прошлого, наслаждения вечными мелодиями в исполнении талантливых музыкантов (в том числе – их ровесников), за-

мещается у них радостным возбуждением от роста собственной популярности среди сетевых пользователей. Разумеется, не только сама молодежь виновата в неразвитости художественных вкусов и в том, что социальные сети стали практически единственным местом реализации творческого потенциала, приложения способностей, которые, несомненно, у многих из них есть. Свободное время, нерастраченную юную энергию нужно как-то использовать, и молодые люди находят выход своей креативности как могут. Некоторые из них создают граффити – хотя большую часть этих работ трудно отнести к высокому искусству, но здесь хотя бы присутствует благая цель – расцветить однообразный уличный ландшафт.

При желании с помощью образовательных онлайн-проектов можно заполнить пробелы в знаниях, расширить интеллектуальный кругозор. Но стоит ли ожидать такого желания от подростков, которых общество с юных лет мотивируют только на завоевание успеха, обретение популярности? Симптоматично, что в современном обществе личностный рост подразумевает вовсе не повышение уровня культуры и духовности, а исключительно карьеру, успех, известность, на что и нацеливают молодых людей. Лишь небольшой части современной молодежи удалось вырваться из мейнстрима и, преодолев навязанные стереотипы, развить свой внутренний мир, обрести полноценное восприятие реальности, без чего невозможно гармоничное существование. К сожалению, воспитание граждан с широкими взглядами на мир, выверенной шкалой ценностей, хорошим вкусом, эстетически и интеллектуально развитых не является приоритетной задачей ни для одного государства мира, и это усугубляет социальные болезни, ухудшает прогноз на будущее.

Невиданный взлет науки и технологий, происходящий в последние десятилетия, сопровождается серьезными преобразованиями человеческой личности. "С ростом научного понимания наш мир все более дегуманизируется. Человек чувствует себя изолированным в космосе, потому что теперь он отделен от природы, не включен в нее органически и утратил свою эмоциональную "бессознательную идентичность" с природными явлениями. Его контакт с природой исчез, а с ним ушла и глубокая эмоциональная энергия, которую давала эта

символическая связь." [Юнг К. Г. Подход к бессознательному // Карл Густав Юнг. Архетип и символ. Москва: Ренессанс, 1991; 86-87]. С течением времени эта тенденция только усиливается. Нарастающая дегуманизация фактически определяет вектор цивилизационного развития, но почему-то не воспринимается общественностью в качестве глобального вызова, угрожающего самому существованию цивилизации.

Как и любая кризисная ситуация, пандемия коронавируса стала своего рода индикатором: сделались более проявленными как человеческие качества отдельной личности, так и состояние общества в целом. Современное общество серьезно болеет, динамика процесса однозначно негативная и, как и в случае тяжелой болезни человека, нельзя рассчитывать, что все рассосется само собой. Болезнь носит системный характер, все компоненты, как и в организме человека, взаимосвязаны – соответственно, и терапия должна быть комплексной. Тем не менее, по-прежнему вне сферы научных исследований остаются такие стороны нашей реальности, как кризис духовности и культуры, растущая ценностная пропасть, извращение веками сформировавшихся норм морали и нравственности, расточительное потребление на фоне истощения природных ресурсов и другие столь же важные вопросы.

Своего рода стоп-кадр современности, где под лучами метафорического прожектора высвечены факты, имевшие место во время недавней пандемии COVID-19, позволяет более отчетливо увидеть теневые стороны действительности. Не претендуя на развернутый анализ всего спектра современных реалий, данная статья приглашает специалистов в различных предметных областях к дальнейшему обсуждению рассмотренных и других серьезных проблем, ставших более проявленными в период пандемии.

Выводы

Попытка взглянуть на мир сквозь призму пандемии коронавируса – наиболее крупной угрозы глобального характера за последние десятилетия – позволяет более четко сформулировать животрепещущие проблемы эпохи и сделать несколько принципиальных выводов.

Прежде всего, пандемия однозначно показала, что в условиях

глобализованного мира степень риска и уязвимость населения Земли существенно возросли и что глобальные проблемы могут успешно решаться лишь на глобальном же уровне.

В то же время, приходится констатировать, что современная цивилизация не готова совместными усилиями бороться с серьезными вызовами эпохи. Как на межгосударственном уровне, так и в межличностных отношениях продолжают работать прочно укоренившиеся, далеко не всегда эффективные подходы, разобщенность, эгоизм, и конкуренция. При решении ключевых проблем современности отсутствует не только мудрость, но зачастую и здравый смысл.

В сегодняшнем мире нет действенных механизмов контроля за опасными разработками и нет рычагов, позволяющих при необходимости их приостановить. Такое положение вещей с учетом вторжения человека во все новые сферы в процессе научного поиска несет серьезную угрозу самому человеку и всему живому на планете.

В условиях научно-технического прогресса и особенно бурного развития информационных и коммуникационных технологий, кардинально меняющих человеческое бытие и сознание, ощущается острая необходимость в адекватном философском, психологическом, культурологическом, идеологическом сопровождении протекающих процессов. Его отсутствие неизбежно ведет к расширению пропасти между материальными и духовными аспектами жизни людей, росту экзистенциальных рисков, нарастанию дегуманизации.

Выросшая в новых реалиях молодежь страдает односторонним развитием, узостью кругозора и культурных потребностей, искаженными представлениями о мире и туманными жизненными принципами, отсутствием эмпатии. Во время пандемии со всей наглядностью наблюдались проявления такой личностной ограниченности у представителей поколения, которому скоро предстоит определять будущее цивилизации и сталкиваться с самыми разными вызовами. Очевидно, что для обеспечения преемственности цивилизационного развития должна быть усовершенствована образовательная система с усилением воспитательной составляющей.

И, наконец: логика развития событий 2020 года говорит о том, что гордящееся своими достижениями человечество практически не

извлекает нужных уроков из кризисной ситуации, что предоставленная самой жизнью передышка в лихорадочной гонке за призрачными ценностями не была использована современниками для переосмысления основ своего существования. На короткое время всем нам была явлена изнанка нашего мира, но так и не пришло понимание того, какую опасность для человека несут не только телесные болезни, но и болезни, поражающие человеческую душу, которые так же быстро расплозятся по планете и к которым тоже нет популяционного иммунитета. Увенчанное короной сомнительного происхождения человечество, закрыв глаза на все, что не представляет интереса с позиций сегодняшних потребностей и сиюминутной выгоды, единым строем, подобно персонажам Брейгеля, продолжает двигаться в известном направлении.

Литература

1. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов [Сборник]: Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм и др. Москва: Политиздат, 1989, 396 с.
2. Чоговадзе Г.Г. Инфорнация: информация, общество, человек. Москва: Дата+, 2003, 320 с.
3. Chogovadze G., Mirzaeva V. Global Challenges and UNESCO's Activities // Automated Control Systems – Transactions № 2(26) Dedicated to the 15th Anniversary of the UNESCO Chair "Information Society" of GTU. Tbilisi: Technical University, 2018, 344 p.
4. Бассин Ф.В., Ротенберг В.С., Смирнов И.Н. О принципе "социальной энергии" Г.Аммона // Бессознательное. Природа, функции, методы исследования. Т. IV. Результаты дискуссий. Тбилиси: Мецниереба, 1985, 464 с.
5. Боров Ю. Эстетика. Москва: Политиздат, 1981, 399 с.
6. Леонтьева Э. В. Искусство и реальность: Критика некоторых буржуазных концепций художественной правды. Ленинград: Наука, 1972, 238 с.
7. Джинджихашвили И.Я. К вопросу о психологической необходимости искусства // Бессознательное. Природа, функции, методы исследования. Т. II. Клиника. Сон. Творчество. Тбилиси: Мецниереба, 1978, 688 с.

8. История эстетической мысли в 6 томах. Том 5. Буржуазная эстетика XX века. Москва: Искусство, 1990, 668 с.
9. Корзун Н. В. Рок, игры, мода и реклама. Москва: Сов. Россия, 1989, 134 с.
10. Юнг К. Г. Подход к бессознательному // Карл Густав Юнг. Архетип и символ. Москва: Ренессанс, 1991, 304 с.

References

1. Freid Z. Budishchee odnoy illuzii // Sumerki bogov [Sbornik]: F.Nitsshe, Z. Freid, E. Fromm I dr. Moskva: Politizdat, 1989, 396 s.
2. Chogovadze G. G. Informatsia: informatsia, obshestvo, chelovek. Moskva: Data+, 2003, 320 s.
3. Chogovadze G., Mirzaeva V. Global Challenges and UNESCO's Activities // Automated Control Systems – Transactions № 2(26) Dedicated to the 15th Anniversary of the UNESCO Chair "Information Society" of GTU. Tbilisi: Technical University, 2018, 344 p.
4. Bassin F.V., Rotenberg V.S., Smirnov I.N. O printsipe "socialnoy energii" G. Ammona // Bessoznatelnoe. Priroda, funktsii, metodi issledovaniya. T. IV. Rezultati diskussiy. Tbilisi: Metsniereba, 1985, 464 s.
5. Borev Yu. Estetika. Moskva: Politizdat, 1981, 399 s.
6. Leontiyeva E.V. Iskusstvo I realnost: Kritika nekotorigh burzhuaznikh kontseptsiy khudozhestvennoy pravdi. Leningrad: Nauka, 1972, 238 s.

Лиана Леонидовна Алавердова
Магистр по истории (АГУ, Баку) и библиотечному делу
(Queens College, New York)
Kings Bay Library
3650 Nostrand Ave,
Brooklyn, NY 11229
E-mail: lalaverdova@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3362-515X>

ПОЧЕМУ СОЦИАЛИЗМ АМОРАЛЕН

Резюме

Цель и задачи исследования. Цель автора данной статьи состояла в том, чтобы доказать опасность перегибов в сторону расовой демагогии и распределительной справедливости для сглаживания остатков социально-экономического неравенства. Очевидно, что соблазн быстрого решения проблем под лозунгами равенства и справедливости влечет за собой те же последствия, с которыми столкнулись страны, шедшие по социалистическому пути.

Степень исследования. Данная тема не была достаточно разработана в литературе. Как справедливо указал Динеш ди Суза в своей книге «United States of Socialism. Who Is Behind It. Why It Is Evil. How To Stop It», в основном критики социализма указывали на его неэффективность, на то, что эта концепция провальна и ведет к обнищанию населения. Тема же аморальности социализма редко поднималась западными интеллектуалами, за исключением его антирелигиозной направленности (против традиционной религии, но в сторону возвеличивания какого-либо лидера нации). И не удивительно, поскольку в их среде в подавляющем большинстве за последние десятилетия усилились, а ныне преобладают симпатии к социализму и идеям расовой справедливости в форме репараций и ущемления прав других рас.

Методы и методология исследования базировались на анализе существующих точек зрения и их соотносительности с позицией автора.

