

მათ არა კაპიტალისტურ ურთიერთობათა არსებაში, არამედ სოციალურ ცვლილებათა ფრიად სწრაფ ტემპებში, რომელსაც ვერ ეწევა მორალური ცნობიერება და ამდენად ჩამორჩება.

უტოპიური იყო კრიზისიდან გამოსვლის იდეაც საწარმოო კორპორაციების შექმნის გზით, რომლებიც მოწოდებულნი იყვნენ განემტკიცებინათ საზოგადოების მორალური წესრიგი. ასევე შეიძლება მივუთითოთ თვითმკვლელობის ტიპოლოგიის აბსტრაქტულ, ფორმალისტურ ხასიათზე. ამ სოციალური მოვლენის არსება მახინჯდებოდა იმით, რომ ერთ ჯგუფში მოხვდნენ სხვადასხვაგვარი ქცევები, რომლებიც ასახავენ სხვადასხვა საზოგადოებრივ-ეკონომიკურ ფორმაციათა სოციალურ ნორმებს.

დაუთმო რა ძირითადი ყურადღება სოციალურ ფაქტორს, დიურკემი შემოისაზღვრა მხოლოდ მის ფსიქოლოგიურ ფაქტორებთან კავშირზე მითითებით. აზრი იმის შესახებ, რომ ინდივიდის გადაწყვეტილება გაშუალებულია კულტურული მოთხოვნილებებითა და ნორმებით, ადამიანური ცხოვრებისადმი ამა თუ იმ განწყობით, მისი ღირებულებებით, ასევე დამუშავებული კი არა, არამედ მხოლოდ გამოთქმულია დიურკემის მიერ.

დიურკემის მიმდევრების მიერ ამ ნაკლთა გაცნობიერებამ გამოიწვია მათ მიერ ზოგიერთი მისი დებულების გადასინჯვა. მისწრაფება სოციოლოგიურ თეორიაში თანმიმდევრულად და სრულად ჩართონ ფსიქოლოგიური ფაქტორები, რაც იქნა კიდევ გააკეთებული. მაგ. მორის ჰალბაკის მიერ მის შრომაში „თვითმკვლელობის მიზეზები“. გვიანი პერიოდის მთელმა რიგმა გამოკვლევებმა რეაბილიტაცია გაუკეთეს ფსიქოლოგიური ფაქტორების როლს, აჩვენეს რა სოციალურ ცვლადთა გავლენა იმ ფსიქოლოგიურ დეტერმინანტებზე, რომლებიც უშუალოდ განაპირობებენ ინდივიდუალურ გადაწყვეტილებებს.

მიუხედავად იმისა, რომ დიურკემის კონცეფცია საჭიროებდა ობიექტურ-სუბიექტური ფაქტორების თანაფარდობის დეტალურ ანალიზს, იგი მაინც იძლეოდა ბიძგს საერთო საკითხის – ინდივიდუალური ფსიქოლოგიის სოციალური განპირობებულობის – დასამუშავებლად.

დიურკემმა გზა მისცა რაოდენობრივ ანალიზს სოციოლოგიაში და დასახა გზები მისი კერძო მეთოდისა და ტექნიკის განვითარებისა, ისეთისა, როგორცაა მაგალითად, ურთიერთხემოქმედებაში მონაწილე ფაქტორების თანმიმდევრული ჩართვის მეთოდი, რომლის არსებაც მდგომარეობს მახასიათებელთა სიმრავლეს შორის ურთიერთმოქმედების კომპლექსის კვლევასა და ინტერპრეტაციაში. დიურკემს არ შეეძლო გამოეყენებინა დღევანდელი თვალსაზრისით მეცნიერული ანალიზის ელემენტარული ინსტრუმენტები: კორელაციის კოეფიციენტი, სტატისტიკური ურთიერთობის ცნება, ანალიტიკურ პროცედურათა ფორმალიზაცია და ა.შ. მიუხედავად ამისა, მისმა შრომამ მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა თვითმკვლელობისადმი სოციოლოგიური მიდგომის ჩამოყალიბებაში, ფსიქოლოგიური მიდგომის საპირისპიროდ, რომელიც პოპულარული იყო მის დროში და დღემდე უპირისპირდება სოციოლოგიურ მიდგომას. თუმცა მრავალი კერძო დასკვნები უარყოფილი იქნა ან დაზუსტებული, მაინც ამ შრომის ძირითადმა იდეამ შეინარჩუნა თავისი მნიშვნელობა დღემდე.

საზოგადოებაში თვითმკვლელობათა ზრდის მიზეზები ნამდვილად საჭიროა ვეძებოთ კრიზისულ სოციალურ სიტუაციებში. ამავე დროს აუცილებელია მხედველობაში გვქონდეს არა მხოლოდ საზოგადოებრივი დეზორგანიზაციის, მორალური გაუდაბნობა,

დაცარიელების მდგომარეობა და სოციალური კავშირების შესუსტება, არამედ პირველ რიგში ისეთი სოციალური პროცესები, რომლებსაც ბადებს კაპიტალიზმი, როგორცაა მშრომელი მასების უმუშევრობის, სიღარიბისა და ტანჯვის გზა.

მორალის ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური კონცეფცია

რამდენადაც საზოგადოებად დიურკემი თვლიდა ინდივიდთა მორალურ ერთიანობას, ამდენად მორალის ბუნების, წარმოშობისა და ფუნქციების განმარტებაში იგი მხარს უჭერდა „სოციოლოგიზმის“ კონცეპტუალურ სქემას. გამოყავს რა მორალის სოციალური პირობებიდან, სოციალური გარემოდან, სოციალური სტრუქტურებიდან, ოღონდ ამ ცნებების თავისუფალი სპეციფიკური გაგებით.

თავდაპირველად დიურკემი მორალს განიხილავდა, როგორც ყოფაქცევის ობიექტურ წესთა სისტემას, რომელთა განმასხვავებელი თვისება იყო მათი იძულებითობა, რომლისადმი დაუმორჩილებლობაც ინდივიდს არ შეეძლო. მორალის მთავარ ნიშნად დიურკემი თვლიდა მოვალეობას, რომლის აღსრულებაც ადამიანის მოქმედებას მორალურ მოქმედებად აქცევს. შემდეგში დიურკემმა ყურადღება მიაქცია მორალის ნებაყოფლობით ასპექტს, მის ისეთ თავისებურებებს, როგორცაა სასურველობა, მიმზიდველობა და ინდივიდის პირად დაინტერესებას მორალური ღირებულებებით – თავისი ბუნებით საზოგადოებრივი ღირებულებით, ობიექტური სათნოებებით.

მორალური ფენომენების როგორც გენეზისის, ისე ფუნქციონირების სოციოლოგიური ახსნის მცდელობისას, დიურკემმა ხელახლა გაიზიარა მორალურის სოციალური დეტერმინაციის წესები. „შრომის დანაწილებაში“ იგი ასაბუთებდა მორალურ შეხედულებათა ისტორიული განვითარების პრინციპს მორფოლოგიურ ან სტრუქტურულ ფაქტორებთან დამოკიდებულებაში. მოგვიანებით მან ხაზი გაუსვა სულიერი აღმავლობის „გამხნეების, აღფრთოვანების მომენტებს“, „ქმნადობისა და განახლების“ პერიოდების მნიშვნელობას, რომლებიც მესხიერებაში რჩებიან იდეების, იდეალებისა და ღირებულებების სახით. ეს უკანასკნელი კვლავ და კვლავ იწარმოებიან და ძლებენ დღესასწაულების, საოჯახო რელიგიური და საერო ცერემონიების ორგანიზაციის გზით, ისტორიული ხელოვნების, დრამატული წარმოდგენების წყალობით, როდესაც ადამიანებს შეუძლიათ ეზიარონ კოლექტიურ მორალურ ცხოვრებას.

ყველა შემთხვევაში დიურკემი ამტკიცებდა მორალის სოციალურ არსებას. „მორალის ღვთაებრივი, წმინდა ხასიათისადმი“ საზგასმა, მან ახსნა იმით, რომ როგორც რელიგიას, ისე მორალსაც თავის საწყისად და ობიექტად აქვთ საზოგადოება, რომელიც აღემატება ინდივიდს თავისი ძალითაც და ავტორიტეტითაც. საზოგადოება მოითხოვს პირად უანგარობას და თვითშეწირვას – ესენი კი მორალის სავალდებულო კომპონენტებია. კანტი ახდენს ღმერთის პოსტულირებას, რომლის გარეშეც მისი ჰიპოთეზა მორალის შესახებ გაუგებარია; ჩვენ ვახდენთ საზოგადოების პოსტულირებას, რომელიც სპეციფიკურად განსხვავებულია ინდივიდებისაგან, რამდენადაც სხვაგვარად მორალს არ აქვს მიზანი, ხოლო მოვალეობას არა აქვს საფუძველი.

მორალის მის წარმომქმნელ საზოგადოებრივ პირობებთან დაკავშირებისას, დიურკემი შესაძლებლად არ თვლიდა რევოლუციური ხასიათის საზოგადოებრივი იდეალის

წამოყენებასა და დასაბუთებას, რომელიც მოითხოვდა სოციალური სტრუქტურის ძირეულ მსხვერვას. იმ შემთხვევაში როდესაც მორალი „ჩამორჩება საზოგადოების რეალურ პირობებს“, თვლიდა იგი, საჭიროა მხოლოდ მისი მიყვანა შეცვლილ სტრუქტურასთან შესაბამისობაში და მეტი არაფერი.

სტაბილური საზოგადოებრივი სტრუქტურით მორალის განსაზღვრულობის იდეამ დიურკემი მორალურ რელატივიზმთან მიიყვანა. თუ მორალის ყველა ფორმა ერთნაირად განპირობებული არიან არსებული სტრუქტურით, მაშინ ისინი ყველანი ერთნაირად მართლზომიერად სწორია და არ არსებობს ობიექტური კრიტერიუმი რომელიმე მათგანის უპირატესობის დასადგენად და ასაღიარებლად.

საზოგადოებრივი კრიზისის, რომელსაც მორალური ბუნება აქვს, საფუძველში ძვეს საერთო ცნობიერების ხასიათისა და შინაარსის ცვლილება, ცვალებადობა. ღირებულებისა და ნორმების სწრაფ ცვლას თან სდევს საზოგადოებაში ყოფილი დისციპლინისა და წესრიგის დაკარგვა. ინდივიდუალიზმის მორალი ჯერ კიდევ არ განმტკიცებულია საზოგადოებრივი ცნობიერების მთავარი საზოგადოებრივი ღირებულებისა და შინაარსის სახით. თანამედროვე საზოგადოების ორგანული სოლიდარობა არ გამორიცხავს ყოფაქცევის წესთა დეფიციტს, რასაც მიყვავართ ანომიის, მორალური ვაკუუმის, უნორმოზის მდგომარეობასთან. ამის ძალით, თანამედროვე საზოგადოება ჩავარდნილია მორალურ უწყესრიგობასა და ქაოსში. განიცდის სოციალურ აღრეულობას და ჯანყს. ამ კრიზისიდან გამოსავალია მორალური რეგულაციის გაძლიერება.

„კოლექტიური გონების“ ფუნქციის შემსრულებელ და კოლექტიური ინტერესების დამცველ მთავარ ორგანოს დიურკემის კონცეფციაში წარმოადგენს სახელმწიფო, რომელიც „ფიქრობს და მოქმედებს“ მთელი დანარჩენი საზოგადოებისათვის. იგი სახელმწიფოს როლს განმარტავდა ბურჟუაზიული ლიბერალიზმის სულისკვეთებით, მაგრამ წინასწარ განჭვრიტა ინდივიდის ინტერესების საზიანოდ სახელმწიფოს ფუნქციების მეტისმეტი გაძლიერების, ჰიპერტროფიის შესაძლებლობა. მეტისმეტი სახელმწიფოებრივი კონტროლისაგან ინდივიდის დაცვას უნდა მოემსახუროს „მეორადი“ ანუ შუალედური სოციალური ჯგუფები (რელიგიური, საწარმოო, და სხვა). ამის შესატყვისად დიურკემმა წამოაყენა ინდივიდების, როგორც შეაბამისი სოციალური ჯგუფების წარმომადგენელთა ქცევის მარეგულირებელი განსაკუთრებული პარტიკულარული მორალური კოდექსების იდეა და დაასაბუთა ამ კოდექსთა ისტორიული შესწავლის აუცილებლობა. განავითარა სხვადასხვა პროფესიულ ჯგუფებში მიღებული მორალურ მოთხოვნათა ფარდობითობის იდეა. ამავე დროს იგი მოითხოვდა საზოგადოებრივი მნიშვნელობის მიხედვით მორალურ წესთა მკაცრი იერარქიის დადგენას. ოჯახურმა, პროფესიულმა და სამოქალაქო მორალმა შეადგინეს, წარმოქმნეს იერარქიული სტრუქტურა, რომლის მწვერვალზე მოთავსდნენ სახელმწიფოში განხორციელებული ზოგადადამიანური ღირებულებები და იდეალები. დიურკემმა აღადგინა კონტის იდეა სახელმწიფოს, როგორც ზოგადობის ყველა წევრის ინტერესთა საყოველთაო დაოკებისა და მორალური რეგულაციის ორგანოს შესახებ, ამ ინტერესთა სოციალური, კლასობრივი შინაარსისაგან დამოუკიდებლად.

მორალურ ნორმათა უპირობო იერარქიის კონცეფციას ჰქონდა ფორმალური ხასიათი და მიმართული იყო საზოგადოებრივი სტაბილურობის შენარჩუნებასა და მხარდაჭერაზე. დიურკემის აზრით, ადამიანის მორალურ ქცევას ახასიათებს სამი მთავარი ნიშანი: დისციპლინის გრძნობა, ჯგუფისადმი მიკუთვნებულობა და ავტონომია. იგი იმდენად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა მორალურ დისციპლინასა და კონტროლს, რომ არსებითად,

ტოლობის ნიშანს სვამდა დისციპლინასა და მორალს შორის. მხოლოდ ადამიანს ძალუძს შეგნებულად იცავდეს დისციპლინას, რომლის წყალობითაც ხდება შესაძლებელი თავისუფლება. ისეთი თვისება, ნიშანი, როგორცაა „ჯგუფური მიკუთვნებულობა“ ხორცშესხმულია მორალის სოციალური არსება, ხოლო „ავტონომიურობაში“ კი - საზოგადოებრივი განაწესისადმი შეგნებული და ნებაყოფლობითი მიყოლის იდეა.

მორალის საზოგადოებრივი ფუნქციების განმარტება დიურკემმა უშუალოდ დაუკავშირა აღზრდის თეორიას. აღზრდის მიზანია სოციალური არსების ჩამოყალიბება, ბავშვში მისი პიროვნების იმ თვისებებისა და უნარების განვითარება, რომლებიც სჭირდება საზოგადოებას. აღზრდის საქმე ისაა, რომ ბავშვი, რომელიც თავისი განვითარების საწყის სტადიაზე ეგოისტური და არასოციალური არსებაა, ყველაზე ეფექტური საშუალებებით გარდაქმნას სხვად, ისეთ არსებად, რომელსაც შეეძლება მორალური და სოციალური ცხოვრება.

თანამედროვეობის მორალურ პრობლემათა განმარტება დიურკემთან ეყრდნობა მის ანთროპოლოგიურ თეორიას, ადამიანური ბუნების ორმაგობის კონცეფციას, X კონცეფციას.

ადამიანის ბიოლოგიური ბუნება (უნარები, ბიოლოგიური უნარები, იმპულსები, ვნებები) წინააღმდეგობაშია მის სოციალურ ბუნებასთან, რომელიც აღზრდის გზით იქმნება (ნორმები, ღირებულებები, იდეალები). ეს განაპირობებს მუდამ შეუწყვეტელ შინაგან მღელვარებას (შფოთს), დაძაბულობისა და შიშის გრძნობას. საზოგადოების მხოლოდ მაკონტროლირებელი მოქმედება აკავებს ადამიანის ბიოლოგიურ ბუნებას, მის ვნებებსა და აპეტიტს, მოჰყავს ისინი განსაზღვრულ ჩარჩოებში. როდესაც საზოგადოება ასუსტებს თავის კონტროლს ინდივიდზე, წარმოიქმნება ანომია, საზოგადოებისა და ინდივიდის დეზინტეგრაციის მდგომარეობა. ამ საზოგადოებრივ მდგომარეობაში არ არსებობს ინდივიდუალური ქცევის მტკიცე მორალური რეგულაცია, იქმნება თავისებური სახის მორალური ვაკუუმი, როდესაც ძველი ნორმები და ღირებულებები უკვე აღარ ასრულებენ თავის როლს, ახლები ჯერ კიდევ ვერ განმტკიცებულან და დამკვიდრებულან. ეს მდგომარეობა უპირისპირდება მორალურ წესრიგს, რეგულაციას, კონტროლს, რომლებიც ახასიათებს საზოგადოების ნორმალურ, „ჯანმრთელ“ მდგომარეობას.

„შრომის დანაწილებაში“ დიურკემმა ანომია განიხილა სოციალური სტრუქტურის მხრიდან, ახსნა რა იგი საზოგადოების ზრდის, განვითარების ბაზაზე საზოგადოებრივ ფუნქციათა შეუთანხმებლობით. „თვითმკვლელობაში“ იგი ანომიას განიხილავდა, როგორც მორალურ კრიზისს, რომლის დროსაც საზოგადოებრივი ძვრების ნიადაგზე ირღვევა ინდივიდუალურ მოთხოვნილებათა და ვნებათა ნორმატიული რეგულაციის სისტემა, რასაც მიყვავართ პიროვნების მიერ წონასწორობის დაკარგვასთან, მის მიერ ჯგუფისადმი კუთვნილების გრძნობის, დისციპლინისა და სოლიდარობის დაკარგვასთან.

დიურკემს უტოპიურად სჯეროდა, რომ შესაძლებელია ინდივიდუალური და საზოგადოებრივი მოთხოვნილებების შეგნებული რეგულირება და მათი შეკავება რეალური საზოგადოებრივი შესაძლებლობებით ნაკარნახევი შეზღუდვების ჩარჩოებში, ისე, რომ ამ დროს კაპიტალისტური ურთიერთობანი შენარჩუნებული იქნებოდა. ამას ხელი უნდა შეეშალა დაძაბულობის, სულიერი კრიზისის, იმედგაცრუებისა და სევდის, ნაღველის გრძნობათა და როგორც შედეგი დევიანტური (ნორმიდან გადახრილი) ქცევის წარმოშობისათვის.

მორალის სოციალური არსების დამუშავებისას დიურკემმა გამოთქვა მრავალი სწორი აზრი. დადებითი იყო მორალის გენეზისისათვის სოციალური პირობების გადამწყვეტობის აღიარება, საზოგადოებისათვის მორალური წესების ფუნქციონალური შედეგების ანალიზი, ერთის მხრივ მათი სოციოკულტურული ცვალებადობის და მეორეს მხრივ, საყოველთაობის აღიარება.

მორალისადმი, როგორც სოციალური ფაქტისადმი მიდგომა მიმართული იყო იმ თეორიათა ინტუიტივიზმის წინააღმდეგ, რომლებმაც გამოცხადებაზე დაყრდნობით დაასაბუთეს მორალის ზებუნებრივი ხასიათი. დიურკემმა უარყო აგრეთვე ემოტივიზმი, რომელსაც მორალური მსჯელობანი გამოჰყავდა გრძნობებისაგან და უარყოფდა მათ მცდარობას ან ჭეშმარიტებას.

პრინციპულად მორალის სოციოლოგიური განმარტება ძალიან ნაყოფიერია, მაგრამ დიურკემის კონცეფცია იყო ფრიად აბსტრაქტული და ცალმხრივი. მისი არგუმენტები საზოგადოების, როგორც მორალური მიზნის ერთადერთი შესაფერისისა და ღირსეულის სასარგებლოდ, დაუსაბუთებელი და სუსტია. საეჭვოა, მაგალითად შეიძლებოდეს პიროვნების მორალური ღირებულების, მისი ჰარმონიული განვითარების უარყოფა და თუმცა დიურკემი აღიარებდა და აქტიურად იცავდა ინდივიდის უფლებასა და ღირსებას, მაინც მისი თეორია არ აძლევდა მას საშუალებას დიალექტიკურად განეხილა პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობა კონკრეტულ ისტორიულ პირობებში. საზოგადოების ინდივიდზე უპირატესობის პრინციპი სუსტი იყო. აბსტრაქტული არაისტორიული კოლექტივიზმი იმდენადვე გაუმართლებელია, როგორც დიურკემისვე გაკრიტიკებული აბსტრაქტული ინდივიდუალიზმი, პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთ-დამოკიდებულება, მორალური თვალსაზრისით განხილული შეუძლებელია დაყვანილი იქნეს სუბორდინაციის მიმართება-- დამოკიდებულებაზე. მათ შორის დიალექტიკური

რელიგიის ფილოსოფიურ - სოციოლოგიური კონცეფცია

რელიგიის კონცეფციამ დაასრულა დიურკემის იდეის განვითარება კოლექტიური ცნობიერების, როგორც „ფსიქიკური ცხოვრების უმაღლესი ფორმის“, „ცნობიერების ცნობიერების“ შესახებ. პოზიტივიზმისათვის ტრადიციულმა მიდგომამ რელიგიის მიმართ, როგორც მნიშვნელოვანი სოციალური ინსტიტუტისადმი, რომელიც უზრუნველყოფს საზოგადოების ინტეგრაციას. დიურკემთან ამერიკელი და ინგლისელი ანთროპოლოგების, კერძოდ ჯეიმ ფრეიზერისა და რობერტ სმიტის შრომების გავლენით შეიძინა რელიგიის სოციოლოგიური ახსნის გზებისა და საშუალებების ძიების ფორმა. დიურკემმა მიმართა ეთნოგრაფიულ მასალას, იმიტომ, რომ ადრეული ევოლუციონიზმის სულისკვეთებით თვლიდა, რომ „რელიგიური აზროვნებისა და ცხოვრების ყველა არსებითი ელემენტი შეიძლება ნაპოვნი იქნას უკიდურეს შემთხვევაში ყველაზე პრიმიტიული რელიგიების ჩანასახებში“. ტოტემიზმის, როგორც რელიგიის ყველაზე პრიმიტიული ფორმის კვლევისას, იგი იმედოვნებდა, გაეგო რელიგიის არსება და ფუნქცია თანამედროვე „როთულ“ საზოგადოებაში, რომელსაც „ერთი და იგივე პირველადი საზოგადოების“ (1, გვ.33) მარტივ კომბინაციად თვლიდა.

რელიგიის განსაზღვრების შესახებ საკითხის მიდგომისას მისი პირველყოფილი ფორმების შესწავლის ბაზაზე, დიურკემი ამტკიცებდა, რომ ზებუნებრივის იდეა, ღმერთის იდეა არ

არის რელიგიის აუცილებელი ატრიბუტი. ყოველი რელიგიური რწმენისათვის დამახასიათებელ ნიშნად, რომელიც მათ ყოველგვარი გამონაკლისის გარეშე ახასიათებთ, ფრანგი სოციოლოგის აზრით, არის რელიგიის მიერ გაშუქებული ყველა საგანთა ორ დაპირისპირებულ კლასად: საეროდ (ყოველდღიური, ამქვეყნიური, ვულგარული, უწმინდური, არაწმინდა) და სასულიერო, წმინდად დაყოფა.

სასულიერო, წმინდა ფლობს, პირველი, აკრძალვითობას, ამქვეყნიური მოვლენებისაგან განცალკევებულობას; მეორე არის მისწრაფებათა, სიყვარულისა და პატივისცემის ობიექტი. ამგვარად, წმინდა ერთდროულად არის, როგორც იძულების (აკრძალვის), ისე პატივისცემის (ავტორიტეტის) წყარო. ეს დიურკემის აზრით მიუთითებს წმინდას საზოგადოებრივ ხასიათზე. რამდენადაც მხოლოდ საზოგადოება ფლობს ასეთივე თვისებებს; იგი ერთდროულად ავტორიტეტის, სიყვარულის, თაყვანისცემის წყაროცაა და იძულების წყაროც. წმინდა, სასულიერო განასახიერებს კოლექტიურ ძალებს, ინდივიდუალურ ცნობიერებაში ნერგავს ზოგადის იდეას, აკავშირებს მათ რაღაცა ისეთთან, რაც მათ აღემატება, მათზეა აღმატებული.

საერო დაკავშირებულია ადამიანის ყოველდღიურ ცხოვრებასთან, მის ყოველდღიურ ინდივიდუალურ საქმიანობასთან, კერძო ინტერესებთან და „ეგოისტურ ვნებებთან“. ამგვარად, წმინდა და საეროს დიხოტომია გამომდინარეობს დიურკემთან სოციალურისა და ინდივიდუალურის დიხოტომიისაგან. დიურკემმა ასე განმარტა რელიგია: „ესაა რწმენათა და ადათ-წესთა მთლიანობითი სისტემა, რომელიც ეხება წმინდა (სასულიერო) ე.ი. აკრძალულ, ნივთებს, რწმენათა და ადათ-წესთა, რომლებიც აერთიანებენ ერთ მორალურ თემად, წოდებულს ეკლესიად, ყველა იმათ, ვინც მათ მისდევს, აღიარებს.“ ეკლესიის ქვეშ მას ესმის ისეთი ორგანიზაცია, რომელიც აწესრიგებს ჯგუფის კოლექტიურ რელიგიურ ცხოვრებას. თვით პირველყოფილ ადამიანებსაც კი ჰქონდათ „ეკლესია“ ე.ი. ჰყავდათ ისეთი ადამიანები, რომლებიც ზრუნავდნენ რელიგიური ადათ-წესების დროულ და სწორ შესრულებაზე. ამქვეყნიური, „ვულგარული“ საქმიანობის ძირითადი მაგალითია, შრომითი საქმიანობა - მწუხარების, სიმწრის და დარდის წყარო, ხოლო სასულიერო საქმიანობისა - კოლექტიური რელიგიური ცერემონიები და რიტუალები, მხიარულებისა და სულის ამადლებული მდგომარეობის წყარო. დიურკემმა არაერთხელ განაცხადა, რომ რელიგიის მისეული განსაზღვრება შორსაა საერთოდ მიღებულიაგან. მისი მთავარი ნიშანია - წმინდა (სასულიერო) ობიექტებზე მიმართული ადათ-წესების შესრულება-დაცვა, რომელთა მანიპულირების შედეგად იზრდება ჯგუფის სოლიდარული ძალა, მტკიცდება საერთო (საზოგადოებრივი) ცნობიერება, რომელიც ეხმარება ინდივიდთა სულს და აძლევს მათ ცხოვრებაში ასე აუცილებელ დარწმუნებულობას, რწმენას.

როგორც „სოციოლოგიზმის“ თეორიტიკოსი, დიურკემი თვლიდა, რომ არც ფიზიკურ, არც ბიოლოგიურ მიზეზებს არ შეუძლიათ ახსნან რელიგია, მისი წარმოშობა და არსება. ამიტომ მან უარყო ანიმიზმი, რომელსაც რელიგია გამოჰყავდა უკვდავი სულის შესახებ წარმოდგენისაგან (ედუარდ ტეილორი) და ეგრეთწოდებული ნატურიზმი, რომელსაც რელიგია გამოჰყავდა ფიზიკური, ბუნებრივი ძალებისადმი იძულებითი თაყვანისცემისაგან (ა. კუნი, ვილჰელმ შვარცი, მაქს მიულერი და სხვ). ეს თეორიები დაკვირვებად რეალობას ზედ აღებენ „არარეალურ სამყაროს, რომელიც მთლიანად ფანტასტიკური სახეებისგანაა შემდგარი“. მეკლევარის ამოცანა კი ისაა, რომ იპოვოს ის ობიექტურად არსებული რეალობა, რომელიც წარმოადგენს რელიგიურ რწმენათა და ადათ-წესთა მიზეზს, ობიექტსა და მიზანს. ეს რეალობა - საზოგადოებაა.

რელიგიის სოციოლოგიური კონცეფციის განვითარებისას, დიურკემმა გამოთქვა მისი აზრი სოციალური რეალობისა და რელიგიის შორის ურთიერთობათა, დამოკიდებულებათა სხვადასხვა ტიპების თაობაზე. იგი რელიგიას სოციალურ მოვლენად თვლიდა, უკიდურეს შემთხვევაში სამი აზრით მაინც: პირველი, როგორც სოციალურად დეტერმინირებულ მოვლენას; მეორე, როგორც სოციალური რეალობის შესახებ წარმოდგენების კოლექტიურ ცნობიერებაში განხორციელებას (ამგვარი ანალიზი დაფუძნებულია საზოგადოებასთან რელიგიური წარმოდგენების გაიგივებაზე; კოდური წარმოდგენების ონტოლოგიზაციაზე); მესამე, როგორც მოვლენას, რომელსაც აქვს ფუნქციონალური სოციალური შედეგები (რაც ნიშნავდა, დიურკემის კონცეფციის კონტექსტში რელიგიის ანალიზს, როგორც მოვლენისა, რომელიც აკმაყოფილებდა განსახლებულ სოციალურ მოთხოვნილებებს).

რელიგიის წარმოშობის თვალსაზრისით განხილვისას დიურკემმა მისი წყაროები, საწყისები დაინახა სოციალური გარემოს განსაკუთრებულობაში, თავისებურებაში. „შრომის დანაწილებაში“, სადაც ჯერ კიდევ ნათლად გამოიყოფოდა მიზეზობრივი ახსნა სოციოლოგიური ანალიზის სხვა სახეებისაგან, დიურკემმა წამოაყენა დებულება, რომ რელიგია შეუძლებელია იყოს პრიმიტიულ საზოგადოებათა საფუძველი, თუმცა გამსჭვალავს კი მას. იგი არ შეიძლება იყოს სოციალურ სტრუქტურათა მიზეზი, არამედ „პირიქით, ეს უკანაკენლნი გვისხნიან რელიგიურ წარმოდგენათა სიძლიერესა და ბუნებას“ (2, გვ.142). პირველყოფილი საზოგადოების სტრუქტურაზე, იმ სოციალურ ორგანიზაციაზე მითითება, რომლის ასახვასაც და გამოთქმასაც წარმოადგენს ტოტემიზმი, როგორც რელიგიური სისტემა, იყო სოციალურის სოციალურისაგან გამოყვანის მოთხოვნის კონკრეტიზაცია. მტკიცება, რომ „რელიგია არის სოციალური გარემოს პროდუქტი“, გულისხმობდა საზოგადოებასა და რელიგიას შორის მიზეზობრივი დამოკიდებულების არსებობას, საზოგადოების კაუზალური პრიორიტეტის აღიარებას. მოცემულ შემთხვევაში სოციალურის ქვეშ მას ესმის სოციალურ ფაქტთა მორფოლოგიური თავისებურებანი: საზოგადოების აგებულება და მისი წევრების სოციალური ურთიერთობის ინტენსიურობა. რელიგიურობის ჭეშმარიტი წყარო აღმოჩნდა „ერთად შეკრებილი ჯგუფი“.