Научная новизна. Автор констатирует несколько особенностей,

доказывающих аморализм социалистического строя: социализм основан на ограблении одних и перераспределении в пользу других, то есть по сути это узаконенное воровство; социализм неизбежно ведет к бюрократической коррупции; он сеет раздор в обществе, натравливая одни группы населения на другие; социализм несовместим с соблюдением прав и свобод, так как основан на насилии и не может удержаться иными способами, как насилием. Автор утверждает, что когда бы социализм или социалистические тенденции ни преобладали, частные интересы отдельных бюрократов и интересы одной группы берут верх над идеалами справедливости и идет наступление на права граждан.

Социализм играет на таких пороках, как зависть, прикрывая ее борьбой за справедливость; он ведет к апатии и безразличию, лицемерию и конформизму.

Выводы. По сути, решение проблем социально-экономического неравенства в обществе методами, характерными для социалистического строя, ведет к еще большей несправедливости и смертоносно для развитой западной демократии. Для преодоления остатков прежнего неравенства, связанного с расовым и колониальным наследием, нужны не популистские решения, а нюансированный и деликатный подход. Борьба за равенство и социальную справедливость не только иллюзорна, но и мешает обществу нормально функционировать. История показывает, что она поднимает со дна худший человеческий элемент, жадный до власти и нетерпимый, и тогда толерантному либеральному западному обществу приходит конец.

Ключевые слова: мораль, социализм, США, справедливость, равенство, расовая справедливость

Liana Leonidovna Alaverdova

Tarix və kitabxanaçılıq üzrə magistr (Queens College, New York)

Kings Bay Library

3650 Nostrand Ave

Brooklyn, NY 11229

E-mail: lalaverdova@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3362-515X>

SOSIALİZM NİYƏ QEYRİ-ƏXLAQIDIR

Xülasə

Tədqiqatın məqsəd və vəzifələri. Sözügedən məqalənin müəllifinin məqsədi, sosial-iqtisadi bərabərsizliyin qalıqlarını hamarlaşdırmaq üçün, irqi demaqoqiya və bölücü ədalət istiqamətində böyük təhlükənin olduğunu sübut etməkdir. Bəllidir ki, problemləri bərabərlik və ədalət şüarı altında tez bir zamanda həll etmək cəhdi, sosialist yolu tutan ölkələrin üzləşdiyi eyni nəticələrə səbəb olur.

Tədqiqatın işlənmə səviyyəsi. Bu mövzu elmi ədəbiyyatda kifayət qədər işlənməmişdir. Dinesh di Sousa “United States of Socialism. Who Is Behind It. Why It Is Evil. How To Stop It” əsərində haqlı olaraq qeyd edir ki, sosializmi tənqid edənlər onun səmərəsizliyini, sosializm konsepsiyasının uğursuz olduğunu və əhalinin yoxsulluğuna səbəb olduğunu qeyd edirlər. Sosializmin anti-dini istiqaməti (ənənəvi dinə qarşı, ancaq hər hansı bir millətin liderini ucaltmaq istiqamətində) istisna olmaqla, əxlaqsız bir quruluş olması mövzusu qərb ziyalıları tərəfindən nadir hallarda qaldırıldı. Bu da təəccüblü deyil, çünki son onilliklər ərzində əksəriyyət arasında sosializm və digər irqlərin hüquqlarının pozulması şəklində sosializm və irqi ədalət ideyaları artdı və indi də üstünlük təşkil edir.

Tədqiqat metodları və metodologiyası - mövcud baxış nöqtələrinin təhlilinə və müəllifin mövqeyi ilə korrelyasiyasına əsaslanır.

Elmi yenilik. Müəllif sosialistmin əxlaqsızlığı olduğunu sübut edən bir neçə xüsusiyyəti sadalayır: sosializm bəzilərinin soyulması və yenidən bölüşdürülməsi üzərində qurulub, yəni əslində, bu qanuni oğurluqdur; sosializm istər-istəməz bürokratik korrupsiyaya səbəb olur; o, cəmiyyətdə ni-

faq salır, əhalinin bəzi qruplarını başqalarına qarşı qoyur; sosializm hüquq və azadlıqların qorunmasına uyğun deyil, çünki o, zorakılığa əsaslanır və zorakılıqdan başqa vasitələrlə mövcud ola bilməz. Müəllif bildirir ki, sosializm və ya sosialist meyillər üstünlük təşkil etdikdə, ayrı-ayrı bürokratların şəxsi maraqları və bir qrupun mənafehi ədalət ideallarından üstün olur və vətəndaşların hüquqlarına təcavüz edilir. Sosializm, ədalət mübarizəsi adı altında gizlənən həsəd kimi pislilər üzərində oynayır; o, süstlük və laqeydliyə, riyakarlıq və konformizmə sürükləyir.

Nəticələr. Əslində, cəmiyyətdəki sosial-iqtisadi bərabərsizlik problemlərini sosialist sisteminə xas olan metodlarla həll etmək, daha da böyük ədalətsizliyə səbəb olur və inkişaf etmiş Qərb demokratiyası üçün ölümcül xarakter daşıyır. İrqi və müstəmləkə irsi ilə əlaqəli köhnə bərabərsizliklərin qalıqlarının aradan qaldırılması populist həllər deyil, incə bir yanaşma tələb edir. Bərabərlik və sosial ədalət uğrunda mübarizə yalnız xəyal deyil, eyni zamanda, cəmiyyətin normal fəaliyyət göstərməsinin qarşısını alır. Tarix göstərir ki, o, ən pis insan ünsürünü ortadan qaldırır, gücə qapılan və dözümsüzdür, sonra tolerant liberal Qərb cəmiyyətinin sonu gələcəkdir.

Açar sözlər: əxlaq, sosializm, ABS, ədalət, bərabərlik, irqi ədalət.

UDC - 32.019.52

Liana Alavardova

Master of Science in History (ASU, Baku) and Library Science
(Queens College, New York)

Kings Bay Library

3650 Nostrand Ave

Brooklyn, NY 11229

E-mail: lalavardova@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3362-515X>

WHY SOCIALISM IS IMMORAL

Abstract

The purpose of the article is to highlight the dangers of racial demagoguery and distributive justice for eliminating the remnants of socioeconomic inequality. It is obvious that, as tempting as it may be to search for a

quick and simplistic resolution of old problems under the slogans of equality and justice, it will lead to the same consequences, which resulted for all the countries that decided to adopt socialism.

The degree of research. The subject of socialism and moral deficiency has not been explored enough in ethical literature. As Dinesh D'Souza indicated in his book "United States of Socialism. Who Is Behind It. Why It Is Evil. How To Stop It", most of the critics of socialism pointed out its ineffectiveness and the fact that this concept, in practice, has led to failure and impoverishment of the population. The topic of the immorality of socialism is seldom raised by Western intellectuals, except when discussing its anti-religious nature. Socialism was and is against traditional religion as an ideological competitor; however, it usually embraces another kind of religion: the glorification of any leader of the nation. That is not surprising because in Western academic circles, there is a greater prevalence of sympathy towards socialism and ideas of racial justice in the forms of reparations and infringement on the rights of other races.

Research methods and methodology were based on the analysis of existing points of view and their correlation with the author's position.

Scientific novelty. The author lists several features which prove the amorality of socialism: socialism is essentially legalized robbery of some people in society and redistribution of wealth to others; socialism inevitably leads to bureaucratic corruption; it creates division in society, antagonizing some groups against others; socialism is not compatible with honoring human rights and freedoms because it is based on coercion and cannot exist without it. The author claims that whenever socialism or socialistic tendencies prevail, private interests of bureaucrats and individuals override ideals of justice and there is an attack on basic human rights. Socialism uses such vices as envy, covering it with slogans about the fight for social justice; it leads to apathy and indifference as well as to hypocrisy and conformity.

Conclusions.

Essentially, to resolve issues of socioeconomic inequality using the methods specific to socialistic formation leads to an increase in inequality and is deadly to the developed Western democratic society. In order to overcome the remains of previous inequality resulting from racial and colonial legacy, one needs not populist decisions but nuanced, delicate ap-

proach. The struggle for equality and social justice is not only illusory but it hinders the society in normal functioning. History shows that it picks up the worst human element off the bottom, which is hungry for power and intolerable, and then it will be the end of tolerant liberal Western society.

Keywords: morale, socialism, USA, justice, equity, equality, racial justice.

За последние годы идеи социализма на Западе вышли из маргинального статуса и стали распространенными не только в академической среде, но и в средствах массовой информации, среди деятелей искусства, в крупных технологических компаниях, словом, приобрели статус приемлемых и обсуждаемых. Признаться, именно актуальность этой темы и заставила меня обратиться к ее моральному аспекту. Не буду ломиться в открытые двери, доказывая, что социализм «не работает». В любой стране эксперименты с социализмом закончились провалом. Китай не в счет. Китай смог вырваться вперед, только благодаря американским технологиям и капитализму. Развитие капиталистического производства и рыночных отношений в Китае вывели из бедности сотни миллионов людей, что есть лишнее подтверждение эффективности этого строя. Во всем мире капитализм, позволяя развиваться свободному предпринимательству, доказал свое технологическое преимущество, не говоря уже о других, перед социализмом, и дал возможность жить в достойных человеческих условиях в тех странах, где он не сдавлен бюрократическими препонами и коррупцией, то есть не огосударствлен. Как говорил Рональд Рейган, «государство не является средством решения проблем, государство само является проблемой». При этом он имел в виду государство в США. Что уж говорить о социалистическом государстве! Там, где зарождается социализм и происходит вмешательство государства в дела частных компаний (см. Венесуэла), там кончается эффективность, начинается бедность и открывается зияющая финансовая пропасть. Социализм не только не эффективен: он ведет к авторитарному и тоталитарному строю, поскольку вынужден опираться на принуждение как единственный инструмент для поддержания жизнеспособности. Сотнями миллионов жизней заплатили народы Европы и Азии за чудовищный эксперимент

с социализмом. Современная американская молодежь, распропагандированная своими профессорами, не принимает во внимание факты, что социализм: а) «не работает», неэффективен и провален и б) ведет к диктатуре и насилию.

А скандинавский социализм? – вопрошают они. Привычно ссылаясь на скандинавскую модель, американская молодежь упускает из виду то обстоятельство, что скандинавские страны по сути капиталистические и о социализме там можно говорить только в отношении распределения общественных благ. Они не знают, что все классы населения, включая средний класс и бедных, облагаются значительными налогами, а налог на богатых незначителен, чтобы не задушить бизнес [1]. Как объясняет Динеш Ди Суза (Dinesh D'Souza) в своей книге под названием, не нуждающимся в переводе «United States of Socialism. Who Is Behind It. Why It Is Evil. How To Stop It» [2], скандинавы понимают, что ничего по-настоящему бесплатного не бывает: за все надо кому-то платить. Они попробовали обложить высокими налогами своих миллионеров и, увидев, что такая политика ударила по производству, отказались от этой затеи и понизили налоги. Американские революционеры не берут в расчет, что уровень развития медицины в скандинавских странах значительно уступает американскому. Как говорится, у соседа лужайка всегда зеленее кажется, и это типичный пример.