ურთიერთობა დიურკემის მიერ მუდამ განიხილებოდა, როგორც პოზიტიური ფაქტი, როგორც სიკეთე, რომელსაც ხალხისათვის სიხარული და სულიერი აღფრთოვანება მოაქვს. ამგვარი ურთიერთობა, მისი აზრით, შეიძლება მხოლოდ გარეეკონომიკური ურთიერთობა იყოს, რომელიც შრომის პროცესის გარეთ სრულდება. დიურკემმა დახატა ავსტრალიელ ტომთა ცხოვრების ორ პერიოდს შორის არსებული კონტრასტის ნათელი სურათი: არსებობისათვის ბრძოლის დამქანცველი მიმე შრომის პერიოდსა და კოლექტიური სადღესასწაულო ზეიმების პერიოდს შორის, როდესაც მთელი ტომი შრომის პროცესის დასრულების შემდეგ იკრიბება ერთად, ერთგვაროვანი, მოსაწყენი და ღატაკი არსებობა იცვლება უკიდურესი ეგზალტაციის, ადგზნებისა და აღმასვლის მდგომარეობით, როდესაც ადამიანები თითქოსდა მოცულნი არიან რაღაცა მძლავრი ძალით, რომელიც აიძულებს მათ იფიქრონ და იგრძნონ სხვაგვარად, ვიდრე ჩვეულებრივ დღეს. ასე იქმნება წარმოდგენა ორ თვისებრივად დაპირისპირებულ სამყაროს შესახებ: ყოველდღიურ და წმინდა, სულიერ სამყაროთა შესახებ, რომლებიც ბადებს კოლექტიურობის დიდი გარდამქმნელი ძალის შესახებ რწმენას.

უფრო ნაკლები სიცხადითაა დამუშავებული დიურკემის მიერ რელიგიური წარმოდგენებისა და საკულტო მოქმედებების სოციალური გარემოს მეორე მორფოლოგიური თავისებურების, კლანებისა და დასახლებების ტერიტორიულ

განლაგებაზე კაუზალური დამოკიდებულების იდეა. იგი ამტკიცებდა, რომ ავსტრალიელთა წარმოდგენებში მრისხანე ძალები „ლოკალიზებულია გარკვეულ ოფიციალურ კონტექსტში“ და ამიტომ „იმყოფებიან და პარტიკულარიზდებიან (ნაწევრდებიან) გარემომცველი გარემოს სახეებში. გარემოსი, რომელიც მათ გარს არტყიათ, რომელშიც ისინი იმყოფებიან“. სხვადასხვა წოდებანი, დასახელებანი ერთი და იმავე მძლავრი ძალისა: „მანა“, „ვაკან“, „ორენდა“, რომლებიც გვხვდება სხვადასხვა კლანებში, აისახება მათი ტერიტორიული ავტონომიით. ერთიანი ღმერთის იდეის დაბადება წარმოადგენს ტომთა შორის ურთიერთგაცვლისა და ურთიერთობის შედეგს.

მაგრამ „რელიგიური ცხოვრების ელემენტარულ ფორმებში“ დიდი ადგილი უჭირავს რელიგიის, როგორც იმ საზოგადოებრივი ძალების გამოთქმის განსაკუთრებული ფორმის განხილვას, რომლებიც იქვემდებარებენ ინდივიდებს. ამოსავალი პუნქტია, საზოგადოებისა და კოლექტიურ წარმოდგენათა იგივეობის შესახებ აზრი, მტკიცება, რომ „საზოგადოება არის ადამიანურ ცნობიერებათ სინთეზი“. დებულება, საზოგადოების, როგორც კოლექტიურ ცნობიერებასთან მიმართებაში პირველადის შესახებ იცვლება იდეით იმის შესახებ, რომ რელიგიური წარმოდგენები ქმნიან საზოგადოებას. საზოგადოებრივი ცნობიერების რელიგიურთან გაიგივებისას, დიურკემი ამტკიცებდა, რომ მორწმუნეთა ღმერთი, მხოლოდ „საზოგადოების ფიგურალური გამოთქმაა“, ხოლო ღვთაებრივი პრინციპი, „სხვა არაფერი თუ არა საზოგადოება, ჰიპოსტაზირებული და გარდაქმნილი.“ ამგვარად, რელიგია თვით საზოგადოებაა, უფრო სწორედ, საზოგადოების იმ ასპექტთა ფოკუსია, რომლებიც ალბეჟდილნი არიან ღვთაებრიობის თვისებებით, ამიტომ რელიგიის გავლენა კულტურაზე, პიროვნებაზე, აგრეთვე ადამიანური აზროვნების ძირითად კანონზომიერებებზე თითქმის უსაზღვროა. საზოგადოება რელიგიური კულტისა და დოგმატების ავტორიც და საგანიცაა. იგი ქმნის რელიგიას და იწვევს რელიგიურ თავგანისცემას, იგი ერთდროულად ღმერთიცაა და მორწმუნეც.

რელიგიის დიურკემისეული ანალიზის მნიშვნელოვან, თანაც ფრიად ორიგინალურ მომენტს წარმოადგენს საკითხის დაყენება რელიგიის, როგორც სიმბოლური სისტემის, ნიშანთა სისტემის შესახებ, რომელშიც სოციოლოგიურმა ანალიზმა ის რეალობა უნდა დაინახოს, რომელიც მას ბაზისად ემსახურება, ე.ი. საზოგადოება. ამის შექმნე რელიგია განიხილებოდა როგორც სიმბოლოთა ერთობლიობა, სისტემა, რომლის საფუძველზეც ხორციელდება მისი მთავარი ფუნქციები, როგორც კულტურის წინაპრისა და ტრანსლატორისა.

პირველყოფილი ტოტემის, როგორც იმ ნიშნის, სიმბოლოს ანალიზისას, რომლის დახმარებითაც განისაზღვრებოდა პირველყოფილი ადამიანის ჯგუფური მიკუთვნებულობა, დიურკემმა განიხილა მატერიალური კულტურის სხვა საგნებიც, როგორც ნიშნები, რომელთა მიხედვითაც შეიძლება შევიჭრათ გარკვეული ისტორიული ეპოქის კოლექტიური ცნობიერების მდგომარეობაში. იგი მივიდა დასკვნასთან, რომ სოციალური ცხოვრება „შესაძლებელია მხოლოდ ფართო, ვრცელი სიმბოლიზმის წყალობით“.

ჩათვალა რა, რომ რელიგიის მთავარი კომპონენტია არა მისი დოგმატური ნაწილი, არამედ რელიგიური საქმიანობა, რომელიც წეს-ჩვეულებათა კოლექტიურ შესრულებაში გამოითქმება. დიურკემმა გააკეთა დასკვნა რელიგიის დადებითი საზოგადოებრივი ფუნქციის შესახებ. მისი აზრით, კულტი მიმართულია ადამიანთა ქცევაში ღვთაებრივისა და საეროს დუალიზმის განხორციელებაზე. შესაბამისად ყველა რელიგიური წეს-ჩვეულებანი იყოფიან ორ სახეობად: ნეგატიურად და პოზიტიურად. პირველთა მიზანია,

მკვეთრად გამიჯნოს ღვთაებრივი და საერო, დაიცვას ღვთაებრივი საერო წაბილწვისაგან, მიუახლოვოს ადამიანი ღვთაებრივს თვითადკვეთის, პირად სიკეთეზე უარის თქმის, თვითდამდაბლების, თვითშეწირვის ან უკიდურესი ასკეტიზმის ფასად. პოზიტიური კულტის ამოცანაა, ღვთაებრივი სამყაროსადმი მორწმუნეთა ზიარება. საკულტო პრაქტიკაში დიურკემმა გამოყო შემდეგი ძირითადი სოციალური ფუნქციები: დიციპლინარული ანუ მაიძულებელი და მაკონტროლირებელი; კვლავ წარმოებითი, რომლის მეშვეობითაც ხორციელდება ახალი თაობისადმი სოციალური მემკვიდრეობის გადაცემა; და ბოლოს, ეიფორიული, რომელიც სოციალური კეთილდღეობის, სამხიარულო გრძნობების შექმნაში მდგომარეობს. რელიგიის სოციოლოგიური ანალიზის არამთავარი, მეორეხარისხოვანი პროდუქტი იყო ადამიანური ცნობიერების შინაარსის, ძირითადი ლოგიკური უნარების წარმოშობის ანალიზი: ზოგადი ცნებების (კონცეპტების) შექმნისა და კლასიფიკაციის უნართა ანალიზი. ერთიც და მეორეც მან ახსნა, როგორც სოციალური, რელიგიური ცხოვრების შედეგი, როგორც „რელიგიური აზრის“ პროდუქტები, რომლებიც სავსეა სოციალური შინაარსით. უარყო რა ემპირიზმი და აპრიორიზმი, რომელთაც არ შეუძლიათ ახსნან კატეგორიათა საყოველთაო ხასიათი, დიურკემმა გამოიყენა სტრუქტურული მიდგომა და დაამტკიცა, რომ ზოგად ცნებათა შინაარსში შედიან საზოგადოებრივი ყოფიერების სხვადასხვა მხარეები. მაგალითად, დროის იდეა თითქოს წარმოიშობა რეგულარულ ღვთაებრივ წეს-ჩვეულებებზე და ცერემონიებზე დაკვირვებებისაგან. მათი განმეორებადობა მზისა და მთავრის ციკლთა რეგულარობასთან ერთად ქმნის პერიოდულობის, ხანგრძლივობის, დროულობის ცნებებს, ზუსტად ასევე სივრცის კატეგორია გაჩნდა თითქოს ერთი და იმავე ცივილიზაციის ადამიანთა მიერ სივრცის ერთნაირი შეფასებისა და დიფერენციაციის შედეგად. კატეგორიათა ობიექტურობა დიურკემმა ახსნა მათი კოლექტიურობით, საყოველთაო მნიშვნელობით, საყოველთაო აღიარებითა და გამოყენებით.

იმ საფუძველზე დაყრდნობით, რომ რელიგია თითქოს გამოხატავს ჭეშმარიტად არსებულ ურთიერთობებს. დიურკემი, რელიგიისა და მეცნიერების ურთიერთდამოკიდებულებების კვლევისას, მეცნიერებას რელიგიის გაგრძელებად და სრულყოფად თვლის. საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმების გნოსეოლოგიურ ანალიზზე უარის თქმამ იგი მიიყვანა მათი სპეციფიკის გაუგებრობასთან, მათი ნათესაობისა და მემკვიდრეობის მტკიცებასთან. რელიგია მარადიულ წარმონაქმნად გამოცხადდა, რამდენადაც მუდამ იარსებებს ადამიანისა და საზოგადოების დამოკიდებულების იდეოლოგიურ ფორმაში შემოსვის აუცილებლობა. რელიგიას ებოძა, მიენიჭა ფრიად ფართოდ და ფორმალურად გაგებელი იდეოლოგიის ნიშან-თვისებები.

გამოაცხადა რა რელიგია ღმერთის გარეშე, აიყვანა რა საზოგადოება ღვთაებრივ ტახტზე, როგორც ჩანს დიურკემმა გააცნობიერა, რომ ადამიანური ინდივიდის პრობლემა, ინდივიდისა, რომელსაც იგი მუდამ განიხილავდა, როგორც საზოგადოების პრობლემებზე დამოკიდებულს, თეორიულად გადაუჭრელი რჩება. ინდივიდის კონცეფციის საზოგადოების კონცეფციასთან ორგანული დაკავშირება შესაძლებელია მხოლოდ საზოგადოებრივ-საწარმოო საქმიანობის საფუძველმდებელი როლის აღიარების საფუძველზე, ერთად აკავშირებს ადამიანს მის ბუნებასთან და საზოგადოებრივ გარემოსთან, და ხდის მას ისტორიის შემოქმედად. უარყო რა ეკონომიკის გადამწყვეტი როლი, დიურკემი პრობლემას მიუღვა მეორე მხრიდან, მეორე ბოლოდან. დებულებიდან, რომ ტრადიციული რელიგიის სფერო სულ უფრო და უფრო ვიწროვდება, დიურკემი გადავიდა მტკიცებაზე, რომ კოლექტიური ცნობიერება მის თანამედროვე საზოგადოებაში იძენს ახალ შინაარსს და

ფორმას, ხორციელდება რა „ადამიანურობის რელიგიაში“, რომლის რაციონალური გამოთქმაა - ინდივიდუალიზმის მორალი. საზოგადოების განვითარების ზომის შესაბამისად პიროვნებისადმი პატივისცემა ხდება თითქოსდა საზოგადოებრივი დოგმა; კოლექტიური საზოგადოებრივი ძალები გამოხატულებას პოულობენ ინდივიდის კულტში. ადამიანისადმი, როგორც ღვთაებრიობის ინდივიდუალური განხორციელებისადმი დამოკიდებულებას, დიურკემის აზრით, შეუძლია ახსნას თაყვანისცემის ობიექტის მოულოდნელი შეცვლა. მაგრამ დამაჯერებელი თეორიული არგუმენტების მოყვანა ვერ შესძლო. მან ვერ შესძლო დაესაბუთებინა, რომ აბსტრაქტული ჰუმანიზმის იდეა, ნამდვილად ხდება ბურჟუაზიული საზოგადოების ყველა კლასის იდეოლოგიად, რომლის საფუძველზეც შეიძლება მოხდეს მისი იდეური გაერთიანება.

წაართვა რა რელიგიის ცნებას მისი ძირითადი კომპონენტი, ზებუნებრივის, ღმერთის რწმენა, დაიცვა რა რელიგიის, როგორც რწმენებისა და წეს-ჩვეულებათა სისტემის, რომელიც ეხება რომელიმე სოციალურად მნიშვნელად ობიექტს, ფართო გაგება, დიურკჰაიმმა არსებითად გააიგივა რელიგია აბსტრაქტულ იდეოლოგიასთან, რომელსაც აქვს ზედროული, მარადიული ხასიათი და რომელიც ერთნაირად ვლინდება ყოველ საზოგადოებაში.

იდეოლოგია, ნამდვილად ასრულებს მაინტეგრირებელ, მამობილიზებელ, მარეგულირებელ როლს, ხოლო ინდივიდის დონეზე ხელს უწყობს დაჯერებულობის, სოციალური კეთილდღეობის, დარაზმულობისა და ენთუზიაზმის გრძნობების წარმოშობას. სწორია ისიც, რომ იდეოლოგიის გარეშე შეუძლებელია საზოგადოება, და ამ აზრით იგი მუდამ იარსებებს, რამეთუ არეგულირებს და აორგანიზებს ადამიანთა სოციალურ ქცევებს.

დიურკემის ადგილი სოციოლოგიის ისტორიაში.

„სოციოლოგიზმი“ და მარქსიზმი

დღეს დიურკემის გავლენა სოციოლოგიაზე საყოველთაოდაა აღიარებული. მან ყურადღება მიაქცია სოციოლოგიური მეცნიერების მრავალ საკვანძო, ფუნდამენტურ პრობლემებს, რითაც შეიძლება აიხსნას მისი იდეების გავრცელება ევროპასა და ამერიკაში და აგრეთვე ის ინტერესი, რომელიც დღეს არსებობს მის შემოქმედებისადმი.

საზოგადოების ბუნება, მისი მაინტეგრირებელი საწყისი, მისი „ჯანმრთელი“ და პათოლოგიური მდგომარეობა, საზოგადოებრივი ცნობიერების არსება და ფუნქციები, სოციოლოგიური გამოკვლევის მეთოდები და სოციოლოგიის, როგორც მეცნიერების სტატუსი; ყველა ეს პრობლემა გადაჭრილი დიურკემის მიერ საკმარისად მთლიანი ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური კონცეფციის პოზიციებიდან, უეჭველად მიეკუთვნება თეორიული სოციოლოგიის მნიშვნელოვან პრობლემათა რიცხვს. დღეს როდესაც მსჯელობენ თანამედროვე სამყაროს განვითარების გზების შესახებ, სულ უფრო ხშირად უდარებენ ერთმანეთს მარქსის, დიურკემის, ვებერისა და პარეტოს თეორიებს.

„სოციოლოგიზმის“ ზოგადთეორიული დებულებები საფუძველად დაედო სტრუქტურული ფუნქციონალიზმის სკოლის პრინციპებს. ტყუილუბრალოდ არ უწოდა მას „სოციალურ მეცნიერებათა საერთაშორისო ენციკლოპედიაში“ თანამედროვე სოციოლოგიური თეორიის ერთ-ერთი მთავარი ფუძემდებლის სახელი. სტრუქტურული ფუნქციონალიზმი თავის

თეორიულ-მეთოდოლოგიურ კონცეფციას აფუძნებს დიურკემის მიერ დამუშავებულ კონცეფციაზე, რომელიც საზოგადოებას განიხილავს, როგორც თვითრეგულირებად სისტემას, მფლობელს თვისებებისა, რომლებიც დაუყვანადია ცალკეულ ელემენტთა თვისებებზე, ასევე დებულებაზე, რომელიც საზოგადოებრივ წესრიგს განიხილავს, როგორც საზოგადოების ნორმალურ მდგომარეობას, რომლებიც ეხებიან აღზრდისა და კონტროლის ინსტიტუტების მნიშვნელობას, სოციალური მოვლენების ანალიზისადმი ფუნქციონალური მიდგომის პრინციპებს, რომლებიც ამ მოვლენებს განიხილავს სისტემაში მათ მიერ შესრულებული როლის თვალსაზრისით. არ იქნება გადაჭარბება იმის მტკიცება, რომ დიურკემის ნაწვენები მიმართულებანი საზოგადოების ანალიზისა აღებული ერთად, შეადგენენ თანამედროვე სტრუქტურულ ფუნქციონალიზმის ძირითად თეორიულ ბაგაუს.

ზოგი ავტორი, მაგალითად, პაულ ბარტი და სხვები, „სოციოლოგიზმს“ და მარქსიზმს, საზოგადოების დოქტრინების ერთ ჯგუფში რთავენ. ასევე ხშირად მათ შორის გარკვეულ პარალელებსაც ატარებენ. დიურკემი იცნობდა მარქსის შრომებს, აღიარებდა მათ მნიშვნელობას და აკრიტიკებდა მის ზოგიერთ ძირითად თეორიულ დებულებებს. მარქსიზმის კრიტიკისას, დიურკემმა იგი გააიგივა ვულგარულ ეკონომიკურ დეტერმინიზმთან, რომელიც აღიარებს საზოგადოებრივი მოვლენების ეკონომიკურ ფაქტორებზე ცალსახა მიზეზობრივ კავშირს და უარყოფს ეკონომიკურ ცხოვრებაზე იდეების უკუხევაველენას. ამავე დროს დიურკემმა თვით განსაზღვრა ის პუნქტი, რომელშიც მისი კონცეფცია ახლოსაა მარქსიზმთან, სახელდობრ, ესაა „იდეა იმის შესახებ, რომ სოციალური ცხოვრება უნდა აიხსნას არა იმათი თვალსაზრისებით, შეხედულებებით, ვინც მათში მონაწილეობს, არამედ უფრო ღრმა მიზეზებით“.

სოციალური ცხოვრების ობიექტურობის ქვეშ დიურკემს სავსებით სხვა რამ ესმის ვიდრე მარქსს. ობიექტურობა დიურკემის აზრით, ესაა სოციალური ფენომენების ინდივიდუალური ცნობიერების, ინდივიდუალური წარმოდგენებისაგან დამოუკიდებლობა, ესაა კოლექტიური ცნობიერების ობიექტური არსებობა ინდივიდის ცნობიერებასთან მიმართებაში. მარქსის მიხედვით კი ობიექტურობა, ესაა საზოგადოებრივი განვითარების ბუნებრივ-ისტორიული ხასიათი, რომელიც მიმდინარეობს კანონების მიხედვით, რომლებიც არ არიან დამოკიდებულნი არც ინდივიდუალურ და არც კოლექტიურ ცნობიერებაზე.

სოციალურისადმი ხაზგასმისას, დიურკემს სოციალურის ქვეშ უპირატესად იდეოლოგიური, უფრო ზუსტად მორალური ესმის. სოციალურ გარემოს იგი აიგივებდა მორალურ გარემოსთან. მარქსს კი სოციალური ურთიერთობანი არ დაჰყავს მხოლოდ ეკონომიკურ ურთიერთობაზე, აღიარებს სოციალურ კავშირთა (ოჯახობრივი, ეროვნული, კლასობრივი, ჯგუფური) არსებობას, მატერიალურ წარმოებით ურთიერთობებს იმ საფუძველად თვლის, რომელზეც ყალიბდება სხვა ურთიერთობანი და რომლის წყალობითაც ისინი ივსებიან კონკრეტული ისტორიული შინაარსებით. ეკონომიკას იგი მარტივად უყურებს, როგორც „სამრეწველო ტექნიკის მდგომარეობას“ და თვლის, რომ ეკონომიკური კავშირები არ ქმნიან მყარ სოციალურ კავშირებს. ეკონომიკური საქმიანობა, მისი აზრით „ასოციალურია“. დიურკემის „სოციალური ტიპები“, რომლის ქვეშაც მას ესმოდა სხვადასხვა ისტორიული პერიოდის საზოგადოებანი, აღნიშნავენ ეკოლოგიური, დემოგრაფიული და იდეოლოგიური ფაქტორების ერთიან კომპლექსს. იდეოლოგიური ფაქტორებს იგი თვლიდა განმსაზღვრელად. „სოციალურ ტიპს“ არავითარი საერთო არ აქვს საზოგადოებრივ-ეკონომიკურ ფორმაციასთან, რომელშიც აღიარებულია წარმოებითი ურთიერთობის განმსაზღვრელობა.

საზოგადოებრივი ცხოვრების კანონზომიერებათა ახსნაში დიურკემი და მისი მიმდევრები ამოდიდნენ ე.წ. კოლექტიური ცნობიერებისაგან. ამავე დროს ამ უკანასკნელის წარმოშობა და არსება, დიურკემის აზრით, უშუალოდ დამოკიდებულია ინდივიდებს შორის ურთიერთობებზე, რომლებიც განიხილება რაიმე კონკრეტული ისტორიული პირობების გარეშე, აგრეთვე ადამიანთა კონკრეტულ-ისტორიული საქმიანობისაგან მოწყვეტით. ურთიერთობის რთული პროცესი დიურკემის მიერ განიხილება მხოლოდ, როგორც ინდივიდთა ფსიქოლოგიური ურთიერთშემოქმედება კოლექტიური შეკრებების, ცერემონიების, რელიგიური დღესასწაულებისა და ჩვეულებების დროს, რომლებიც დაპირისპირებულია მის მიერ საზოგადოებრივ-შრომით საქმიანობასთან. როგორც ლეონტიევი აღნიშნავს „ამ და მასთან ახლოს მდგომ ავტორთა შრომებში საზოგადოება გამოდის უწინარეს ყოვლისა, როგორც საზოგადოების ცნობიერება, ადამიანური ინდივიდი კი უფრო, როგორც „მოურთიერთობე“, ვიდრე პრაქტიკულად მოქმედი საზოგადოებრივი არსება“ (გვ.270).

საზოგადოებრივ ურთიერთობებს დიურკემი აიდეალიზებდა, განმარტავდა, როგორც თანხმობის, სოლიდარობის, ჰარმონიისა და თანამშრომლობის ურთიერთობებს. სოციალური კოფლიქტები და წინააღმდეგობები გაჰქონდა „ნორმალური“, ბუნებრივი, საზოგადოებრივი წესრიგის ფარგლებს გარეთ, მათ განიხილავდა, როგორც ავადმყოფობას, რომლის ლიკვიდაციაც შესაძლებელია ისე, რომ არ შეეცვალოს ძირითადი საზოგადოებრივი საფუძვლები. ამ განწყობაში იყო კონცენტრირებული „სოციოლოგიზმის“ ძირითადი პათოსი;

საზოგადოების ცნობიერების გლობალური განმარტება, როგორც კოლექტიური წარმოდგენების ერთობლიობისა, მისი ცალკეული ნორმების არსებითი სპეციფიკის გამოყოფის გარეშე, საზოგადოებრივი ცნობიერების სხვადასხვა ფორმების შესახებ საკითხის შეცვლა, მათი ფუნქციების შესახებ საკითხით, ზოგიერთი ფუნქციის ჰიპერბოლიზაცია და ყველა მათი შეცვლა, არსებითად, ერთით, - მაინტეგრირებელი ფუნქციით. ასეთია დიურკემისეული „სოციოლოგიზმის“ გნოსეოლოგიური საფუძვლები.

ამ კონცეფციის წინააღმდეგობა დაფუძნებულია ნატურალისტურ - ობიექტურ მეთოდოლოგიასა და საზოგადოებასთან გაიგივებულ კოლექტიური ცნობიერების სპირიტუალისტურ თეორიას შორის არსებულ წინააღმდეგობაზე.

განიცდის რა ღრმად და მწვავედ საზოგადოებრივ კრიზისს, დიურკემი ფიქრობდა, რომ, თუ ამ კრიზისს ბოლოს არ მოვუდებით, მაშინ იგი ფატალურ რეზულატებთან მიგვიყვანდა. ამიტომ სოციოლოგის ძალისხმევა მიმართული უნდა იყოს იმაზე, რათა შეენარჩუნებინა არსებული საზოგადოებრივი ორგანიზაციის საფუძვლები, გარდაექმნა რეფორმის გზით და გაეუმჯობესებინა იგი. „სოციოლოგიზმი“, როგორც კონცეფცია ამ მიზნის დასაბუთებას ემსახურებოდა.

დიურკემის ადრეული და გვიანი თეორია

ემილ დიურკემი ღრმად იყო დარწმუნებული იმაში რომ, დიდი სტრუქტურები საზოგადოებაზე, საზოგადოება კი – ინდივიდთა ფიქრებსა და მოქმედებებზე ახდენს გავლენას. მისმა შრომამ, რომელიც ხაზს უსვამდა სოციალურ სტრუქტურებსა და კულტურას, როგორც ამას ტალკოტ პარსონსი და სხვები აღნიშნავენ ყველაზე დიდი გავლენა სტრუქტურულ-ფუნქციონალურ თეორიაზე იქონია.

დიურკემის სოციოლოგიის ამოსავალ წერტილს წარმოადგენს სოციალური ფაქტის იდეის განვითარება და გამოყენება. ამ თავში ჩვენ ბევრს ვისაუბრებთ ამ კონცეპციის შესახებ, მაგრამ მოკლედ და თანამედროვე სიტყვებით რომ განვმარტოთ სოციალური ფაქტი წარმოადგენს სოციალურ სტრუქტურებს, კულტურულ ნორმებსა და ღირებულებებს, რომლებიც აქტორებთან მიმართებაში მაიძულებელი და გარეგანია. სტუდენტებისთვის ასეთი მაიძულებელი ხასიათი გააჩნია უნივერსიტეტის ბიუროკრატიულობას, ან ამერიკული საზოგადოების ნორმებსა და ღირებულებებს, რომლებიც დიდ გავლენას ახდენენ კოლეჯის განათლებაზე. მსგავს სოციალურ ფაქტებს ადამიანი სოციალური ცხოვრების ყველა სფეროში წააწყდება.

იმისათვის, რომ გავიაზროთ თუ რატომ განავითარა დიურკემმა სოციალური ფაქტის შესახებ იდეა და თუ რას ნიშნავს ეს ტერმინი, უნდა დავაკვირდეთ იმ ინტელექტუალური კონტექსტის ასპექტებს, რომელშიც თავად ცხოვრობდა.

დიურკემის აზრით, სოციოლოგია მეცხრამეტე საუკუნის საფრანგეთში წარმოიშვა. სოციოლოგიის საწყისად - ანტიკურ ფილოსოფოსებს (პლატონი, არისტოტელე), მეტნაკლებად თანამედროვედ კი - ფრანგ ფილოსოფოსებს, მონტესკიესა და კონდორსეს-ს აღიარებდა. მაგალითად, დიურკემი წერს: “სწორედ მონტესკიე იყო პირველი ვინც სოციალური მეცნიერების პრინციპები ჩამოაყალიბა”. თუმცა, დიურკემის აზრით, მონტესკიე სათანადოდ შორს არ წასულა: “ახალი დისციპლინის შექმნის ნაცვლად ისინი სოციალური ფაქტების შესახებ მხოლოდ საზრიანი შეხედულებების გამოხატვით შემოიფარგლებოდნენ.” ვატს მიღერის აზრით, საერთო ჯამში დიურკემისათვის მონტესკიე “თან სოციალური მეცნიერების პიონერს წარმოადგენს, რომელმაც ძველი კონცეფციებისაგან განთავისუფლება შესძლო, მაგრამ ამავე დროს ზოგიერთ შემთხვევაში მაინც მათი გავლენის ქვეშ ექცევა”. დიურკემის აზრით, სენ-სიმონმა განსაზღვრა სოციალური სამყაროს მეცნიერება, მაგრამ მისი იდეები ნაჩქარევი და არასრულყოფილი იყო. ეს იდეები, დიურკემის აზრით, კონტმა გააუმჯობესა, რომელიც “პირველი იყო ვინც მკაფიოდ და მეთოდოლოგიურად სცადა საზოგადოებების პოზიტიური მეცნიერების შექმნა”.

მართალია ტერმინი სოციოლოგია რამდენიმე წლის წინ უკვე გამოყენებული ჰქონდა კონტს, მაგრამ გვიანი მეცხრამეტე საუკუნის საფრანგეთში სოციოლოგიის დარგი არ არსებობდა. არ არსებობდა არც სკოლები, არც დეპარტამენტები და არც სოციოლოგიის პროფესორები. რამდენიმე მოაზროვნის ნაშრომი მეტ-ნაკლებად სოციოლოგიური იყო, მაგრამ ეს ვერ გახდებოდა “სახლი” დისციპლინა სოციოლოგიისათვის. უფრო მეტიც, მსგავსი დისციპლინის დაარსებას ძლიერ ოპოზიციას უწევდნენ არსებული დისციპლინები. ყველაზე მეტად ეწინააღმდეგებოდნენ ფსიქოლოგია და ფილოსოფია, რომელთა წარმომადგენლებიც თვლიდნენ რომ თავად ფარავდნენ იმ თემებს რასაც სოციოლოგია შეისწავლიდა. დიურკემისათვის, რომელიც მთელ თავის მისწრაფებას სოციოლოგიას უძღვნიდა, დილემას წარმოადგენდა გამოყოფილი და განსაზღვრული ადგილის შექმნა სოციოლოგიისათვის.