То, что хотят американские левые, – это дармовые блага при отсутствии каких-то обязательств со стороны тех, кто эти блага будет получать. Легчайший способ развратить общественные нравы!

Оставив в стороне эффективность, поговорим о моральном аспекте. Ведь социализм якобы утверждает такие моральные ценности, как **справедливость** и **равенство**. Фактически вся нынешняя культурная американская революция проходит под лозунгом Social Justice, социальной справедливости. Справедливость и равенство – вот краеугольные камни, а вернее лозунги, прельщающие молодых людей и леваков постарше.

Рассмотрим поподробнее, что стоит за ними. Возьмем понятие равенства. Различимы равенство социальное и экономическое. Как известно, в кастово-сословном обществе не существует равенства

между отдельными классами, кастами и социальными группами. Речь может идти только о равном социальном статусе членов одной социальной группы. Философия Просвещения и вдохновленная ею идеология Французской революции делали упор на преодоление классового неравенства и стирание сословных перегородок. И все же Европе не удалось полностью преодолеть классовые различия. Реликтовая аристократия сохранилась в ряде европейских стран, став неотъемлемой составляющей их экзотической притягательности для туристов. В США наиболее успешно были преодолены классовые различия, причем еще в раннюю пору становления молодого государства. Америка с самого своего возникновения была страной огромных возможностей, реализация которых зависела от многих факторов, включая элементарную удачу. Нигде в мире талант и усердие не вознаграждались так щедро, как в этой стране, и господствующим подходом была меритократия. Существовало расовое неравенство, препятствием служили гендерные различия, но общество успешно преодолевало эти противоречия, начиная с 1960-х годов, со времен борьбы за гражданские права чернокожих, создавая невиданные возможности для расцвета талантов, на какой бы почве они ни выросли.

Был достигнут небывалый уровень материального благополучия. Современный американский чернокожий бедняк, живущий в многоэтажках, так называемых гетто, – это человек, который получает денежное пособие и продовольственные талоны на питание, имеет субсидированное жилье, за которое платит в три-четыре раза ниже рыночной стоимости, причем в квартплату включены и вода, и газ, и свет. Его дети учатся бесплатно в городских школах; если они решат поступить в университет или колледж и при этом прилично учатся, то им будет отдано преимущество при поступлении по сравнению с белыми детьми, и они будут иметь финансовую поддержку государства и частных фондов. Еще одно немаловажное обстоятельство: и чернокожий, и его дети имеют к своим услугам самую передовую медицину. Они могут бесплатно пойти к самым лучшим врачам на свою государственную страховку Medicaid, получить бесплатные лекарства по этой страховке и, не платя ни копейки, пройти тесты стоимостью в тысячи долларов, а при необходимости рассчитывать на более дорогие

операции. На старости лет бедняк, если он беспомощен, ни копейки не платя, может попасть в дома для престарелых. Чтобы попасть в такие дома, человеку со средним доходом надо платить несметные суммы денег: проще разориться, а потом уже на что-то рассчитывать. Так чем же недовольны левые? Тем, к примеру, что полиция якобы несправедливо относится к чернокожим. В реальности дело обстоит с точностью до наоборот. Полиция чаще не хочет связываться с проступками и преступлениями, осуществляемыми представителями черной расы. А преступления они совершают в разы больше, чем белые, причем насильственные преступления против черных и белых.

Динеш Ди Суза замечает: «Капитализм выиграл экономический дебат, но он никогда не выиграл моральный дебат. Критики капитализма в настоящее время побеждают, потому что их моральный приговор большей частью никто не оспаривает» [См. 2, с. 181]. Далее он приводит примеры, когда преуспевающие бизнесмены выражают согласие с социалистическими схемами, предлагаемыми демократами. Они чувствуют себя морально виноватыми .

Заметьте, что современные левые не ставят материальное благополучие и борьбу с бедностью целью своей деятельности, хотя и щедро анонсируют различного рода субсидии и подачки направо и налево, будь то репарации или иные выплаты тем, кто «потерпел» от несправедливого социального порядка. В плане создания материального изобилия капитализм не знает себе равных, поэтому современные социалисты напирают на моральный аспект: дескать, капитализм – это строй несправедливый, при котором большинству населения недодается его «справедливая доля» (fairshare). Растущее неравенство – вот один из аргументов сторонников социализма. К тому же капитализм, созданный жадными белыми мужчинами, разрушил девственную природу и окружающую среду.

Против капитализма непреходящ и весом в моих глазах главный аргумент: в погоне за прибылью капиталисты могут подвергать других жестокой эксплуатации (что подтверждает не только история, но и современные условия труда в развивающихся странах) и совершать многие другие преступления против человечности. Этот недостаток капитализма – доведенное до крайности его достоинство – погоня за эф-

фективностью, может быть укрощен обществом, благодаря, к примеру, введению соответствующего законодательства об охране труда и окружающей среды.

Согласна с Динешем ди Сузой, что сторонники капиталистического общества проиграли социалистам в плане моральной аргументации. Постараюсь кратко восполнить этот пробел.

1. Социализм основан на том, чтобы отбирать плоды трудов одних и отдавать их другим. По сути дела **это узаконенное воровство**. Разница между обычным воров и государством лежит в масштабах и в том, что вор забирает для себя или для своей банды, а государство отбирает якобы на благо большинства. Обычный довод противников капитализма, усвоенный грабителями всех мастей, состоит в том, что капитализм обкрадывает рабочего. Пресловутая прибавочная стоимость, недоданная рабочему жадным капиталистом, якобы дает рабочему моральное право «грабить награбленное». Сторонники такого взгляда недалеко ушли от прудонизма с его знаменитым выражением «собственность есть кража». Поистине новое – есть хорошо забытое старое!

Маркс считал, что вклад капиталиста в производство состоит во вложении капитала. Маркс неправ – утверждает Динеш Ди Суза. Капиталист привносит в производство только часть своего капитала: финансы достаются ему от банков или компаний, специализирующихся на финансировании новых предприятий. Капиталисты-новаторы запускают производство своими визионерскими идеями, как это сделали Стив Джобс или Илон Маск. Капиталист берет на себя риск в случае провала; он является на первых порах не только организатором производства, но и его дистрибьютором, рекламистом, то есть делает все то, о чем понятия не имеет рядовой сотрудник, вносящий свою лепту, но освобожденный от тех проблем, которыми нагружена голова его босса-миллионера. Позднее он перепоручает многие функции своим доверенным лицам. То, что получает в результате предприниматель, и является его долей, согласно существующему законодательству. Если попробовать «наехать» на него узаконенным рэкетом, то есть обложить его непосильными налогами, то предприниматель попросту выведет свои капиталы в те страны, где налоговое законодательство ему будет благоприятствовать, причем производство пострадает и как следствие сократятся рабо-

чие места. Напротив, большая прибыль позволяет предпринимателю открывать новые предприятия и создавать рабочие места.

2. Существуют определенные законы бюрократии, особенно ярко проявляющиеся при социализме. Технология бюрократии одинакова для всех, будь то Америка, Россия, или Азербайджан. Подробнее об этом писали Милован Джилас в книге «Новый класс» [3]. и М. С. Волсенский в книге «Номенклатура. Господствующий класс Советского Союза» [4]. Любые общенародные средства распределяются и перераспределяются конкретными чиновниками, которые не заинтересованы в экономном расходе. Известно, чем больше денег они получают в свое распоряжение, тем охотнее и бездумнее они тратят их. Если чиновники будут более экономны, то бюджет на будущий год будет урезан. Бюрократы действуют во имя собственного шкурного интереса; их главная задача – облегчить свою жизнь, а для этого они готовы раздуть правящий аппарат и бюджет насколько возможно. Народ, во имя которого якобы это делается, никак не участвует в работе бюрократического аппарата, или делает это опосредованно, через выборщиков, что не так эффективно. Бюрократы делают все, что в их силах, чтобы растратить деньги как можно скорее, не заботясь об эффективности затрат. Ведь платят они не из своего кармана, а из государственного (или городского, или кармана штата – детали значения не имеют, все едино в данном случае). Средства могут расходоваться различным способом, покупки совершаться через те или иные компании, и это обстоятельство ведет к расцвету коррупции. К примеру, компания А продает товары дороже, чем компания В. Городской чиновник из ведомства Z покупает тем не менее товары компании А. Почему он это делает? Потому что либо во главе компании А стоит его брат или сват, либо глава компании А одаривает чиновника из городского ведомства деньгами или услугами. Государственные структуры при капитализме обладают всеми родовыми признаками социализма: бездумная и безотчетная трата народных денег во имя красивых лозунгов. Так, например, широко известно, что американская реконструкция Ирака обошлась американским налогоплательщикам за 10 лет в растроченные 8 млрд. долларов (с 2003 до 2012 г.). Многие проекты, на которые были потрачены деньги, так никогда и не были

завершены [5]. Социализм в разы увеличивает **коррупцию и бездумные разорительные растраты.**

3. Апологеты социализма в любом его варианте **сеют раздор** между различными социальными группами и классами, натравливая рабочих на капиталистов, черных на белых, восстанавливая женщин против мужчин, геев против гетеросексуалов, транссексуалов против всех остальных, легальных иммигрантов против нелегальных и т.д. Результатом этой войны является разрушение основ общества и всеобщая нищета и бесправие. Борьба ведет к открытым столкновениям, к хаосу и войне. В отличие от них, капиталистическое общество нуждается в спокойном товарообмене и условиях, когда собственность будет защищена.

4. Борьба за социализм ведет к **подавлению свободы слова и наступлению на гражданские права.** В данном случае это прямая атака на Конституцию США и ее создателей. В частности, первая поправка к Американской конституции с некоторых пор постоянно попирается: людей увольняют с работы за «политически некорректные» высказывания, люди, открыто не скрывающие своей симпатии к нынешней американской власти, рискуют своей безопасностью. Свобода слова в американских высших учебных заведениях перестала существовать. Консерваторов либо не приглашают вообще, либо студенты устраивают им такую обструкцию, что приглашенным приходится опасаться за собственную безопасность. Причем совершенно пороуэлловски – любое несогласие с современной модной ортодоксией объявляется hate speech и клеится ярлык расизма и белого супрематизма. Идет также наступление на вторую поправку: обладатели оружия демонизируются, и вводятся все новые и новые законы, сводящие на нет право на ношение оружия. То, что происходит при победившей социалистической диктатуре, знакомо всем жителям бывшего социалистического лагеря. Социализм неизбежно ведет к **насилию и отсутствию свободы. Социализм недемократичен, скорее охлократичен.**

Напротив, капиталистическое общество западного образца демократично по сути своей. Как замечает Динеш Ди Суза, каждый день потребители голосуют своими кошельками. В отличие от политика, который может обманывать своих избирателей и не единожды, плохое

качество товаров и услуг немедленно отзовется на прибыли. Капиталисту совершенно безразлично, какого цвета кожи будут его сотрудники: ему важнее всего эффективность. Капиталистическое производство демократично, и это реальный, а не показной демократизм.