იმისათვის, რომ სოციოლოგია ფილოსოფიისაგან გამოეყო, დიურკემი ამტკიცებდა რომ სოციოლოგია ორიენტირებული უნდა იყოს ემპირიულ კვლევებზე. ეს ერთი შეხედვით იოლი სჩანს, მაგრამ სიტუაციას ართულებდა დიურკემის რწმენა, რომ სოციოლოგიაზე გავლენას ახდენს ფილოსოფიური სკოლა თვითონ სოციოლოგიის შიგნით. მისი აზრით, ეპოქის ორი დიდი ფიგურა, რომლებიც თავს სოციოლოგებს უწოდებდნენ, კონტი და

სპენსერი, სოციალური სამყაროს ემპირიული შესწავლის ნაცვლად უფრო დაინტერესებულები იყვნენ მისი გაფილოსოფიურებით და აბსტრაქტული თეორიების შექმნით. თუ სოციოლოგია განვითარდებოდა კონტისა და სპენსერის გზით, დიურკემი გრძნობდა, რომ ის მხოლოდ და მხოლოდ ფილოსოფიის ერთ-ერთი დარგი იქნებოდა და მეტი არაფერი. ამის შედეგად, დიურკემმა გადაწყვიტა თავს დასხმოდა ორივეს, კონტსაც და სპენსერსაც. მან ორივე დაადანაშაულა იმაში, რომ მათ რეალურ სამყაროში ფენომენების შესწავლა შეცვალეს სოციალურ ფენომენებზე დაუფიქრებელი იდეებით. კონტი დამნაშავე იყო იმაშიც, რომ იგი თეორიულად თვლიდა რომ საზოგადოება ვითარდება იდეალური საზოგადოების მიმართულებით, იმის ნაცვლად, რომ ჩართულიყო სხვადასხვა საზოგადოებების ცვალებადი ბუნების შესწავლის რთულ საქმეში. მსგავსად ამისა, სპენსერი დამნაშავე იყო, რადგან იგი აღიარებდა ჰარმონიას საზოგადოებაში, ნაცვლად იმისა, რომ გამოეკვლია მართლა არსებობდა ეს ჰარმონია თუ არა.

სოციალური ფაქტები

იმისათვის რომ სოციოლოგია ფილოსოფიას გამოჰყოფოდა და განსაზღვრული და დამოუკიდებელი ადგილი ჰქონოდა, დიურკემმა თავის ნაშრომში “სოციოლოგიის მეთოდის წესები” გადაწყვიტა, რომ სოციოლოგიის კვლევის საგანი გამხდარიყო სოციალური ფაქტების შესწავლა. სოციალური ფაქტის კონცეფციას რამდენიმე კომპონენტი გააჩნია, თუმცა იმისათვის რომ სოციოლოგია ფილოსოფიას გამოჰყოფოდა გადამწყვეტი არის ის, რომ სოციალური ფაქტები უნდა განიხილებოდნენ როგორც ნივთები. სოციალური ფაქტების, როგორც ნივთების შესწავლა გულისხმობს იმას, რომ ისინი უნდა შევისწავლოთ ემპირიულად და არა ფილოსოფიურად. დიურკემი თვლიდა რომ იდეები შესაძლოა შევისწავლოთ ინტროსპექტიულად (ფილოსოფიურად), მაგრამ ნივთებს მხოლოდ წმინდა მენტალური პროცესით ვერ შევისწავლით, რადგან ისინი ითხოვენ ინფორმაციას, რომელიც მხოლოდ გონებაზე არ არის დამოკიდებული. დიურკემის ეს ცდა - ემპირიულად შეისწავლოს სოციალური ფაქტები როგორც ნივთები, განასხვავებს დიურკემისეულ სოციოლოგიას კონტისა და სპენსერის ინტროსპექტიული თეორიებისაგან.

გარეგანი და მაიძულებელი

მართალია სოციალური ფაქტების, როგორც ნივთების განხილვამ ფილოსოფიისაგან გამომდინარე წინააღმდეგობა დაძლია (ყოველშემთხვევაში ასე თვლიდა დიურკემი), მაგრამ ეს მხოლოდ ნაწილი იყო ფსიქოლოგიური წინააღმდეგობისა. როგორც დიურკემისეული სოციოლოგია, ფსიქოლოგიაც უკვე ძალიან ემპირიული ხდებოდა. იმისათვის რომ გამოეცალკეებინა სოციოლოგია ფსიქოლოგიისაგან დიურკემმა განაცხადა, რომ სოციალური ფაქტები არიან გარეგანი და მათ აქვთ მაიძულებელი ხასიათი აქტორთან მიმართებაში. სოციოლოგია გახდა სოციალური ფაქტების შესწავლა, ფსიქოლოგია კი – ფსიქოლოგიური ფაქტებისა. დიურკემისათვის, ფსიქოლოგიური ფაქტები უმეტესად თანდაყოლილ ფენომენს წარმოადგენდა. მართალია ეს დახასიათება არ ესადაგება ფსიქოლოგიის საგანს დღეს (და არც მაშინ წარმოადგენდა საგნის კარგ დახასიათებას), მაგრამ ამან საშუალება მისცა დიურკემს რომ ზღვარი გაეწყო ამ ორ მეცნიერებას შორის. ფსიქოლოგიური ფაქტები არის თანდაყოლილი და შინაგანი, მაშინ როდესაც სოციალური ფაქტები არიან გარეგანი და მაიძულებელი. როგორც მალე ვნახავთ, ეს განსხვავება არ არის ისეთი მკვეთრი, როგორც დიურკემს უნდოდა რომ ჩვენ გვეგონებოდა. მიუხედავად ამისა, სოციალური ფაქტის როგორც გარეგანისა და მაიძულებელის

განსაზღვრით, დიურკემმა მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა (ყოველ შემთხვევაში იმ ისტორიული პერიოდისათვის) სოციოლოგიის ფსიქოლოგიისა და ფილოსოფიისაგან გასამიჯნავად. თუმცა უნდა ვაღიაროთ რომ ამის მისაღწევად დიურკემმა “ექსტრემისტული” პოზიცია დაიკავა, განსაკუთრებით სოციოლოგიის კვლევის საგნის მხოლოდ სოციალურ ფაქტებზე დაყვანით. ამ პოზიციამ შეზღუდა სოციოლოგიის ზოგიერთი მიმდინარეობა. უფრო მეტიც დიურკემმა ხელოვნურად გამოყო სოციოლოგია მეზობელი მეცნიერებებისაგან. როგორც ლემერტი აღნიშნავს: “რადგან მან განსაზღვრა სოციოლოგია მხოლოდ სოციალურ ფაქტებთან მიმართებაში, ამით მან გამოყო იგი ადამიანის შესახებ სხვა მეცნიერებებისაგან.”

მატერიალური და არამატერიალური

ჩვენ ვიცით, რომ სოციალური ფაქტი უნდა განვიხილოთ როგორც ნივთი, და რომ ის გარეგანი და მაიძულეებელია, მაგრამ კიდევ რას წარმოადგენს სოციალური ფაქტი? დიურკემი განასხვავებდა ორი ტიპის სოციალურ ფაქტებს: მატერიალური და არამატერიალური. ამ ორს შორის მატერიალური სოციალური ფაქტები არის უფრო გასაგები, რადგან იგი წარმოადგენს რეალურ, მატერიალურ ერთობას, თუმცა ისინი ნაკლებ მნიშვნელოვანიცაა დიურკემის ნაშრომში. როგორც დიურკემი აღნიშნავდა: “ზოგჯერ ხდება სოციალური ფაქტების მატერიალიზაცია, რათა ისინი გახდნენ გარეგანი სამყაროს წევრები”. არქიტექტურა და კანონი იქნება ორი მაგალითი იმისა თუ რას გულისხმობდა იგი მატერიალურ სოციალურ ფაქტებში. ამ თავში ჩვენ სხვა მაგალითებსაც განვიხილავთ.

დიურკემის სოციოლოგიის ამოსავალი წერტილი არამატერიალურ სოციალურ ფაქტებში მდგომარეობს. დიურკემი ამბობდა: “სოციალური ცნობიერების ყველა ასპექტი ვერ აღწევს მატერიალიზაციასა და გარეგნულად გადაქცევას...”. რასაც სოციოლოგები დღეს უწოდებენ ნორმებსა და ღირებულებებს, უფრო ზოგადად რომ ვთქვათ კულტურას, წარმოადგენს იმას, რასაც დიურკემი გულისხმობდა არამატერიალურ სოციალურ ფაქტებში. მაგრამ ეს იდეა წარმოშობს პრობლემას: როგორ შეიძლება რომ არამატერიალური სოციალური ფაქტი, მაგალითად ნორმები იყოს გარეგანი და მაიძულეებელი? სად შეიძლება მათი პოვნა, გარდა აქტორის გონებისა? და თუ ისინი აქტორის გონებაში არიან, განა ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ისინი არიან შინაგანი და არა გარეგანი?

ამ საკითხის განსახილველად უნდა გავიხსნათ, რომ თუკი მატერიალური სოციალური ფაქტები გარეგანი და მაიძულეებელია, არამატერიალური სოციალური ფაქტები ასეთ გამოყოფილ ხასიათს არ ატარებენ. რაღაც კუთხით, ისინი აქტორის გონებაში არიან. არამატერიალური სოციალური ფაქტების კონცეპტუალიზაციის საუკეთესო გზა არის ის, რომ წარმოვიდგინოთ ისინი გარეგანი და მაიძულეებელ ფაქტებად, ფსიქოლოგიურ ფაქტებთან მიმართებაში. ამ გზით ჩვენ დავინახავთ, რომ ორივე: ფსიქოლოგიური და ზოგიერთი სოციალური ფაქტი ადამიანის გონების შიგნით არსებობს. ბევრ შემთხვევაში დიურკემმა ეს კარგად განმარტა. ერთის მხრივ ის სოციალური ფაქტების შესახებ ამბობდა: “ინდივიდუალური გონება, ჯგუფის ჩამოყალიბების შედეგად, ქმნის ახალი სახის, დაარქვით ამას ფსიქოლოგიური თუკი ვნებავთ, მაგრამ ახალი ტიპის ფსიქოლოგიურ ინდივიდუალურობას”. მეორეს მხრივ კი, დიურკემი ამბობს: “ეს არ ნიშნავს იმას რომ არამატერიალური სოციალური ფაქტები არ არიან გონების მიერ წარმოქმნილნი, რადგან ისინიც შედგებიან აზროვნებისა და მოქმედების გზებისაგან”. ამიტომ, არამატერიალური

სოციალური ფაქტების განხილვისას საუკეთესო გზაა მათი, როგორც მენტალური ფენომენის განხილვა, რომელიც არის გარეგანი და მაიძულებელი მენტალური ფენომენის სხვა ასპექტთან - ფსიქოლოგიურ ფაქტებთან მიმართებაში. ეს აჩვენებს დიურკემისეულ განსხვავებას ფსიქოლოგიასა და სოციოლოგიას შორის, მაგრამ საჭიროებს დახვეწას რომ გახდეს უფრო გასაგები და მკაფიო. სოციოლოგია შეისწავლის მენტალურ ფენომენს, რომელიც განსხვავდება მენტალობის ფსიქოლოგიური ასპექტისაგან. დიურკემი ამბობდა, რომ სოციოლოგებს აინტერესებთ ნორმები და ღირებულებები, ფსიქოლოგებს კი აინტერესებთ ისეთი თემები როგორიცაა ადამიანური ინსტიქტები.

სოციალური რეალობის დონეები

სოციალური ფაქტები თამაშობენ ცენტრალურ როლს ემილ დიურკემის სოციოლოგიაში. იმისათვის, რომ ამ ფენომენის გასაანალიზებლად ყველაზე მნიშვნელოვანი სოციალური ფაქტები გამოვყოთ, საჭიროა ძებნა დიურკემის სოციალური რეალობის დონეებიდან დავიწყოთ. მან ეს დონეები დაიწყო მატერიალური სოციალური ფაქტებით, თუმცა არა იმიტომ რომ ისინი უფრო მნიშვნელოვანია, უბრალოდ თეორიის შექმნის პროცესში მათი ელემენტები მიზეზობრივად პრიორიტეტულია. ისინი ასახავენ არამატერიალურ სოციალურ ფაქტებს, რომლებიც ძალზედ მნიშვნელოვანია მის შრომებში.

დიურკემის შრომის მიხედვით სოციალური სინამდვილის დონეები ასე გამოიყურება:

ა. მატერიალური სოციალური ფაქტები

1. საზოგადოება
2. საზოგადოების სტრუქტურული კომპონენტები (მაგალითად, ეკლესია და სახელმწიფო)
3. საზოგადოების მორფოლოგიური კომპონენტები (მაგალითად, მოსახლეობის განლაგება, კომუნიკაციის გზები)

ბ. არამატერიალური სოციალური ფაქტები

1. მორალი
2. კოლექტიური სინდისი
3. კოლექტიური რეპრეზენტაციები
4. სოციალური დინებები/მიმდინარეობები

ორ კატეგორიაში მოთავსებული დონეები ჩამოთვლილია ზოგადობის ხარისხის კლების მიხედვით.

დიურკემი ყურადღებას ამახვილებდა მაკრო-დონეზე, და სწორედ ეს არის მიზეზი იმისა, თუ რატომ ითამაშა მისმა შრომებმა დიდი როლი სტრუქტურული ფუნქციონალიზმის განვითარებაში, რომელსაც აგრეთვე მაკრო-დონეზე აქვს ორიენტაცია აღებული. ბიოლოგიიდან ორგანიზმის მაგალითის გამოყენებით, დიურკემი თვლიდა რომ, საზოგადოება შედგება “ორგანიზმისაგან” (სოციალური ფაქტებისაგან), ან სოციალური

სტრუქტურებისაგან, რომელთაც სხვადასხვა ფუნქცია გააჩნით საზოგადოებაში. დიურკემი თვლიდა, რომ ჩვენ განვსაზღვრავთ ფუნქციებს ან სხვადასხვა სტრუქტურების მიზნებს, იმ ფაქტორების გათვალისწინებით თუ როგორ შეიქმნენ ეს სტრუქტურები. დიურკემს ორივე აინტერესებდა: როგორც ის თუ როგორ წარმოიშვა სოციალური სტრუქტურები, აგრეთვე ის, თუ რა ფუნქციებს ასრულებენ ისინი; იგი ცდილობდა განესხვაგვებინა კვლევის ეს ორი ასპექტი.

ჩვენ შეგვიძლია მისი თეორიის პოვნა თანამედროვე სამყაროს განვითარების ანალიზისას. ყველაზე კარგად ეს ნაჩვენებია მის ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან ნაშრომში “საზოგადოებრივი შრომის დანაწილება”, ნაშრომი რომელიც სოციოლოგიის პირველ კლასიკად იწოდება.

საზოგადოებრივი შრომის დანაწილება

თავის ნაშრომში საზოგადოებრივი შრომის დანაწილება დიურკემმა ანალიზი ორ იდეალური ტიპის საზოგადოებაზე დააფუძნა. შედარებით პრიმიტიულ ტიპში, რომელსაც მექანიკური სოლიდარობა ახასიათებს, სოციალური სტრუქტურა ნაკლებ დანაწევრებული, და შრომაც მხოლოდ მცირედ, ან საერთოდ არაა დანაწილებული. უფრო თანამედროვე ტიპში, რომელსაც ორგანული სოლიდარობა გააჩნია, შრომის დანაწილება შედარებით გაუმჯობესებულია. დიურკემისათვის შრომის დანაწილება მატერიალური სოციალური ფაქტია, და გულისხმობს დავალებებისა და პასუხისმგებლობის განაწილებას, სპეციალიზაციას. პრიმიტიულ საზოგადოებებში ადამიანები ფლობდნენ ძალიან ზოგად პოზიციებს, რომლის ფარგლებშიც ასრულებდნენ სხვადასხვა სამუშაოს და უამრავი პასუხისმგებლობაც ეკისრებოდათ. ამის საპირისპიროდ, ადამიანები, რომლებიც შედარებით თანამედროვე საზოგადოებებში ცხოვრობენ, იკავებენ უფრო მეტად სპეციალიზირებულ პოზიციებს, და პასუხისმგებლობაცა და ვალდებულებებიც უფრო ვიწრო აქვთ. მაგალითად, დიასახლის-დედობა პრიმიტიულ საზოგადოებაში ნაკლებ სპეციალიზირებული პოზიციაა, ვიდრე დღეს. თანამედროვე ტექნოლოგიები ითავსებს იმ საქმეებს, რომელსაც ადრე დიასახლისი ასრულებდა.

ცვლილებებს შრომის დანაწილებაში დიდი მნიშვნელობა გააჩნიათ, განსაკუთრებით, საზოგადოების სტრუქტურისათვის. უფრო მნიშვნელოვანია ცვლილება ორ – მექანიკურ და ორგანულ – სოლიდარობას შორის. სოლიდარობის განხილვის დროს დიურკემი გულისხმობდა იმას, თუ რა აკავშირებს საზოგადოებას ერთ მთლიანად. საზოგადოებას, რომელსაც მექანიკური სოლიდარობა ახასიათებს აკავშირებს ის ფაქტი, რომ ყველა ადამიანი უფრო განზოგადებულია. ძირითადი შემაკავშირებელი არის ის, რომ ხალხი ჩართულია ერთ საქმეში და ინაწილებს მსგავს ვალდებულებებს. ამის საპირისპიროდ, საზოგადოებას, რომელსაც ორგანული სოლიდარობა ახასიათებს აკავშირებს ის, რომ ადამიანები განსხვავდებიან ერთმანეთისგან, განსხვავებულ დავალებებს ასრულებენ და განსხვავებული პასუხისმგებლობები გააჩნიათ. იმის გამო რომ თანამედროვე სამყაროში ადამიანები ძალზედ ვიწრო საქმეს ასრულებენ, თავის გადასარჩენად მათ კიდევ სჭირდებათ სხვა ადამიანებიც. პრიმიტიული ოჯახი, რომელიც მონადირე-მამასა და შემგროვებელ-დედას ეფუძნებოდა, მეტ-ნაკლებად შესძლებდა თავის დამოუკიდებლად გატანას, თანამედროვე სამყაროში კი ყოველკვირეულად ოჯახს ესაჭიროება: მცხობელი, ყასაბი, ავტო-მექანიკოსი, მასწავლებელი, პოლიციელი და ასე შემდეგ. ამ ადამიანებს კი, თავის მხრივ ესაჭიროებათ სხვა ადამიანები, რათა თავი გადაირჩინონ თანამედროვე

სამყაროში. თანამედროვე საზოგადოება, დიურკემის აზრით შეკავშირებულია ადამიანების სპეციალიზირებულობით, და მათი მოთხოვნით სხვა ადამიანებისა. უფრო მეტიც, დიურკემი დარწმუნებული იყო არა მხოლოდ ადამიანების, არამედ ჯგუფების, სტრუქტურების და ინსტიტუტების სპეციალიზირებულობაში. და ბოლო უკანასკნელი განსხვავება მექანიკურ და ორგანულ სოლიდარობას შორის: რადგან მექანიკური სოლიდარობის შემთხვევაში ადამიანები ერთსა და იმავე საქმეს ასრულებენ, მათ შორის კონკურენციის დონე უფრო მაღალია. ამის საპირისპიროდ, ორგანული სოლიდარობა უფრო მეტად კორპორაციისააგნ არის მიმართული.

ამის გამო, საზოგადოება, რომელიც ორგანული სოლიდარობით ხასიათდება მეტადაა მიმართული “სოლიდარობისაკენ” და ინდივიდუალურობისაკენ, ვიდრე მექანიკური სოლიდარობის შემთხვევაში. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, დიურკემი თვლიდა რომ სოციალური წესრიგი და ინდივიდუალური ავტონომია ურთიერთ თავსებადია.

დინამიური სიმჭიდროვე

შრომის დანაწილება დიურკემისათვის მატერიალურ სოციალურ ფაქტს წარმოადგენდა, რადგან ის სოციალურ სამყაროში ინტერაქციის ნაწილი იყო. მეორე, ასევე მატერიალური სოციალური ფაქტი, რომელსაც დიურკემის მექანიკურიდან ორგანულ სოლიდარობაში გადასვლის თეორიაში მნიშვნელოვანი, საკვანძო ადგილი უჭირავს არის – დინამიური სიმჭიდროვე. ეს ტერმინი შეესაბამება ადამიანთა რიცხვის საზოგადოებაში და ინტერაქციის დონეს მათ შორის. თუ ადამიანთა რიცხვის ან მათ შორის ინტერაქციის დონის ზრდას ცალ-ცალკე ავიღებთ, მაშინ აღარ იქნება ასეთი მნიშვნელოვანი ფაქტორი სოციალურ ცვლილებაში. ადამიანთა რიცხვის და მათ შორის ინტერაქციის დონის (რაც დინამიური სიმჭიდროვეა) ზრდას მიყვავართ მექანიკურიდან ორგანულ სოლიდარობისაკენ, რადგან ეს ორი ერთად ქმნის მეტ კონკურენციას რესურსებისათვის და უფრო შესამჩნევ ბრძოლას პრიმიტიული საზოგადოების სხვადასხვა მსგავს და განსხვავებულ ნაწილებში. რადგან ინდივიდები, ჯგუფები, ოჯახები, ტომები და ა.შ. ასრულებენ მსგავს სამუშაოს, ისინი შეეჯახებიან ერთმანეთს ფუნქციების გასაყოფად, მითუმეტეს თუკი რესურსებიც ცოტაა. შრომის დანაწილების ზრდა კი, თანამშრომლობის საშუალებას აძლევს ადამიანებსა და მათ მიერ შექმნილ სტრუქტურებს, რაც მშვიდობიან თანაცხოვრებას უფრო შესაძლებელს ხდის. უფრო მეტიც, შრომის დანაწილების შემთხვევაში რესურსებიც იზრდება და უფრო მეტ ადამიანს შეუძლია თავის გადარჩენა.

მართალია დიურკემი დაინტერესებული იყო აეხსნა როგორ ქმნიდნენ შრომის დანაწილება და დინამიური სიმჭიდროვე სხვადასხვა ტიპის სოციალურ სოლიდარობას, მაგრამ მისი ინტერესის მთავარ სფეროს წარმოადგენდა ამ მატერიალური ცვლილებების გავლენა არამატერიალურ სოციალურ ფაქტებზე, როგორც მექანიკური ისე, ორგანული სოლიდარობის მქონე საზოგადოებებში. დიურკემი გრძნობდა რომ წარმოუდგენელი იქნებოდა არამატერიალური სოციალური ფაქტების პირდაპირ შესწავლა. არამატერიალური სოციალური ფაქტების პირდაპირ შესწავლა მისი აზრით, უფრო ფილოსოფიის საგანს განეკუთვნებოდა, ვიდრე სოციოლოგიისას. იმისათვის რომ არამატერიალური სოციალური ფაქტები სოციოლოგიურად შევისწავლოთ, უნდა მოვძებნოთ და დავაკვირდეთ მატერიალურ სოციალურ ფაქტებს, რომლებზეც აისახება არამატერიალური სოციალური ფაქტების ბუნება და მათში მიმდინარე ცვლილებები. შრომის საზოგადოებრივ დანაწილებაში ეს არის სამართალი.

სამართალი

დიურკემის აზრით, საზოგადოებაში, რომელიც მექანიკური სოლიდარობით ხასიათდება მოქმედებს რეპრესიული სამართალი. რადგან მსგავსი ტიპის საზოგადოებაში ადამიანები ძალიან ჰგვანან ერთმანეთს, და რადგან მათ სწამთ საერთო მორალის, ნებისმიერი გადახვევა საერთო ღირებულებითი სისტემიდან შესამჩნევი იქნება ბევრისათვის. რადგან ამ შეურაცხყოფას ყველა მათგანი იგრძნობს, და რადგან მათ ღრმად სწამთ საერთო მორალური სისტემის, შეურაცხყოფელი მკაცრად დაისჯება თუკი კოლექტიურ მორალურ სისტემას გადააბიჯებს. გოჭის ქურდი შეიძლება ხელის მოჭრით დაისაჯოს, ღმერთისა და ღმერთების წინააღმდეგ რაიმეს თქმის შემთხვევაში შეიძლება მოქმედს ენა ამოაჭრან. რადგან ადამიანები ასე არიან ჩართულნი კოლექტიური მორალის სისტემაში, ამ სისტემიდან გადახვევა მკაცრ სასჯელს იწვევს.

ამის საპირისპიროდ, საზოგადოებაში, რომელიც ორგანული სოლიდარობით ხასიათდება მოქმედებს რესტიტუციული სამართალი. იმის ნაცვლად, რომ დაისაჯონ თუნდაც უმნიშვნელო დანაშაულის შემთხვევაშიც კი კოლექტიური მორალის წინააღმდეგ, თანამედროვე ტიპის საზოგადოებაში ისინი ემორჩილებიან სამართალს და შესაძლოა ფულით გადაუხადონ მათ, ვინც მათი ქცევების გამო დაშავდა. მართალია რეპრესიული სამართლის ზოგიერთი შემთხვევები კვლავ მოქმედებს ორგანული ტიპის საზოგადოებაში (მაგალითად, სიკვდილით დასჯა), მაგრამ რესტიტუციული სამართალი უფრო მეტადაა გავრცელებული. არ არსებობს ძლიერი ან მაიძულებელი კოლექტიური მორალი, ხალხის უმრავლესობა სამართლის დარღვევის შემთხვევაში ემოციურად არ რეაგირებს. მექანიკური სოლიდარობის მქონე საზოგადოებაში რეპრესიული სამართლის გაკონტროლება ხალხის მასებს ევალება, რესტიტუციული სამართლის შემთხვევაში კი ამას სპეციალური სააგენტოები აკეთებენ (მაგალითად პოლიცია და სასამართლო). ორგანულ საზოგადოებაში ეს შრომის დანაწილების კვალდაკვალ ხდება.

მატერიალურ სოციალურ ფაქტში, სამართალში, მიმდინარე ცვლილებები, დიურკემის თეორიული სისტემისათვის წარმოადგენს უფრო მნიშვნელოვან ელემენტების ცვლილების ამსახველს – კერძოდ არამატერიალურ სოციალური ფაქტებისა, ესენია: მორალი, კოლექტიური ცნობიერება, კოლექტიური რეპრეზენტაციები, სოციალური მიმდინარეობები, და თანამედროვე სოციოლოგიური პერსპექტივიდან ყველაზე მნიშვნელოვანი – კოლექტიური გონება.

ძალზედ ზოგადად რომ ვთქვათ, დიურკემი იყო მორალის სოციოლოგი. როგორც ერნესტ ვოლვორკი აღნიშნავდა, დიურკემის სოციოლოგია წარმოადგენს მის მიერ მორალური საკითხების განხილვის პროდუქტს. ეს ნიშნავს, რომ იმ პერიოდის მორალური პრობლემების განხილვამ, დიურკემი როგორც სოციოლოგი მიიყვანა სოციალურ ცხოვრებაში მორალური ელემენტებისათვის ყველაზე დიდი ყურადღების მიქცევამდე. ყველაზე საბაზისო დონეზე, დიურკემი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა თანამედროვე სამყაროში კოლექტიური მორალის სიძლიერის დაცემას. დიურკემის აზრით ადამიანები მორალური კავშირების “პათოლოგიურად” დაკარგვის ზღვარზე იდგნენ. ეს მორალური კავშირები მნიშვნელოვანი იყო დიურკემისათვის, რადგან მათ გარეშე ადამიანი მოექცეოდა გრძნობების გავლენის ქვეშ. ადამიანებს თავიანთი გრძნობები გიჟური კმაყოფილების შეგრძნებამდე მიიყვანდა, ეს კმაყოფილება კი უფრო მეტ საჭიროებებს მოითხოვდა.

დიურკემი პარადოქსულად თვლიდა, რომ ადამიანს სჭირდება მორალი და გარე კონტროლი რათა იყოს თავისუფალი. ეს თავისუფლების საკმაოდ საინტერესო დახასიათებაა.

ანომია

პრობლემების უმეტესობა რომლებიც დიურკემს აწუხებდა მომდინარეობს ერთიანი მორალის დაქვეითებიდან. ანომიის ცნებით დიურკემმა საუკეთესოდ აღწერა თუ რას გულისხმობდა ერთიანი მორალის შესუსტებაში. ინდივიდებს უწევთ ანომიასთან შეხვედრა როდესაც არ გააჩნიათ მტკიცე მორალი, ანუ არ იციან რა არის და რა არ არის სწორი და მისაღები საქციელი.

თანამედროვე საზოგადოების ცენტრალური “პათოლოგია” დიურკემის აზრით, არის შრომის ანომიური დანაწილება. როდესაც ანომია დიურკემმა პათოლოგიად გამოაცხადა, ამით ხაზი გაუსვა თავის რწმენას, რომ თანამედროვე სამყარო ანომიისაგან შესაძლოა რომ “განიკურნოს”. დიურკემს სწამდა, რომ შრომის სტრუქტურული დანაწილება არის საზოგადოების შემაკავშირებელი, რომელიც აწონასწორებს კოლექტიური მორალის სისუსტეებს. მაგრამ შრომის დაყოფა არ გულისხმობს კოლექტიური მორალის რღვევას, ანომია არის პათოლოგია, რომელიც ასოცირდება ორგანული სოლიდარობის ზრდასთან. ინდივიდები ხდებიან იზოლირებულნი და მოწყვეტილნი თავიანთ სპეციალიზირებულ ქმედებებში. ისინი უფრო მეტად გრძნობენ თავს იმათთან ერთიანობაში, ვინც მათთან ერთად მუშაობს და მათ გარშემო ცხოვრობს. მაგრამ აუცილებელია იმის დამახსოვრება, რომ დიურკემი ამას არანორმალურ სიტუაციად მიიჩნევდა, რადგან მხოლოდ უჩვეულო პირობებში აკნინებს ადამიანებს თანამედროვე შრომის დანაწილება თავიანთ იზოლირებულ და უმნიშვნელო დავალებებსა და პოზიციებზე. ანომიის ცნება არა მხოლოდ შრომის საზოგადოებრივ დანაწილებაში, არამედ თვითმკვლელობაშიც გვხვდება, როგორც თვითმკვლელობის ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული ტიპი. ანომიური თვითმკვლელობა გვხვდება კოლექტიური მორალის შესუსტებისა და გარე მარეგულირებელი ძალების არარსებობის გამო, რომლებიც ადამიანს თავიანთ პოზიციებს გაუმაგრებდა.

კოლექტიური სინდისი

დიურკემი კოლექტიური მორალის მიმართ ინტერესს მრავალმხრივ გამოხატავდა. ამ იდეის განხილვის ადრეულ წლებში დიურკემმა შეიმუშავა კოლექტიური სინდისის ცნება, რომელიც მან შრომის საზოგადოებრივ დანაწილებაში ასე დაახასიათა:

“რწმენებისა და გრძნობების ერთობლიობა, რომელიც საშუალოდ საერთოა ერთი საზოგადოების წევრებისათვის, ქმნის გამოცალკევებულ სისტემას, რომელსაც საკუთარი ცხოვრება გააჩნია; მას შეიძლება კოლექტიური ან საერთო სინდისი ვუწოდოთ...ეს არის მთლიანად განსხვავებული რამ ერთი კერძო სინდისისაგან, თუმცა რეალიზებას მხოლოდ მისი მეშვეობით ახდენს.”