5. Сторонники социализма отдают предпочтение коллективистским интересам, ущемляя интересы личности. Они же и оправдывают безнравственную деятельность и преступления влиянием среды. Над этим подходом, снимающим личную ответственность и перенаправляющим ее на среду, издевался еще Ф.М. Достоевский от лица Разумихина, который возмущался социалистами: «Я тебе книжки ихние покажу: все у них потому, что "среда заела", – и ничего больше! Любимая фраза! Отсюда прямо, что если общество устроить нормально, то разом и все преступления исчезнут, так как не для чего будет протестовать, и все в один миг станут праведными. Натура не берется в расчет, натура изгоняется, натуры не полагается! У них не человечество, разившись историческим, живым путем до конца, само собою обратится наконец в нормальное общество, а, напротив, социальная система, выйдя из какой-нибудь математической головы, тотчас же и устроит все человечество и в один миг сделает его праведным и безгрешным, раньше всякого живого процесса, без всякого исторического и живого пути!» [6].

Перемещение ответственности с личности на общество ведет к **безынициативности и социальной апатии**. Пассионарные революционеры **становятся бюрократами** и превращают живое общество с его разбросом талантов, мнений, споров, противоречий в унылую серую массу, которую можно стричь под общую гребенку, словно овец. Таков бесславный результат социальных экспериментов с социализмом.

6. Социалистическое учение играет на худших человеческих чертах: поощряется **зависть** (задача решается просто: «отнять все и поделить!»), прикрываемая лозунгами о равенстве и справедливости, за которыми проглядывает плохо прикрытое **лицемерие**. Сегодняшние американские апологеты движения к социализму сами далеко не бедные люди. Берни Сандерс, например, миллионер, как и чета Клинтонов, и родня Байдена, нажившие миллионы на выгодных сделках и контрактах, заключенных благодаря политическому капиталу нынешнего кан-

дидата в президенты США. Элизабет Уоррен, бывшая кандидат в президенты от Демократической партии, воспользовалась благоприятной квотой и получила контракт и работу в университете, выдавая себя за представительницу коренного американского населения. Она же одна из наиболее яростных пропонентов концепции «справедливой доли». Борцы с глобальным потеплением летают на частных самолетах, собираясь на свои конференции. Их проповеди не имеют ничего общего с их интересами. Социализм поощряет не присутствие, а **отсутствие инициативы**. Практикуется **конформизм** и показное единомыслие. Бесстыдная манипуляция общественным сознанием совершается с пользой для бюрократического класса. Бюрократы могут быть бездарными, безликими и вообще никак не проявить себя: им достаточно обладать изворотливостью и умением приспособливаться к обстоятельствам. Как следствие, в обществе довольно скоро возникнет **стагнация**, а затем **упадок**.

7. Но разве не прекрасны высокоморальные лозунги, призывающие к справедливости и равенству? Сегодняшние борцы за равенство не слишком заинтересованы в понимании равенства (equality) как права на предоставление равных возможностей и равноправному отношению к представителям разных рас и слоев общества. Такого рода равенство им уже предоставлено и гарантировано законодательством, запрещающим любую мыслимую дискриминацию (цвет кожи, инвалидность, возраст, пол, национальность и т.д.). Сегодняшние борцы за равенство заинтересованы больше в достижении equity, то есть «в пропорциональном представительстве (по расе, классу, полу, и т.д.) по отношению к тем же самым возможностям». Чтобы достичь равенства в этом смысле, потребуется дать преимущество одним за счет других, чтобы возместить неравные стартовые возможности [7].

Такой подход чреват последствиями. Вот, к примеру, нью-йоркская школа для самых одаренных учеников, Стайвесан (Styvesant). Обучение там бесплатное и прием осуществлялся строго по баллам, набранным при сдаче экзаменов. Объективные показатели привели к тому, что подавляющее большинство учеников в этой школе были дети выходцев из Азии (китайцы, корейцы, и т.д.), а также дети белых. Афроамериканцы и выходцы из Латинской Америки были

недопредставлены. Мэр Нью-Йорка, откровенный социалист по своим взглядам, Билл Ди Блазио, критиковал школу за этот «вопиющий факт» и призывал к тому, чтобы вступительные экзамены были отменены и другие факторы были приняты во внимание. То есть тем самым этот «борец за справедливость» лишал многих прилежных и способных учеников шанса добиться успеха во имя того, чтобы усреднить знаменитую школу и сделать ее подобной другим. Лишь бы там было больше представителей угодных ему расовых меньшинств! Между тем многие из этих детей-отличников – выходцы из иммигрантских семей. Их родители трудятся в поте лица над воплощением «американской мечты», а дети учатся не покладая рук. Итак, лишить достойных и способных ребят вознаграждения во имя того, чтобы другие дети, ничем их не лучше и не достойнее, заняли их места? Насколько справедлив такой выбор? [8]. Штат Нью-Йорк не позволил городу провести этот план, отменить экзамены, но мэр не сдаётся и хочет, как говорится, «не мытьем, так катаньем», ввести новые правила, чтобы разнообразить состав учащихся.

Уже раздаются призывы к применению программы «позитивных действий» по отношению к классической музыке. Почему бы не заменить прослушивания «вслепую» отбором музыкантов на расовой основе, чтобы отдавать предпочтение чернокожим и выходцам из Латинской Америки? К этому призывала левацкая «Нью-Йорк Таймс» [9]. Сегодняшние борцы за справедливость выступают не за помощь от общества, а за привилегии. Сколько та или иная компания нанимает чернокожих? А женщин? И уже компания Google объявляет цель нанимать побольше чернокожих начальников. Что ж, попутного ветра!

Подобных примеров десятки тысяч по всей Америке, и большинство из этих планов помощи в предоставлении мест одним за счет других проводятся в жизнь. Во всяком случае городские и государственные службы непропорционально заполнены цветным населением, которое составляет все же меньшинство. Частный сектор обязан тоже иметь определенную квоту цветного населения, а то им не поздоровится. Прежний подход *color blind*, то есть якобы слепота к цвету кожи, теперь отменен во имя сознательного насаждения новых привилегий. Итак, **борьба за справедливость** приводит к еще большему

расизму и несправедливости, поскольку объективные факторы подменяются субъективными, произвольно выбранными соображениями. От этого становится хуже всем, когда принцип **meritocracy** отброшен в угоду конъюнктурным соображениям. **Меритократия** – это принцип социальной организации, согласно которому успех и статус в жизни зависит главным образом от индивидуальных талантов и усилий. Противоположны ему аристократизм (статус в соответствие с титульными привилегиями связи) и современный нам принцип предпочтений на основе расовой или гендерной принадлежности. Принцип меритократии органически присущ американскому обществу. Нынешние сторонники социализма его ненавидят и попирают. Чего стоит выбор вице-президента в соответствии с принципом: чтоб это непременно была женщина, к тому же чернокожая!

Проповедуемый социализмом принцип справедливости и равенства ведет к еще большему неравенству, но уже по абсурдным основаниям.

Борьба за справедливость в Америке сегодня приняла форму борьбы за **распределительную справедливость**, когда государство и общественные институты пытаются отобрать «излишки» у преуспевающих, чтобы распределить среди нуждающихся. Лидер Black Lives Matter мотивировала недавние погромы богатых фирменных магазинов в Чикаго тем, что это, дескать, форма репараций, и она спокойна, что погромщикам есть во что одеться.

Автор статьи “Why People Should not be Poor?” Нира Чандхоке утверждает, что бедность следует воспринимать ни больше, ни меньше, “как нарушение морального права на равенство [10]. Этот автор преподает политологию в Университете в Дели. Забыл, наверное, или плохо усвоил уроки социализма в своей же стране. Талоны на продукты и очередь в несколько лет на установку телефона. Нет такого права – не быть бедным, как нет и права на равенство в доходах. Когда людей с лучшими намерениями вытаскивают из бедности, не всегда происходит ожидаемый эффект. Социализм, – замечает религиозный философ Майкл Новак, и его североамериканская мутация, социальная демократия, ослабили мораль бедняков. «Когда намного больше людей были бедны и бедность была намного более ощутима, чем сегодня, (с 1830 до 1950 гг.) . уровень незаконорожденности был очень

низок, от 4% до 6% и оставался таким 150 лет. Потребление алкоголя составляло половину сегодняшнего, и две трети детей посещали воскресную школу. Люди были более вежливы, и мораль была лучше». С начала «борьбы с бедностью», в середине 1960-х гг., в разы выросли преступность, процент детей, рожденных вне брака и другие проблемы. Зависимость бедняков от государственной поддержки больше вредит, нежели помогает, считает автор, так как не требует от них прилагать усилия в преодолении этой зависимости [11].

Одним из столпов современной концепции социальной справедливости является Джон Роулс (John Rawls). Он создатель фундаментального труда *Justice as Fairness (Правосудие как справедливость)*. [https:// plato. stanford. edu/ entries/rawls/](https://plato.stanford.edu/entries/rawls/). Автор выделяет два принципа. Согласно первому принципу, все граждане имеют права на базовые свободы (определенные в конституции – добавлю я от себя). Во-первых, все должности и работы должны предоставляться на равных, то есть соблюдаться равенство возможностей. Во-вторых, преимущество следует отдавать самым нуждающимся членам общества, то есть тем, у кого были самые низкие стартовые возможности в жизни [12].

Звучит необыкновенно благородно. Но если мы начнем применять этот принцип на деле, то что произойдет? Еще один гарвардский профессор, Роберт Нозик, подверг критике работу коллеги в своей книге «Анархия, государство и утопия» [13]. Р. Нозик справедливо заметил, что такой принцип был применен в социалистических странах и не только был объективно несправедлив, но экономически дико неэффективен.

Другой известный автор, А. Хайек [14], критиковал теорию Роулса как ошибочную, а самую концепцию социальной справедливости как социально иллюзорную. «В тот момент, когда общественный институт начинает перераспределять общественное добро, он становится несправедлив. Чем более общественные институты посвящают себя решению проблемы неравенства, тем больше неравенства это вызывает. Так будет продолжаться до тех пор, пока правительство буквально будет контролировать каждое обстоятельство, которое может повлиять на благоденствие любой личности. Никто не может зависеть ни от кого, кроме самого себя, чтобы обеспечить себе максимальную эконо-

мическую выгоду. Уступить соблазнам распределительной справедливости означает усилить государство, навлечь на себя коллективизм, социализм и, в конце концов, тиранию» [15].