რამოდენიმე ფაქტი უნდა გავითვალისწინოთ ამ განსაზღვრებაში, თუკი ჩვენი ინტერესის სფეროს წარმოადგენს კოლექტიური სინდისი, როგორც არამატერიალური სოციალური ფაქტი. პირველ რიგში ცხადია, რომ დიურკემი, როდესაც იგი საუბრობდა ადამიანთა რწმენების ერთობლიობაზე, კოლექტიურ სინდისს მიიჩნევდა მოცემული საზოგადოებიდან გამომდინარე. მეორე, დიურკემი თვლიდა, რომ კოლექტიური სინდისი არის

იგულისხმა, რომ ისინი არ დაიყვანებიან ინდივიდუალურ დონემდე. ეს კი მათ ათავსებს არამატერიალურ სოციალურ ფაქტებს შორის. ისინი უსწრებენ ინდივიდებს, რადგან არ არიან დამოკიდებულნი ინდივიდთა კონკრეტულ არსებობაზე. ისინი არ არიან ინდივიდებზე დამოკიდებულნი კიდევ ერთი მიზეზის გამო: მათი დროებითი არსებობა უსწრებს ნებისმიერი ინდივიდის მთლიან ცხოვრებას. კოლექტიური რეპრეზენტაციები იკავებენ ცენტრალურ ადგილს დიურკემის არამატერიალურ სოციალურ ფაქტებს შორის.

თვითმკვლევლობა და სოციალური დინებები

დიურკემმა შემოგვთავაზა კიდევ უფრო სპეციფიური (აგრეთვე მეტად დინამიური) და ნაკლებ გასაგები ცნება, რომელიც ასევე არამატერიალურ სოციალურ ფაქტს განეკუთვნება – სოციალური დინება. ეს უკანასკნელი დიურკემმა განსაზღვრა, როგორც არამატერიალური სოციალური ფაქტი, რომელსაც “აქვს მსგავსი ობიექტურობა და მიმართება ინდივიდთან მიმართებაში”, როგორც ეს სხვა, ზემოთ განხილულ სოციალურ ფაქტებს ჰქონდა, მაგრამ არა “მსგავსი კრისტალიზებული ფორმით”. მან მაგალითად მოგვიყვანა “ენტუზიაზმის, წინააღმდეგობის გაწევისა და სობრალურის გძობები” ადამიანებში. მიუხედავად იმისა, რომ სოციალური დინებები ნაკლებ კონკრეტულია, ისინი მაინც სოციალურ ფაქტებად რჩებიან, როგორც ეს დიურკემმა განაცხადა “ისინი ჩვენდა დამოუკიდებლად აღწევენ ჩვენში და ჩვენი სურვილის მიუხედავად მივყავართ სადაც მათ მოესურვებათ”.

დიურკემმა სოციალური დინებების იდეა განავითარა თავის ნაშრომში “სოციოლოგიის მეთოდის წესები”, მაგრამ იგი როგორც მთავარი ახსნითი ცვლადი გამოიყენა ემპირიულ ნაშრომში, რომელიც საფუძვლად დაედო ამერიკული ემპირიული კვლევის განვითარებას. ფაქტიურად, კვლევა, რომელიც შემოთავაზებულია თვითმკვლევლობაში კარგად იყენებს სოციოლოგიური მეთოდის წესებში აღწერილ მეთოდებს. თვითმკვლევლობაში მან აჩვენა, რომ სოციალური ფაქტები, უფრო ზუსტად სოციალური დინებები, არიან გარეგანი და მაიძულებელი ხასიათის მატარებელი ინდივიდთან მიმართებაში. დიურკემმა გადაწყვიტა შეესწავლა თვითმკვლევლობა, რადგან ეს შედარებით კონკრეტული და სპეციფიური ფენომენია. ასევე, საკმაოდ კარგი მონაცემები არსებობდა თვითმკვლევლობის შესახებ, და ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, თვითმკვლევლობა ითვლება ერთ-ერთ ყველაზე პირადულ მოქმედებად. დიურკემი თვლიდა, რომ თუკი დაამტკიცებდა სოციოლოგიის როლს ამ წმინდად ინდივიდუალისტური ფაქტის, თვითმკვლევლობის, ახსნაში, ამით კიდევ უფრო გაამყარებდა მის როლს იმ ფაქტების ახსნაში, რომელიც წმინდად სოციოლოგიურად მიიჩნევა. და ბოლოს, დიურკემმა ამოიჩინა თვითმკვლევლობა, რადგან თუ კი მოახერხებდა ინტელექტუალური საზოგადოების შესწავლის ამ კუთხით დაინტერესებას, მაშინ ეს სოციოლოგიას მისცემდა შანსს აკადემიურ სამყაროში აღიარებისათვის.

როგორც სოციოლოგი, დიურკემი არ ყოფილა დაინტერესებული გაეგო თუ რატომ იკლავდა კონკრეტული ინდივიდი თავს. ეს ფსიქოლოგიის საქმე იყო. ამის მაგივრად, დიურკემს აინტერესებდა აეხსნა თვითმკვლევლობის განსხვავებული მაჩვენებლები, ანუ თუ რატომაა რომ ერთ ჯგუფს თვითმკვლევლობის უფრო მაღალი მაჩვენებელი აქვს, ვიდრე მეორეს. დიურკემი ცდილობდა დაემუშა, რომ ბიოლოგიური, ფსიქოლოგიური, სოციალ-ფსიქოლოგიური ფაქტორები უცვლელი რჩება სხვადასხვა ჯგუფებისა და პერიოდებისათვის. და თუ კი, თვითმკვლევლობის მაჩვენებელი განსხვავდება სხვადასხვა

ჯგუფსა და პერიოდში, დიურკემი თვლიდა რომ ეს ცვლილება დამოკიდებული იყო სოციოლოგიურ ფაქტორებზე, უფრო ზუსტად სოციალურ დინებებზე.

რადგან დიურკემი ემპირიული კვლევის ჩატარებას გეგმავდა, მან სხვა ფაქტორები უბრალოდ კი არ გამოორიცხა, არამედ ისინი ემპირიულად შეამოწმა. მან თვითმკვლელობა დაიწყო სუიციდის გამომწვევი ალტერნატიული მიზეზების დასახელებით. მათ შორის არის, ინდივიდუალური ფსიქოპათოლოგია, ალკოჰოლიზმი, რასა, მემკვიდრეობა და კლიმატი. მართალია დიურკემმა თავი მოუყარა უამრავ ფაქტორს, რათა შემდეგ თითოეული მათგანი უარყო, მაგრამ ყველზე ძლიერი მაინც რასობრივი ფაქტორი უნდა ყოფილიყო, თუმცა დიურკემმა ისიც უარყო. რასობრივი ფაქტორის გამორიცხვის ერთ ერთი მიზეზი იყო ის, რომ თვითმკვლელობის მაჩვენებელი ვარირებდა ერთი რასის სხვადასხვა ჯგუფებს შორის. თუ კი რასას მნიშვნელოვან ფაქტორად მივიჩნევდით, მაშინ მას გავლენა უნდა მოეხდინა ყველა ქვე-ჯგუფზეც. მეორე მიზეზი იყო ის, რომ მაჩვენებელი მერყეობდა რასობრივი ჯგუფებისათვის სხვადასხვა საზოგადოებაში. თუ რასა მნიშვნელოვანი სოციალური ფაქტორია, მაშინ მას თანაბარი გავლენა უნდა მოეხდინა სხვადასხვა სოციალურ ჯგუფებში. მიუხედავად იმისა, რომ დიურკემის ეს არგუმენტი სუსტია, უფრო მეტიც სხვა არგუმენტებზე უფრო სუსტიც კი, ეს მაინც გვაძლევს იმის წარმოდგენას თუ როგორ ცდილობდა დიურკემი ყველაზე მნიშვნელოვანი მიზეზობრივი ცვლადის პოვნას.

ზემოთჩამოთვლილი ფაქტორების გარდა დიურკემმა განიხილა და უარყო ადრეული ფრანგული სოციალ-ფსიქოლოგის გაბრიელ ტარდის იმიტაციის თეორიაც. იმიტაციის თეორიის მიხედვით ადამიანები თავს იკლავენ (და ეს ვრცელდება სხვადასხვა ქმედებებზეც) რადგან ბაძავენ იმათ ქმედებებს ვინც თავი მოიკლა. ეს სოციალ-ფსიქოლოგიური მიდგომა უცხოა დიურკემის სოციალური ფაქტებისთვის. ამ ფაქტორის უარსაყოფად დიურკემმა ბევრი იწვალა. მაგალითად, დიურკემმა გააანალიზა, რომ თუ დაეუშვებთ, რომ მიმბაძველობის ფაქტორი მართლაც მნიშვნელოვანია, მაშინ ერებს, რომლებსაც თვითმკვლელობის მაღალი მაჩვენებელი აქვთ, ასევე უნდა ჰქონოდათ ადრეც. მან შეამოწმა მონაცემები ქვეყნის გეოგრაფიულ ფაქტორებზე დაყრდნობით, და დაასკვნა რომ მსგავსი კავშირი არ არსებობს. დიურკემი თვლის, რომ ზოგიერთ, ინდივიდუალურ თვითმკვლელობაზე შესაძლოა იმიტაციას ჰქონდეს გავლენა, მაგრამ ეს იმდენად მცირე ზომის ფაქტორია, რომ ვერ ახდენს გავლენას თვითმკვლელობის საერთო მაჩვენებელზე. საბოლოოდ, დიურკემმა უარყო იმიტაციის ტეორია, როგორც მნიშვნელოვანი სოციალური ფაქტი, რადგან მხოლოდ სოციალურ ფაქტს შეუძლია მეორე სოციალურ ფაქტზე გავლენის მოხდენა. რადგან იმიტაციის თეორია სოციალურ-ფსიქოლოგიური ფაქტორია, იგი ვერ ჩაერთვებოდა მის სისტემაში და ვერ მოახდენდა გავლენას სოციალური თვითმკვლელობის მაჩვენებელზე. როგორც დიურკემმა განაცხადა, “სოციალური თვითმკვლელობის მაჩვენებელის ასხნა მხოლოდ სოციოლოგიურადაა შესაძლებელი”.

დიურკემის აზრით, თვითმკვლელობის მაჩვენებლების კრიტიკული ფაქტორები უნდა ყოფილიყო სოციალურ ფაქტორებს შორის. რატომ უნდა არის ორი ტიპის სოციალური ფაქტები - მატერიალური და არამატერიალური. მართალია მატერიალური სოციალური ფაქტები მიზეზობრივად მნიშვნელოვანია, მაგრამ არა ყველზე მნიშვნელოვანი. მაგალითად დიურკემი დააკვირდა დინამიური სიმჭიდროვის თვითმკვლელობის მაჩვენებელზე გავლენას, და დაასკვნა რომ გავლენა მხოლოდ არაპირდაპირია. მაგრამ დინამიურ სიმჭიდროვეს (და სხვა მატერიალურ სოციალურ ფაქტებს) გავლენა აქვთ არამატერიალურ სოციალურ ფაქტებზე, რომლებიც თავის მხრივ პირადად გავლენას ახდენენ თვითმკვლელობის

მანვენებელზე. დიურკემი აკეთებდა ორ ურთიერთდაკავშირებულ არგუმენტს. ერთის მხრივ, სხვადასხვა საზოგადოებებს აქვთ განსხვავებული კოლექტიური წარმოდგენები. ეს თავის მხრივ იწვევს განსხვავებულ სოციალურ დინებებს, რაც გავლენას ახდენს თვითმკვლელობის მანვენებელზე. თვითმკვლელობის შესწავლის ერთი გზა არის საზოგადოებების შედარება. მეორეს მხრივ, დიურკემი აცხადებდა, რომ ცვლილებები სოციალურ წარმოდგენებში, იწვევს ცვლილებებს სოციალურ დინებებში და შესაბამისად თვითმკვლელობის მანვენებელში. ამას მივყავართ თვითმკვლელობის მანვენებლების ისტორიულ შესწავლამდე. ორივე შემთხვევაში, კროს-კულტურულად, თუ ისტორიულად, არგუმენტის ლოგიკა ერთი რჩება: კოლექტიურ წარმოდგენებში ცვლილება, იწვევს ცვლილებას სოციალურ დინებებში, და ეს იწვევს ცვლილებას თვითმკვლელობის მანვენებელში. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თვითმკვლელობის მანვენებლების განსხვავებულობა გამოწვეულია სოციალური ფაქტების, კერძოდ, სოციალური დინებების შეცვლით. დიურკემმა საკმაოდ კარგად განსაზღვრა სოციალური დინებების მნიშვნელოვანი როლი თვითმკვლელობაში:

“ყველა სოციალურ ჯგუფს აქვს მოქმედების თავისი კოლექტიური მოტივაცია/მოთხოვნილება, რაც ყველა ინდივიდუალური ქმედების მიზეზი უფროა ვიდრე შედეგი. იგი გამოწვეულია ეგოიზმის, ალტრუიზმისა და ანომიის დინებებით საზოგადოებაში. საზოგადოების ეს ტენდეციები აიძულებენ ადამიანებს ჩაიდინონ თვითმკვლელობა.”