Как говорил У. Черчилль, «главный недостаток капитализма – неравное распределение благ; главное преимущество социализма – равное распределение лишений» [16]. Для преодоления остатков прежнего неравенства, связанного с расовым и колониальным наследием, нужны не популистские решения, а нюансированный и деликатный подход. В правовых государствах, где господствует принцип меритократии, проблемы решаются в процессе открытого дискурса, а не с помощью нагнетания общественного психоза и вмешательства государственных структур, внедряющих какую-либо разрядку или идеологию. Поступить иначе означает подвергнуть опасности западную цивилизацию с ее толерантностью, свободой слова и другими достижениями, наработанными веками, хотя в глазах многих сторонников новоявленного «социализма идентичности» это наследие и не представляет большой ценности. Борьба за равенство и социальную справедливость не только иллюзорна, но и мешает обществу нормально функционировать. История показывает, что она поднимает со дна худший человеческий элемент, жадный до власти и нетерпимый, и тогда толерантному либеральному западному обществу придет конец. Похоже, что уже пришел.

Литература:

1. Schwartz, Ellen. Should we be more like Scandinavia? Econlife, Feb. 25, 2020. <https://econlife.com/2020/02/scandinavian-taxes/>
2. D'Sousa, Dinesh. United States of Socialism. Who Is Behind It. Why It Is Evil. How To Stop It. New York: St. Martin's Publishing Group, 2020.
3. Джилас, Милован в книге «Новый класс». Нью-Йорк: Фредерик А. Прегер, 1961.
4. Восленский М. С. Номенклатура. Господствующий класс Советского Союза. Москва, Берлин: Директ-медиа, 2019 г.
5. Ackerman, Spenser. "Over \$8B of the money you spent rebuilding Iraq Was Wasted Outright". March 6, 2013. <https://www.wired.com/2013/03/iraq-waste/>
6. Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в тридцати томах,

Наука, Ленинградское отделение, 1973, т. 6, «Преступление и наказание», с. 219.

7. “Strategic Planning at Winston-Salem State University: Working Toward Equity”. <https://www.wssu.edu/strategic-plan/documents/a-summary-of-equity-vs-equality.pdf>
8. Jorgensen, Jillian. “Princial of Styvesant High School Stepping Down”. Spectrum news. NY1, July 1, 2020. <https://www.ny1.com/nyc/all-boroughs/news/2020/07/01/principal-of-stuyvesant-high-school-stepping-down>
9. Mazelis, Fred. “New York Times calls for de facto racial quotas in classical music”. 5 August, 2020. World Socialist Web Site. <https://www.wsws.org/en/articles/2020/08/05/nytc-a05.html>
10. Chandhoke, Neera. “Why People Should not be Poor?” Economic and Political Weekly. April 7, 2012, v. 47, p. 49.
11. Novak, Michael. “Capitalism is good for the soul”, Alberta Report/newsmagazine, 11/14/94, v. 2, issue 48, p. 31.
12. Rawls, John. Justice as Fairness: A restatement. Cambridge, MA: Harvard University, 2001, pp. 42-43.
13. Nozick, Robert. Anarchy, State, and Utopia, New York: Basic Books, Inc. 1974.
14. Hayek, Friedrich August. Law, Legislation and Liberty. v. 2. The Mirage of Social Justice. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
15. Rotman, Noah. “The Attack on Luck. How Social-justice theory aims to control everything, including that which cannot be controlled”. Commentary, February, 2019, p. 21.
16. Черчилль, Уинстон - <https://stuki-druki.com/Aforizmi-Churchill.php?page=2>

References:

1. Schwartz, Ellen. Should we be more like Scandinavia? Econlife, Feb. 25, 2020. <https://econlife.com/2020/02/scandinavian-taxes/>
2. D’Sousa, Dinesh. United States of Socialism. Who Is Behind It. Why It Is Evil. How To Stop It. New York: St. Martin’s Publishing Group, 2020.
3. Djilas, Milovan in the book «Noviy klass». New-York: Frederik A.

- Preqar, 1961.
4. Voslenskiy M. S. Nomenklatura. Gospodstvuiushchiy klass Sovetskogo Soyuza, Berlin: Direkt-media, 2019.
 5. Ackerman, Spenser. "Over \$8B of the money you spent rebuilding Iraq were Wasted Outright". March 6, 2013. <https://www.wired.com/2013/03/iraq-waste/>
 6. Dostoyevskiy F. M. Polnoie sobranie sochineniy v tridsati tomah, Nauka, Leningradskoe otdelenie, 1973, t. 6, «Prestuplenie I nakazanie», c. 219.
 7. "Strategic Planning at Winston-Salem State University: Working Toward Equity". <https://www.wssu.edu/strategic-plan/documents/a-summary-of-equity-vs-equality.pdf>
 8. Jorgensen, Jillian. "Princial of Styvesant High School Stepping Down". Spectrum news. NY1, July 1, 2020. <https://www.ny1.com/nyc/all-boroughs/news/2020/07/01/principal-of-stuyvesant-high-school-stepping-down>
 9. Mazelis, Fred. "New York Times calls for de facto racial quotas in classical music". 5 August, 2020. World Socialist Web Site. <https://www.wsws.org/en/articles/2020/08/05/nytc-a05.html>
 10. Chandhoke, Neera. "Why People Should not be Poor?" Economic and Political Weekly. April 7, 2012, v. 47, p.49.
 11. Novak, Michael. "Capitalism is good for the soul", Alberta Report/newsmagazine, 11/14/94, v. 2, issue 48, p. 31.
 12. Rawls, John. Justice as Fairness: A restatement. Cambridge, MA: Harvard University, 2001, pp. 42-43.
 13. Nozick, Robert. Anarchy, State, and Utopia, New York: Basic Books, Inc. 1974.
 14. Hayek, Friedrich August. Law, Legislation and Liberty. v. 2. The Mirage of Social Justice. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
 15. Rotman, Noah. "The Attack on Luck. How Social-justice theory aims to control everything, including that which cannot be controlled". Commentary, February, 2019, p. 21.
 16. Churchill, Winston - <https://stuki-druki.com/Aforizmi-Churchill.php?page=2>

Фарида Джамшид гызы Багирова

н.с. ИФС НАНА

Азербайджан, г. Баку, Ясамал, А.Абасов 186

Tel.:+99450 5050310

E-mail: freedabagira@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7651-7418>

ПРОБЛЕМА НРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ГЕНДЕРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Резюме

Цель статьи - проанализировать, как ценности проявляются в обычаях, нравственности, общественном мнении и в сознании людей, особенно на интуитивно-эмоциональном уровне, так как именно ценности придают смысл всей жизнедеятельности человека, образуя основу его отношения к окружающей среде и к самому себе. Благодаря ценностям у людей вырабатывается определенная жизненная установка. Сегодня новые ценности все чаще вклиниваются в нашу реальность, снимая или же смягчая ряд ограничений, существующих в традиционном институте брака и семьи.

Задачи статьи: исследовать и обосновать как современному культурному человеку достичь наибольшей удовлетворенности жизнью ныне и выявить, что же он ценит в жизни больше всего, что является для него наивысшим благом.

Методология и методы современных гендерных исследований позволяют рассмотреть аспекты гендерных отношений субъектов в социокультурной сфере, затрагивая процессы формирования системы ценностей в течение всей их жизни.

Степень разработанности проблемы. Ценностная проблематика всегда была актуальной для социологов, психологов и философов, поскольку именно по ценностным ориентациям и установкам исследователь мог иметь представ-

ление о конкретно-историческом состоянии функционирования общества, о его дальнейшем развитии. Социологические представления о ценностях впервые освещались в работах таких социологов, как М. Вебер, В. Дильтей, Э. Дюркгейм, Г. Спенсер, Ф. Знанецкий, Т. Парсонс, М. Рокич, П. А. Сорокин, У. Томас и др. Следует особо подчеркнуть роль теорий П. А. Сорокина и Т. Парсонса, которые во многом определили дальнейшие способы интерпретации ценностей, начиная с эмпирической социологии XX века по настоящее время. Это теория «флуктуации ценностей» П. Сорокина и теория «нормативного функционализма» Т. Парсонса. В соответствии с подходом Сорокина, понятия «смысл», «ценность» и «норма» являются взаимозаменяемыми и «обозначают общий класс наделенных смыслом явлений, которые накладываются на биофизические свойства личностей [Сорокин П. А., М. 1992, с.543]. Лишь те ценности, по мнению Сорокина, которые в большей степени разделяются людьми, находят воплощение в социальных институтах. Важно отметить, что эта картина меняется в процессе развития общества, поскольку существует так называемая «флуктуация» интегрированных систем ценностей. Исходя из логики Т. Парсонса, благодаря тому, что ценности всегда разделяются большинством людей, они не могут не быть общими по определению. Ценностью называется «элемент разделяемой общей символической системы, которая служит стандартом для выбора среди возможных вариантов поведения в той или иной ситуации» [Парсонс Т. М. 1997, с.270]. В принципе, нам не нужно вообще заикливаться на том, какие ценности являются более распространенными, а какие – менее, поскольку они в той или иной степени уже воплощены в системе интегрированных социальных институтов. Также следует отметить работы таких исследователей, как Чарльз Уильям Моррис (1901-1979) – американский философ, автор книги «Основания теории знаков» и Клайд Клакхон (1905-1960) – американский социальный антрополог.

Научная новизна исследования заключается в том, что в работе описывается картина изменчивости значимых межличностных отношений на протяжении всех периодов жизни. Выявлены общие и специфические тенденции возрастной изменчивости межличностных отношений, а также гендерные различия в изученные периоды развития. Выявлены особенности структуры межличностных отношений в зависимости от возраста и разворачивающегося сегодня в мире глобального кризиса. Анализируется критический период перестройки межличностных отношений, приходящийся на зрелый возраст.

Выводы. Статья посвящена актуальной проблеме кардинальной переоценки ценностных систем, происходящей в обществе на межличностном уровне. Проблема ценностей сегодня изучается многими гуманитарными науками. Возникнув и формируясь в процессе жизнедеятельности людей, ценности аккумулируются в сознании индивидов, отражаются на поведении полов, определяя своеобразие той или иной культуры. Следовательно, изучение проблем переоценки ценностей в контексте гендерных отношений представляется особенно актуальным. Современный процесс общественного развития характеризуется глубокими и качественными трансформациями в социальной структуре общества, а также в структуре ценностных ориентаций личности. Новое мировоззрение все больше порождает представление о мире как о чем-то неустойчивом, неопределенном, которое находит свое отражение в ожиданиях и чаяниях людей, желающих кардинальных перемен к лучшему.

Ключевые слова: постиндустриальное общество, возникновение и особенности семейных ценностей, функции семьи, семейная жизнь, стабильность семьи, проблемы семьи, гендерные отношения, общество, трансформация семьи.

Fəridə Cəmşid qızı Bağirova

AMEA Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu, e.i.
Azərbaycan, Bakı Şəhəri, Yasamal, Ə. Abbasov 18B

Tel: +99450 5050310

E-mail: freedabagira@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7651-7418>

GENDER TƏDQIQATLARINDA MƏNƏVİ DƏYƏRLƏR PROBLEMI

Xülasə

Məqalənin məqsədi dəyərlərin adətlərdə, əxlaqda, ictimai fikirdə, insanların şüurunda, xüsusən, intuitiv-emosional səviyyədə necə təzahür etməsini təhlil etməkdir. Belə ki, məhz dəyərlər insanın həyat fəaliyyətinə, onun ətraf aləmə və öz-özünə münasibətinə mənə verir. İnsanlar dəyərlər vasitəsi ilə öz həyat amalını müəyyənləşdirir. Bu gün reallığa bəzi yeni dəyərlər daxil olaraq ənənəvi ailə və nigah institutunun bəzi qadağalarını aradan götürür.

Məqalənin əsas vəzifələrindən biri müasir mədəni insanı öz həyatından ən çox məmnun edəcək şərtləri tədqiq etmək və əsaslandırmaqdır.

Müasir gender tədqiqatlarının *metodologiyası və metodları* bütün həyat boyu dəyərlər sisteminin formalaşma proseslərinə toxunmaqla, sosiomədəni sferada subyektlərarası münasibətlərin gender aspektlərini araşdırmağa imkan verir.

Problemin işlənmə dərəcəsi. Dəyərlər mövzusu sosioloqlar, psixoloq və filosoflar üçün hər zaman aktual olmuşdur. Məhz dəyər yönəlməsi sayəsində tədqiqatçı cəmiyyətin fəaliyyətinin konkret-tarixi vəziyyəti, sonrakı inkişafı haqda təsəvvürə malik olur. Dəyərlərlə bağlı ilkin sosioloji təsəvvürlər sosiologiyanın klassikləri M.Veber, V.Diltey, E.Dürkheim, Q.Spenser və F.Znaneski, T.Parsons, M.Rokiç, P.A.Sorokin, U.Tomas kimi müasir sosioloqların əsərlərində meydana çıxır. P.A.Sorokin və

T.Parsonsun nəzəriyyələri XX əsr empirik sosiologiyasından günümüzə qədər dəyərlərin yozumuna əsas yön verənlərdir. Bunlar Sorokinin “dəyərlər fluktasiyası” və Parsonsun “normativ funksionalizm” nəzəriyyələridir. Sorokinin yanaşmasına uyğun olaraq, məna, dəyər, norma kimi terminlər bir-birini əvəz edə bilər, “onlar məzmunca şəxsiyyətin biofiziki xüsusiyyətlərinə əlavə olunur” [Сорокин, П. А. М. 1992. С.543]. Sorokinin fikrincə, insanların ən çox əhəmiyyət verdikləri dəyərlər sosial institutlarda qərarlaşır. Qeyd etmək vacibdir ki, cəmiyyətin inkişafı ilə bu mənzərə dəyişir, çünki dəyərlərin birləşmiş sisteminin “fluktasiya”-sı baş verir. T.Parsonsun məntiqindən çıxış etsək, əksinə, dəyərləri insanların əksəriyyəti bölüşsə də, onlar təyinatca ümumi olmaya bilməz. Çünki dəyər, ümumi simvolik sistemin paylaşdığı element kim bu və ya digər situasiyada mümkün davranış formaları arasında seçim standartı rolu oynayır [Парсонс, Т. М. 1997 с.270] . Beləliklə, hansı dəyərlərin daha yaygın və ya daha az bilinən olmasını tədqiq etməyin elə bir önəmi yoxdur. Çünki onlar inteqrə olunmuş sosial institutlar sistemində artıq öz ifadəsini tapmışlar. Amerikan filosof Çarlz Uilyam Morris (1901-1979) və “İşarələr nəzəriyyəsinin əsasları” kitabının müəllifi, amerikan sosial antropoloqu Klayd Klakxonun (1905-1960) əsərlərini də xüsusi qeyd etmək lazımdır.

İşin elmi yeniliyionunla bağlıdır ki, tədqiqatda şəxsiyyətlərarası münasibətlərin dəyişən mənzərəsi bütün həyat dövrlərində təsvir olunur. Şəxsiyyətlərarası münasibətlərdə yaş göstəricisinə görə özünü göstərən xüsusi və ümumi tendensiyalar, eləcə də gender fərqləri üzə çıxarılır, qlobal böhran şəraitində bu münasibətlər strukturunda baş verən dəyişmələr təhlil olunur. Yetkin dövrdə şəxsiyyətlərarası münasibətlərin yenidən qurulması məsələsi ayrıca araşdırılır.

Nəticə. Məqalə dəyərlər sisteminin təzədən qiymətləndirilməsi kimi aktual problemə həsr olunub. Dəyərlər sosial həyatda meydana çıxaraq insanların şüurunda toplanır, cinslərin davranışında özünü göstərir və mədəniyyətin özünəməxsusluğunu müəyyənləşdirir. Uyğun olaraq, gender

münasibətləri kontekstində dəyərlərin öyrənilməsi xüsusən aktualdır. Müasir ictimai inkişaf prosesi cəmiyyətin sosial strukturunda dərin və keyfiyyətli transformasiyalarla səciyyələnir.

Açar sözlər: postindustrial cəmiyyət, ailə dəyərləri, ailə dəyərlərinin yaranması, ailə, ailə funksiyaları, ailə həyatı, ailənin sabitliyi, ailə problemləri, cəmiyyət, ailənin transformasiyası.

UOT - 101.1

Farida Bagirova

Research associate of the IPhS NASA
Azerbaijan, Baku, Yasamal, A. Abbasov 18b,

Tel: +99450 5050310

E-mail: freedabagira@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7651-7418>

THE PROBLEM OF VALUES IN GENDER STUDIES

Abstract

The purpose of the article is to analyze how values manifest themselves in customs, morality, public opinion, and in people's minds, especially on an intuitive and emotional level, since it is values that give meaning to all life activities of a person, forming the basis of his or her attitude towards the environment and himself or herself. Through values, people develop a certain attitude to life. Today, new values are increasingly embedded in our reality, removing several of limitations that exist in the traditional institution of marriage and family.

The objectives of the study are to investigate and substantiate, how a modern cultural person can achieve the greatest satisfaction with life today and to identify what he values most in life, what is the highest for him.

Methodology and methods of modern gender studies allow us to consider aspects of gender relations of subjects in sociocultural

sphere, touching upon processes of value system formation throughout their life.

Degree of development of the problem. The problem of values has always been topical for sociologists and psychologists, and philosophers, because it is by values orientations and attitudes that a researcher could have an idea of the concrete historical state of functioning of society, of its further development. Sociological ideas about values first appeared in the works of such sociologists of the classics as M. Weber, W. Diltey, E. Durkheim, G. Spencer, and modern sociologists such as F. Znanetsky, T. Parsons, M. Rokich, P. A. Sorokin, W. Thomas. Noteworthy is the role of theories of P.A. Sorokin and T. Parsons, which to a large extent determined further ways of interpreting values in empirical sociology of the 20th century and to the present day. These are P. Sorokin's theories of "value fluctuations" and T. Parsons's theories of "normative functionalism". Parsons's "normative functionalism". According to Sorokin's approach, the terms "meaning", "value" and "norm" are interchangeable and "denote a common class of phenomena endowed with meaning that are superimposed on biophysical properties of individuals" [Sorokin, P.A. M. 1992.S. 543]. Only those values, according to Sorokin, that are more shared by people are embodied in social institutions. It is important to note that this picture is changing in the process of social development because there is a so-called "fluctuation" of integrated value systems. Based on the logic of T. Parsons's logic, on the contrary, values are always shared by the majority of people; they simply cannot but be common by definition, because value is called "an element of a shared common symbolic system that serves as a standard for choosing among possible behavioral options in a given situation" [Parsons. M. 1997.S. 270]. Thus, we do not need to study at all which values are more widespread and which are less, because they are already embodied in the system of integrated social institutions. Also known are the works of such researchers as Charles William Morris (1901-1979), an American philosopher, author of *The Fundamen-*

tals of Sign Language Theory, and Clyde Clakhon (1905-1960), an American social anthropologist.

Scientific novelty of the research is that the work describes a picture of the variability of significant interpersonal relationships throughout all periods of life. General and specific trends in the age variability of interpersonal relationships, as well as gender differences in the studied periods of development are revealed. Features of structure of interpersonal relations depending on age and crisis occurring today in the world are revealed. The critical period of the restructuring of interpersonal relations which falls on a mature age is analyzed.

Conclusions

The article is devoted to one of the urgent problems of cardinal revaluation of value systems that take place in society at the interpersonal level. The problem of values is now studied by many humanities. Having emerged in the process of social existence, values are accumulated in the minds of individuals, affect the behavior of the sexes, determining the originality of any culture. Therefore, studying the aspect of revaluation of values in the context of gender relations seems particularly relevant. The modern process of social development is characterized by deep and qualitative transformations in the social structure of society, as well as in the structure of individual value orientations. The new worldview more and more gives rise to the idea of the world as something unstable, uncertain, which is reflected in the expectations of people who want fundamental changes.

Keywords: post-industrial society, family values, emergence of family values, family, family functions, family life, family stability, family problems, society, family transformation.

Введение (постановка проблемы). Сегодня меняется содержание базовых ценностных ориентаций социума, напрямую связанных с изменениями в социально - экономической сфере. Нарастающая нестабильность, неопределенность и многозначность процессов развивающихся в обществе становятся условием ее жизнеспособности, что

можно увидеть и на уровне личности. В нынешнем мире люди утрачивают привычные ориентиры, возникает потребность в соотношении различных ценностей. Необходимым условием сегодняшнего прогресса является осознание человеком своего культурного и социального развития, так как именно посредством идеалов той или иной культуры формируются ценности, убеждения, принципы гуманизма. Известно что, у каждой личности имеется свое видение жизненной перспективы, складывающееся из реальных перемен в его жизни, вследствие чего происходит переосмысление, переоценка истинных ценностей. В течении всей нашей жизни, осваивая многие социальные роли (матери, отца, профессионала и т.д.), мы по новому начинаем смотреть на мир осознавая, что от нас зависит благополучие нашего окружения, семьи, будущее детей и.т.д Сегодня весь мир болезненно переживает кризис жизни - время перемен, тяжелое переходное состояние, которое наполнено отсутствием чувства гармонии. Нынче люди встают перед серьезным выбором возможностей, начинают задумываться не только о том, чего они хотят от жизни, но и еще о том, что жизнь требует от них.

Изучая процесс переоценки ценностей личности нам необходимо выявить в первую очередь, надо ли сопротивляться всему новому, что врывается в нашу жизнь и отказаться от устоявшихся стереотипов мышления привычных для нас, как пройти этот жизненный период без разрушительных последствий. Сегодня новые ценности все чаще вклиниваются в нашу реальность, снимая ряд ограничений существующих в традиционном институте брака и семьи. Современному культурному человеку, чтобы достичь наибольшей удовлетворенности жизнью ныне необходимо проанализировать и признать, что же он ценит в жизни больше всего, что является для него наивысшими ценностями. Цивилизованный человек, прожив "половину жизни" приходит к осмыслению и переоценке ценностей жизни, пытаясь понять, какие из них имеют большое значение для его действительности. Переоценка ценностей это долгий и болезненный процесс затрагивающие такие основные сферы жизни как: личную, семейную и профессиональную и.т.д За последнее время в обществе значительно вырос интерес к жизненным ценностям личностей и к

различиям ценностных установок между мужчинами и женщинами. Изучение отличий мужчин и женщин имеет непосредственное отношение ко всему обществу в целом, а вопросы касающиеся, психологических различий полов тесно связаны с процессом переоценки человеческих ценностей.

В научной литературе существуют разные определения понятия «ценности». Ценность определяется как предмет любого интереса, предпочтения и оценки. Ценность может иметь разное содержание, зависящее от содержания потребностей человека. В связи с этим выделяются ценности социальные, нравственные, интеллектуальные, эстетические и т. д. Ценностные ориентации – это отражение в сознании человека ценностей, признаваемых им в качестве стратегических жизненных целей и общих мировоззренческих ориентиров [Шевченко Я. Ю. М. 2013. № 07]. Понятие ценностные ориентации было введено в социальной психологии как аналог философского понятия ценностей, однако четкое разграничение между этими понятиями до сих пор отсутствует.

Современные теоретики утверждают, что различия жизненных ценностей мужчин и женщин обусловлены существующими в обществе гендерными стереотипами. К представителям каждого пола общество предъявляет особый набор стереотипов и ожиданий, которые именуется в литературе как гендерные стереотипы. Традиционно под словом «стереотип» понимают некую схему (клише), на основе которой происходит восприятие и оценка информации. Эта схема выполняет функцию обобщения некоего явления или события, с ее помощью человек действует автоматически, практически не задумываясь. Гендерный стереотип – это один из видов стереотипов, основанный на принятых в обществе представлениях о феминном (женственности) и маскулинном (мужественности) [Агеев В.С. М.1997.- №2. С. 152-154]. Веками у людей складывались стереотипные представления об образе мужчины и женщины, которые до сих пор распространяются на всех представителей того или иного пола, независимо от их индивидуальных особенностей и возраста. Изучению гендерных стереотипов было посвящено множество зарубежных исследований. Поначалу они были направлены на то, чтобы изучить само явление приобретения стерео-

типов, а затем и формы их проявления. Первые исследования гендерных стереотипов были связаны с попытками выявить типичные различия, относящиеся к представлениям женщин и мужчин друг о друге. Опираясь на эти исследования, в 1957 году Дж. Макки и А. Шеррифф выделили типичный мужской образ и типичный женский предположив, что именно под влиянием гендерных стереотипов формируются ценностные ориентации полов.

Проблема гендера представлена в работах Дж. Макки, А. Шеррифф Э. Берна, Агеева В.С., Мудрик А.А., Хвостова А.А., Радиной Н.К., Виноградовой Т.В. и мн. др. Термин гендер появился сравнительно недавно (1975 году), тем не менее, в науке и ранее существовали разработки данной идеи. Иными словами, понятие «гендер», включает в себя половые различия, акцентирует внимание на широком круге проявлений, свойственных мужчинам и женщинам, конструируется обществом как социальная и поведенческая модель субъектов. [Шевченко Я. Ю. М. 2013. № 07.с.3].

Как нам известно, между людьми присутствует разделение социальных ролей, форм деятельности, различия в поведении и психологических характеристиках. В силу присутствия данных разделений в социуме установились определенные представления о "типично мужском" или "типично женском". В зависимости от той или иной культуры то, что в одном обществе считается мужским, в другом может определяться как женское. Отмечая разнообразие социальных и биологических характеристик женщин и мужчин, сегодня исследователи делают вывод о том, что биологический пол не может быть объяснением различий их социальных ролей. Не биологический пол, а социокультурные нормы определяют, в конечном счете, психологические качества, модели поведения, виды деятельности женщин и мужчин. Таким образом, принадлежность к тому или иному полу обязывает нас выполнять те или иные предписанные нам гендерные роли. Таким образом, возникает понятие гендер, означающее совокупность социальных и культурных норм, которые общество предписывает выполнять людям в зависимости от их биологического пола [Агеев В.С. 1997. М. С. 153-157.]. Ученые мира все больше задаются вопросом, как люди понимают жизненные ценности, не приписываются ли обществом

идеальные представления о ценностях. Отметим что, существует множество форм существования ценностей, например, одной из распространенных является общественный идеал – выработанное общественным сознанием. Еще с детского возраста в кругу семьи и в процессе игр у детей формируются ценностные представления. Уже в юном возрасте каждая личность определяет свой индивидуальный путь, выбирая тот набор ценностей, который для него значим. Этот выбор зависит в первую очередь, от намеченных целей в жизни, от потребностей и интересов. Он сам решает, что для него имеет большое значение в жизни, а что не играет никакой роли.

Основным вектором по достижению гендерного равенства является постоянное развитие и совершенствование каждой личности, каждого индивидуума по отдельности. Сегодня гендер - одна из важных категорий социальной жизни человека, необходимая для профессионального самоопределения и осмысление человеком своих жизненных позиций, идеалов и путей их достижения. Препятствием на пути раскрытия личностного потенциала и самосовершенствования могут стать различные внутренние и внешние факторы в определенные периоды жизни. Например, возрастной период от 30 - 50 лет в психологии называют «кризисом среднего возраста», когда происходит переоценка ценностей и критический пересмотр своего «Я», когда представления о жизни, сложившиеся у личности за этот период, перестают его удовлетворять. Психологи уверены, что этот рубеж знаменуется поиском смысла жизни, что свидетельствует о том, что начинается переход от молодости к зрелости, это тот период, когда анализируя свой жизненный путь, свои достижения люди начинают подсчет своих жизненных итогов. Именно этот сложный процесс дает толчок к переосмыслению и переоценке собственных ценностей, к пересмотру своих личностных возможностей.

Кризис середины жизни – это поиск, прежде всего, духовных опор. Этот период называют одним из самых тяжелых, т.к. происходит глубинная перестройка не только внешней, но и внутренней жизни человека, человек ищет не просто смысл жизни, нет, он ищет, в чем ценность жизни вообще. Это тот возраст когда человек более трезво смотрит на свои реальные возможности, старается укрепить

взаимоотношения с близкими, реализовать свой творческий потенциал, таким образом, ему предстоит переоценить все, чего он достиг и достигнет в жизни. На этом этапе человек перемещает взгляд во внутрь себя и поддержание отношений между членами семьи – важная потребность людей среднего возраста. Человек меньше значения придает внешним ценностям, он больше начинает думать о внутренней жизни, начинает ценить искренние человеческие отношения, мечтает оставить заметный след в жизни после себя. Человек как бы пытается пережить все свои ценные моменты своей жизни еще раз, чтобы вынести уроки опыта жизни, усвоить некую мудрость бытия, а материальные ценности, приобретаемые в течении жизни, представляются маловажными для него отныне. Вопреки тому, что перенятые ценности не подвергаются сомнению, настает тот момент, когда человек приходит к пониманию того, что они освоил все не так глубоко, как того требует зрелость. Опираясь на вышеописанное мы можем утверждать, что наши ценности постепенно меняются с возрастом и переосмысляются, а самые кардинальные изменения в системы ценностей происходят в периоды кризисов возрастного развития [В.В. Солодников, И.В. Солодникова. М. с. 178-202.].

С каждым днем все больше социологов, психологов, философов предупреждают, что человечество переживает сегодня "великую депрессию", так как, происходит перекос в ценностях личностей, жизнь людей нацелена на удовлетворение собственных нужд и сиюминутных потребностей. В последнее время все больше возрастает интерес к исследованию ценностных ориентаций молодежи, так как именно от ценностных ориентаций молодого поколения, будет зависеть, какое общество получится в целом, и каких ценностей будет придерживаться новое поколение. Следовательно, интересным представляется, как молодое поколение умеет отличать реальные ценности от идеалов, что для них является приоритетным, а что утратило свое значение. Важно отметить, среди современной молодежи все чаще встречаются те, которые занимают активную жизненную позицию, придавая забвению традиции, стараясь подстроить систему ценностей под себя, для достижения своих

целей. Главными ценностями для них это активная насыщенная жизнь, свобода и независимость в суждениях, интересная работа, материальное обеспечение. Этот возраст полон противоречивостью чувств и нелогичного поведения так же как и в подростковом периоде. Современная молодежь воспринимает ответственность как некие оковы, протестует против разумности и умеренности. Все чаще приходится сталкиваться с такими заявлениями среди юношей и девушек, что брак как социальный институт устарел, все больше появляются семьи с нетрадиционной структурой, в результате возникает размытость понятия "современная семья" [Порохнюк Е.В. М. С. 160–163.].

Во многих западных семьях в последние года, заметна тенденция женского начала, которое проявляется, например, в принятии женщиной всех основных решений, касающихся семьи. Вследствие всех этих процессов в личностном становлении подрастающего поколения происходят определенные искажения представлений об отношениях супругов, об успешном функционировании семьи. Бессмысленно говорить о сохранении и укреплении института семьи, в том или ином обществе, без обучения молодежи гармонично создавать взаимоотношения в будущем браке, осознавать особенности и специфику межличностных отношений в рамках семьи. Сохранение ценностей семьи, необходимо требует создания мощного семейного каркаса для перехода к новому обществу, который базируется на прочном семейном механизме. Раскрывая механизмы семейных ценностей, следовало бы разделить их по элементам на следующие группы: ценность брака; ценность супружества; ценность родительства; ценность равноправия супругов; ценность половых ролей в семье; ценность воспитания и социализации детей в семье.

На данном этапе развития общества, когда жизнь чрезвычайно сложна и хаотична, важно созерцать и понять ценности, которые во многом определяют повседневные представления молодого поколения о настоящем и будущем. Сегодня социологи заявляют об усиливающейся тенденции (в России и Европе), вступления в брачный союз юношей и девушек из одиноких и из неполных семей. Такие

авторы как Ричардсон Р.У., утверждают, что единственные дети - наиболее трудный вариант для супружеской совместимости и успешного построения брачных отношений. В то же время в материнских и неполных семьях очень сильны «матрилинейные связи», существует сильная привязанность одиноких матерей к своим детям (особенно единственным). Брак двух молодых людей из так их семей оказывается очень непрочным: во вновь образовавшуюся семью как бы стремятся войти и прародители (одинокие матери). Таким образом, приходится признать, что многие особенности и тенденции развития современной семьи являются деструктивными [Ричардсон Р.У. М. с.1994. - 136].

В наши дни большинство людей зрелого возраста переживая кризис ценностей по той или иной причине приходят к выводу, что все самое лучшее уже было когда-то. Не редко обзаведясь семьей они не желают оставлять прежние привычки, ожесточенно борются за право их существования. Следовательно "невосприятие нового" влечет за собой изоляцию от людей, потерю смысла жизни и своей деятельности, что сопряжено с нарастанием депрессии и застоем в жизни. На этом этапе потребности в самоактуализации перестают быть значимыми, выступая как второстепенные. Многие представители нашего общества сегодня ориентируются на образы и идеалы, которые создаются средствами массовой информации. По мнению испанского философа и культуролога Х. Ортеги-Гассета, Запад переживает тяжелый кризис, который может постигнуть общество и культуру. Люди с нарастающей силой ищут смысл жизни в самореализации, превращаясь в массу. Масса, с точки зрения Ортеги, – это множество людей без особых достоинств, это средний заурядный человек. Человек массы, рассуждает философ, – это тот, кто чувствует себя «точь-в-точь» как остальные и притом нисколько этим не огорчен, а наоборот, он счастлив чувствовать себя таким же, как все. Человеку массы не дано проектировать и планировать, он всегда плывет по течению, поэтому он ничего не создает, как бы ни были велики его возможности и власть. Ортега-и-Гассет заявляет, человек массы доволен собой таким, как он есть. Замкнутость души лишает человека массы возможности познать свое несовершенство.

Впрочем, человек массы совсем неглуп - у него есть самые определенные идеи обо всем, что в мире происходит и может произойти, он самоуверен и бесстрашен. По мнению философа принципы, на которых покоится наша цивилизация, просто не существуют для современного человека. Основные культурные ценности его не интересуют, он с ними не соглашается, он не намерен их защищать. Главное для современного человека, чтобы он мог себя чувствовать совершенно свободным от всякого подчинения правилам, нормам, ценностям, авторитетам [Зыкова А.Б. М., Наука, 1978, с.160].

Уже сегодня многие философы бьют тревогу, - насколько человек окажется способным управлять ходом всей нашей цивилизации, какова ее судьба если она попадет в не те руки. Через глобальные компьютерные сети, телевидение, интернет люди воссоздают единство мышления, расширяют пространство и горизонты знания, имеют реальные возможности для выхода из системы ограничений и запретов традиционной культуры. Например, в большинстве семьях дети часто лишаются родительского контроля, очень рано осознают свои права, их поведение не всегда соответствует общепринятым нормам и правилам.

Отметим что, гендерное мировоззрение имеет большое значение для сохранения и защиты общественных основ существования, благодаря которому возникает ценностная модель жизни человека. Такие центральные ценности жизни как любовь к детям, гармоническая семья, опора в родителях становятся базовой основой культурной жизни людей. В данной "модели жизни" органически соединяются биологические, социальные, культурные явления человеческого бытия. На протяжении всей человеческой истории именно гендерные ценности цементируют общественное развитие и могут служить основой общекультурного развития цивилизации всего человечества [Берн Ш. М. 2004. с.320]. По мнению классиков социологов ценности и убеждения формируются в условиях исторически выработанного мировоззрения людей, которое является существенным компонентом философского освоения мира. Гендерные представления играют важную роль в мышлениях людей, участвуют в формировании ценностного компонента мировоззрения. Через гендерные нормы и ценности челове-

ство выработало множество гендерных образцов, правила совместного существования.

Заключение

Колоссальные изменения, которые испытывает наша реальность – оказывает влияние на все сферы общественной жизни. В настоящее время изменения социокультурных условий резко усугубляют противоречия на межличностном уровне и в семейных отношениях, которые принято называть - «ценностный кризис семьи». Каждое общество заинтересовано в физическом и нравственном здоровье молодого поколения – с правильно ориентированными установками и ориентацией. Процесс успешной социализации высоконравственной личности предполагает долговременность межличностных отношений, направленных на реализацию социальных и духовных ценностей. Сегодня семья единственный институт, воспроизводящий с присущими им социальной, культурной и ценностными ориентациями. В последние десятилетия формируется такая молодая гуманитарная дисциплина - как философия гендерологии с присущей ей понятийным аппаратом. Можно смело утверждать что, с помощью философии гендерологии становится возможным выявлять цели и мотивы гендерной деятельности человека в социокультурной сфере. Важно отметить, что достижение гендерного прогресса невозможно без раскрытия гендерных аспектов мировоззрения. Освоение гендерологии помогает выявить проблемы общественной и индивидуальной жизни полов, разрабатывать стратегии развития и улучшения социально - культурной действительности полов.

Литература

1. Сорокин, П. А. / Человек. Цивилизация. Общество / П. А. Сорокин. – М.: Политиздат, 1992. С.543
2. Дюркгейм, Э. / Социология. Ее предмет, метод, предназначение / – М.: ТЕРРА, Книжный клуб, 2008. С.400
3. Парсонс, Т. Система современных обществ / Т. Парсонс. – М.: Аспект Пресс, 1997. С.270
4. Мороз В.А., Аверкина Т.О. / Социальные роли современной жен-

- щины в . представлении студентов / Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. – 2016. – № 11-4. – С. 726-731;
5. Агеев В.С. Психологические и социальные функции полоролевых стереотипов // Вопросы психологии 1997.- №2. С. 153-157.
 6. Шевченко Я. Ю. Гендерные особенности ценностных ориентаций студентов вуза // Концепт. М. 2013. № 07.
 7. Мудрик А. А. О полоролевом воспитании // Народное образование. 2007. М. №5. С. 175-181
 8. Ким Л. Гендерные стереотипы // Исследовательский проект «Влияние социальных факторов на понимание гендерных ролей». Программа «Центрально-азиатские инициативы исследований». Ташкент, 2002.
 9. Седова Н. В. Решение воспитательных задач в педагогической теории и практике // Вестник ТОГИРРО. 2012. № S1. с. 186–188.
 10. Порохнюк Е. В. Семейные ценности и типы семейного поведения современной российской семьи // Власть. 2014. Т. 22, № 2. С. 160–163
 11. В.В. Солodников, И.В. Солodникова «кризис среднего возраста»: теоретическая интерпретация /Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2009. № 4(92), с. 178-202.
 12. Ричардсон Р.У. Силы семейных уз.// Изд. «Акцидент», с.1994. - 136
 13. Зыкова А. Б. / Учение о человеке в философии Х. Ортеги-и-Гассета /: Критический очерк. М., Наука, 1978, с.160
 14. Хвостов А. А. Гендерные особенности организационного поведения // Вопросы психологии, 2004. №3. с. 29-36.
 15. Берн Ш. М. Гендерная психология. Прайм-ЕВРОЗНАК, 2004. с.320

References

1. Sorokin. P. A. / Chelovek. Tsivilizatsiya. Obshchestvo / P. A. Sorokin. – M.: Politizdat. 1992. S.543
2. Dyurkgeym. E. / Sotsiologiya. Ee predmet. metod. prednaznachenije / – M.: TERRA. Knizhnyy klub. 2008. S.400
3. Parsons. T. Sistema sovremennykh obshchestv / T. Parsons. – M.: Aspekt Press. 1997. S.270
4. Moroz V.A Averkina T.O. / Sotsialnyye roli sovremennoy zhenshchiny v . predstavlenii studentov / Mezhdunarodnyy zhurnal prikladnykh i fundamentalnykh issledovaniy. – 2016. – № 11-4. – S. 726-731;
5. Ageyev V.S. Psikhologicheskiye i sotsialnyye funktsii polorolevykh stereotipov // Voprosy psikhologii 1997.- №2. S. 153-157.
6. Shevchenko Ya. Yu. Gendernyye osobennosti tsennostnykh orientatsiy studentov vuza // Kontsept. M. 2013. № 07.
7. Mudrik A. A. O polorolevom vospitanii // Narodnoye obrazovaniye. 2007. M. №5. S. 175-181.
8. Kim L. Gendernyye stereotipy // Issledovatel'skiy proyekt «Vliyaniye sotsialnykh faktorov na ponimaniye gendernykh roley». Programma «Tsentralno-aziatskiye initsiativy issledovaniy». Tashkent. 2002.
9. Sedova N. V. Resheniye vospitatelnykh zadach v pedagogicheskoy teorii i praktike // Vestnik TOGIRRO. 2012. № S1. s. 186–188.
10. Porokhnyuk E. V. Semeynyye tsennosti i tipy semeynogo povedeniya sovremennoy rossiyskoy semi // Vlast. 2014. T. 22. № 2. C. 160–163
11. V.V. Solodnikov. I.V. Solodnikova «krisiz srednego vozrasta»: teoreticheskaya interpretatsiya /Monitoring obshchestvennogo mneniya: ekonomicheskiye i sotsialnyye peremeny. 2009. № 4(92). s. 178-202.
12. Richardson R.U. Sily semeynykh uz.// Izd. «Aktsident». c.1994. – 136\
13. Zykova A. B. / Ucheniye o cheloveke v filosofii X. Ortegi-i-Gasseta /: Kriticheskiiy ocherk. M Nauka. 1978. s.160
14. Khvostov A. A. Gendernyye osobennosti organizatsionnogo povedeniya // Voprosy psikhologii. 2004. №3. s. 29-36.
15. Bern Sh. M. Gendernaya psikhologiya. Praym-EVROZNAK. 2004. s.320.

QEYD

ДЛЯ ЗАМЕТОК

NOTES

ETIKA, ESTETIKA, AKSILOGIYA:

EPISTEMOLOJİ PROBLEMLƏR

ЭТИКА, ЭСТЕТИКА, АКЦИОЛОГИЯ:

ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

ETHICS, AESTHETICS, AXIOLOGY:

EPISTEMOLOGICAL PROBLEMS

Mətbəənin direktoru – Fuad HÜSEYNOV
Texniki redaktor – Azər RƏSULOĞ
Dizayner – Kəmalə FƏRHADOVA
– Məhiyəddin SEYİDOV
Kompüter yığımı – Təranə RƏHİMOVA
Cildçi – Gövhər NURULLAYEVA
Çapçı – Oqtay YUSİFOV

*Kitab “AFPoligrafAF” mətbəəsində hazır diapozitivlərdən
ofset üsulu ilə çap olunmuşdur.*

afpoligraf@mail.ru | Tel.: +994 (12) 510 96 74
afpoligraf@gmail.com | Mob.: +994 (50) 405 96 74

Yığılmağa verilmişdir: 29.09.2020
Çapa imzalanmışdır: 20.11.2020
Qarnitura: Times New Roman
Şerti çap vərəqi: 54
Formatı: 64x90 ¹/₁₆
Tiraj: 200