თვითმკვლელობის ოთხი ტიპი

დიურკემის თვითმკვლელობის თეორია და მისი აზროვნების სტრუქტურა გაცილებით ნათელი გახდება თუ დავაკვირდებით თვითმკვლელობის ოთხივე ტიპს – ეგოისტურ, ალტრუისტურ, ანომიურსა და ფატალისტურს. თვითმკვლელობის თითოეულ ტიპს დიურკემი უკავშირებდა საზოგადოებაში ინტეგრაციასა და საზოგადოების მიერ რეგულაციას. ინტეგრაცია გულისხმობს კოლექტიური აზრის გაზიარების დონეს. ალტრუისტული თვითმკვლელობა ხასიათდება ინტეგრაციის მაღალი დონით, ეგოისტური თვითმკვლელობა კი ხასიათდება ინტეგრაციის დაბალი დონით. რეგულაცია გულისხმობს გარე ზეგავლენას ხალხზე. ფატალისტური თვითმკვლელობა ხასიათდება მაღალი რეგულაციით, ანომიური თვითმკვლელობა კი დაბალი რეგულაციით. ვიტნი პოპი გვთავაზობს დიურკემისეული ოთხი ტიპის თვითმკვლელობის ძალზედ სასარგებლო შეჯამებას. მან ეს მაღალი და დაბალი დონის ინტეგრაციისა და რეგულაციის ურთიერთდაკავშირებით შესძლო:

ინტეგრაცია	დაბალი	ეგოისტური თვითმკვლელობა
	მაღალი	ალტრუისტური თვითმკვლელობა
რეგულაცია	დაბალი	ანომიური თვითმკვლელობა
	მაღალი	ფატალისტური თვითმკვლელობა

ეგოისტური თვითმკვლელობა. ეგოისტური თვითმკვლელობის მაღალი დონე გვხვდება ისეთ საზოგადოებებში, კოლექტივებსა და ჯგუფებში, სადაც ინდივიდი არ არის ინტეგრირებული უფრო ფართო სოციალურ ერთეულში. ინტეგრაციის დაბალი დონე ინდივიდებში ქმნის უაზრობის/უფუნქციობის შეგრძნებას. საზოგადოებები, რომლებიც

მაღალი კოლექტივისტური ცნობიერებით ხასიათდება და დამცველი სოციალური დინებები, რომლებიც მათგან მოემართება თავიდან იცილებს ეგოისტური თვითმკვლელობის გავრცელებას. ამას მსგავსი საზოგადოებები თავიანთი ცხოვრებისთვის აზრის მინიჭებით ახერხებენ. როდესაც ეს სოციალური დინებები სუსტდება, ინდივიდები ადვილად ახერხებენ კოლექტიური ცნობიერებიდან თავის დაღწევას, და იმის გაკეთებას რაც თავად სურთ. ფართო სოციალურ ერთეულებში, სადაც კოლექტიური ცნობიერება სუსტია, ინდივიდები მარტო რჩებიან იმის გადასაწყვეტად რომ თავიანთ ინტერესებს სურვილისამებრ წარუძღვნენ. მსგავსი შეუკავებელი ეგოიზმი წარმოშობს პერსონალურ დაუკმაყოფილებლობას, რადგან ყველა სურვილი ვერ შესრულდება, და ისინი რომლებიც სრულდება წარმოშობს ახალ სურვილებს, რაც კიდევ უფრო მეტ დაუკმაყოფილებლობის შეგრძნებას წარმოშობს – რაც ზოგისთვის თვითმკვლელობით სრულდება. ძლიერად ინტეგრირებული ოჯახები, რელიგიური ჯგუფები, და საზოგადოებები ძლიერი კოლექტიური ცნობიერების აგენტებს წარმოადგენენ და გმობენ თვითმკვლელობას. აი რას ამბობს დიურკემი რელიგიური ჯგუფების შემთხვევაში:

“რელიგია იცავს ადამიანს თვით-განადგურებისაგან... რელიგიას ქმნის ყველასთვის საერთო რწმენები და პრაქტიკები, რომლებიც ტრადიციულია და სავალდებულო. რაც უფრო მრავალი და ძლიერია კოლექტიური გონის ეს ასპექტები, მით უფრო ძლიერადაა ინტეგრირებული რელიგიური საზოგადოება, შესაბამისად ძლიერია მისი დამცავი მნიშვნელობა”

საზოგადოების დეზინტეგრაცია წარმოშობს განსაკუთრებულ სოციალურ დინებებს, რაც თვითმკვლელობის მაჩვენებლებს შორის განსხვავების პრინციპული მიზეზია. მაგალითად, დიურკემი საუბრობს საზოგადოების დეზინტეგრაციაზე, რომელიც წარმოშობს “დეპრესიისა და რწმენის დაკარგვის დინებებს”. საზოგადოების მორალური დეზინტეგრაცია ადამიანს თვითმკვლელობისკენ უბიძგებს, დეპრესიის დინებები კი განსაზღვრავს ეგოისტური თვითმკვლელობის მაჩვენებლებში განსხვავებას. საინტერესოა, მაგრამ დიურკემი აქ სოციალური ძალების მნიშვნელოვნებაზე საუბრობს, მაშინ როდესაც საქმე ეგოისტურ თვითმკვლელობას ეხება და წესით ადამიანი თავისუფალია ყოველგვარი სოციალური ზეგავლენისაგან. აქტორები არასდროს არ თავისუფლდებიან კოლექტივების გავლენისაგან: “რაც არ უნდა ინდივიდუალიზირებული იყოს ადამიანი, რაღაც მაინც რჩება კოლექტიური – თუნდაც ეს დეპრესია და მელანქოლია, რასაც გაძლიერებული ინდივიდუალიზმი წარმოშობს. იგი საზოგადოებაზე ამ სევდით ახდენს გავლენას, როდესაც სხვა აღარაფერი დარჩენია ამის მისაღწევად”. ეგოისტური თვითმკვლელობის მაგალითი მიგვიითითებს, რომ თუნდაც ყველაზე ინდივიდუალურ, ყველაზე პირადულ მოქმედების შემთხვევაშიც კი, სოციალური ფაქტები ძირითადი განმსაზღვრელებია.

ალტრუისტური თვითმკვლელობა. დიურკემის მიერ განხილული თვითმკვლელობის მეორე ტიპია ალტრუისტური. მაშინ როდესაც ეგოისტურ თვითმკვლელობას ადგილი აქვს მაშინ, როდესაც სოციალური ინტეგრაცია ძალზედ სუსტია, ალტრუისტური თვითმკვლელობა ჩნდება მაშინ, როდესაც “სოციალური ინტეგრაცია ძალზედ ძლიერია”. სიტყვასიტყვით რომ ვთქვათ, ინდივიდი იძულებულია თავი მოიკლას.

ალტრუისტული თვითმკვლელობის ყველაზე აშკარა მაგალითი იყო წმინდა ჯიმ ჯონსის მიმდევრების მასობრივი თვითმკვლელობა ჯოუნსთაუნში, გაიანაში. მათ შეგნებულად დადიეს მოწამლული სასმელი, და ზოგიერთმა შეიღებესაც აიძულა დაეღია. ისინი ჩადიდნენ თვითმკვლელობას, რადგან მათ უბიძგეს შეეწირათ საკუთარი სიცოცხლე

ჯონსის ფანატიკური მიმდევრებისათვის. უფრო ზოგადად რომ ვთქვათ, ის ვინც ალტრუისტულ თვითმკვლევლობას ჩადის, იქცევა ასე, რადგან თვლის, რომ ეს მისი მოვალეობაა.

როგორც ეგოისტური თვითმკვლევლობის შემთხვევაში, აქაც ინტეგრაციის ხარისხი (ამ შემთხვევაში მაღალი) არ არის თვითმკვლევლობის პირდაპირი მიზეზი. ინტეგრაციის სხვადასხვა დონე წარმოშობს განსხვავებულ სოციალურ დინებებს, რაც წარმოშობს თვითმკვლევლობის განსხვავებულ დონეებს. როგორც ეგოისტური თვითმკვლევლობის შემთხვევაში, დიურკემი მელანქოლიურ სოციალურ დინებებს მიიჩნევს ალტრუისტური თვითმკვლევლობის გამომწვევ მიზეზად. თუკი ეგოისტური თვითმკვლევლობა წარმოიშობა “განუკურნებელი მოწყენილობითა და დეპრესიით”, ალტრუისტური თვითმკვლევლობა - “ამ ცხოვრების მიღმა ღამაში პერსპექტივის იმედით”.

ანომიური თვითმკვლევლობა. ანომიური თვითმკვლევლობა წარმოიშობა მაშინ, როდესაც საზოგადოების მარეგულირებელი ძალები დანგრეულია. ეს ადამიანებს დაუკმაყოფილებლობის შეგრძნებას უღვივებს, რადგან მათი გრძნობები არ კონტროლდება ძლიერად. ანომიური თვითმკვლევლობის მაჩვენებელი იცვლება მაშინ, როდესაც საზოგადოების მარეგულირებელი ძალების ნგრევა პოზიტიურია (მაგალითად, ეკონომიკური ბუმი) ან ნეგატიური (მაგალითად, ეკონომიკური დეპრესია). ნგრევის ორივე ტიპის შემთხვევაში საზოგადოება დროებით ვერ ახდენს გავლენას, თავისი ავტორიტეტის ინდივიდებზე თავს მოხვევას. მსგავს ცვლილებებს ადამიანები მიჰყავთ ისეთ სიტუაციამდე სადაც ძველი ნორმები აღარ მოქმედებს, ახლები კი, ჯერ არ განვითარებულა. ნგრევის პერიოდები წარმოშობს ანომიის დინებებს – უნორმოზისა და დაუფუძნებლობის შეგრძნებებს – ეს დინებები კი იწვევს ანომიური თვითმკვლევლობის მაჩვენებლის ზრდას. ეს შედარებით ადვილად დაკვირვებადია დეპრესიის შემთხვევაში. ქარხნის დახურვა ეკონომიკური დეპრესიის გამო გამოიწვევს სამუშაოების შემცირებას, რაც ინდივიდს მოაშორებს იმ მარეგულირებელ ასპექტს რასაც მისთვის კომპანიასა და სამსახურს ჰქონდა. ამ ან სხვა სტრუქტურებიდან ჩამოშორების შემთხვევაში (მაგალითად, ოჯახი, რელიგია ან სახელმწიფო) ინდივიდი მტკივნეულად განიცდის ანომიის დინებებს. უფრო რთული წარმოსადგენია ეკონომიკური ბუმის ზეგავლენა. ამ შემთხვევაში, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ უცაბედი წარმატება ინდივიდებს ჩამოაშორებს იმ ტრადიციულ სტრუქტურებს რომელშიც ის ჩართული იყო აქამდე. ეკონომიკური წარმატება უბიძგებს ადამიანებს სამსახურის დატოვებისკენ, ახალ საზოგადოებაში გადასვლისკენ, შესაძლოა ახალი მეუღლის პოვნისკენაც კი. ყველა ეს ცვლილება ანგრევს სტრუქტურების მარეგულირებელ ეფექტს და ინდივიდს ბუმის პერიოდში ანომიური დინებების პირისპირ ტოვებს.

ანომიური თვითმკვლევლობის მაჩვენებლის ზრდა სოციალური ცხოვრების დერეგულაციის პერიოდში, დაკავშირებულია დიურკემის მოსაზრებასთან, რომ ინდივიდუალური ვნებების გარე ზეგავლენისაგან განთავისუფლებას საზიანო ეფექტი მოჰყვება. განთავისუფლებული ადამიანები თავიანთი გრძნობების მონებად იქცევიან და მრავლად ჩაიდენენ დესტრუქციულ ქმედებებს, მათ შორის თვითმკვლევლობასაც, რასაც სხვა ჩვეულებრივ შემთხვევაში არ გააკეთებდნენ.

ფატალისტური თვითმკვლევლობა. ფატალისტური თვითმკვლევლობისათვის დიურკემს დიდი ყურადღება არ დაუთმია. მაშინ როდესაც ანომიური თვითმკვლევლობა თავს იჩენს მაშინ, როდესაც რეგულაცია ძალზედ სუსტია, ფატალისტური თვითმკვლევლობა თავს იჩენს მაშინ, როდესაც რეგულაციის გავლენა ძალზედ ძლიერია. დიურკემმა ფატალისტური

თვითმკვლელობის ჩამდენი ადამიანები შემდეგნაირად დაახასიათა: “მარეპრესირებელი დისციპლინის გამო, მათი გძნობები ძალისმიერად არის დათრგუნული, მომავალი კი ჩაკეტილი”. კლასიკური მაგალითი არის როდესაც მონა იკლავს თავს – იმ შევიწროების/ჩაგვრის უიმედობის გამო, რომელიც თითოეულ მის ქმედებას მოჰყვება. ძალზედ ძლიერი რეგულაცია – შევიწროება – იწვევს მელანქოლიურ ღინებებს, რაც თავის მხრივ იწვევს ფატალისტურ თვითმკვლელობას.

ჯგუფის გონი?

თუკი თანამედროვე სოციოლოგიაში ყურადღებას გავამახვილებთ ნორმებზე, ღირებულებებსა და კულტურაზე, დიურკემის ინტერესი არამატერიალური სოციალური ფაქტების მიმართ გაუგებარი აღარ იქნება. ფაქტია, რომ სოციალური ღინების ცნება ცოტაოდენ პრობლემებს გვიქმნის. უფრო ზუსტად, პრობლემურია დამოუკიდებელი სოციალური ღინების იდეა, რომელიც მიუძღვება სოციალურ სამყაროს. ამან გამოიწვია ის, რომ ზოგიერთები დიურკემს ჯგუფური გონის ორიენტაციის გამო აკრიტიკებენ. ისინი, ვინც ბრალს სდებენ დიურკემს მსგავსი პერსპექტივის ქონაში, თვლიან რომ მან მიიღო არამატერიალური სოციალური ფაქტები როგორც ავტონომიური არსებობის მქონე, აქტორებისაგან დამოუკიდებელი. მაგრამ კულტურული ფენომენი თავისთავად ვერ იტივტივებს სოციალურ სიცარიელეში და დიურკემმა ეს კარგად იცოდა.

როგორც ჯგუფის გონის სპეციფიკური კომპონენტი სოციალური ღინების ცნება შესაძლოა მივიჩნიოთ როგორც საუბედუროდ ასე დასახელებული, მაგრამ სხვა მხრივ ამჟამად ფართოდ აღიარებული, როგორც კულტურის სამყაროს ნაწილი. უფრო თანამედროვე ტერმინები რომ ვიხმართ, სოციალური ღინებები შესაძლოა მივიჩნიოთ როგორც მნიშვნელობათა ნაკრები, რომელიც კოლექტივის წევრების მიერ ინტერსუბიექტურადაა გაზიარებული. როგორც ასეთს, მათ ვერ ნახავთ ნებისმიერ ინდივიდში, არამედ ისინი მენტალურად გაზიარებულია კოლექტივის გარკვეული აქტორების მიერ. დიურკემის ერთ-ერთი მაგალითი რომ განვიხილოთ, “უსიცოცხლო მელანქოლიის” სოციალური ღინება ვერ დაიყვანება ერთ ნებისმიერ ინდივიდზე, მაგრამ ის შესაძლოა აღმოვაჩინოთ პოპულაციის სეგმენტის საერთო ხასიათში. ეს კოლექტიური “ხასიათები”, ან სოციალური ღინებები, განსხვავებულია სხვადასხვა საზოგადოებისათვის, რის შედეგადაც გარკვეული ქმედებების მაჩვენებელიც, მათ შორის თვითმკვლელობისაც განსხვავებულია. შესაბამისად, თუკი ეს კოლექტიური “ხასიათები” შეიცვლება, მაშინ თვითმკვლელობის მაჩვენებელიც შეიცვლება.

იმისათვის რომ დიურკემი უფრო ზოგად დონეზე გავამართლოთ, უნდა ვაღიაროთ, რომ დიურკემს ჰქონდა არამატერიალური სოციალური ფაქტების ძალზედ თანამედროვე კონცეფცია, რაც თავის თავში მოიცავდა ნორმებს, ღირებულებებს, და სხვადასხვა სოციალურ-ფსიქოლოგიურ ფენომენებს. მსგავს კონცეფციას არ აქვს ჯგუფის გონისათვის ბრალის დადების მიდრეკილება, მაგრამ მისი დაცვა საკმაოდ რთულია, რადგან იმისათვის რომ სოციოლოგიისათვის დამოუკიდებელი აღიარება მოეპოვებინა დიურკემი ხშირად სოციალური ფაქტების შესახებ გაზიარებული დებულებებით ხელმძღვანელობდა. როგორც უკვე ვნახეთ, სოციალურ ფაქტებზე საუბრისას მათ გამოაცალკევებდა ფსიქოლოგიური ფაქტორებისაგან, და მსგავსი გამოცალკევება მხარს უჭერს ჯგუფის გონის არგუმენტს. თუმცა სხვაგან დიურკემი იმასაც აცხადებს, რომ ეს იყო ხელოვნური

დისოტომია; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, არამატერიალური სოციალური ფაქტები ჩართულია ინდივიდთა მენტალურ პროცესებში.

დიურკემი წერს:

“ან კოლექტიური ცნობიერება ტიპივებს როგორც ძალადაკარგული, აღუწერელი სისრულე, ან ის დაკავშირებულია სამყაროსთან იმ სუბსტრაციით, რომელსაც ის ეყრდნობა/უკავშირდება. უფრო მეტიც, რისგან შედგება ეს სუბსტრაცია, თუკი იგი არ შედგება საზოგადოების წევრებისაგან?”

დიურკემმა, მიუხედავად მსგავსი მძვინვარე არგუმენტებისა, მაინც შემოგვთავაზა არამატერიალური სოციალური ფაქტების მნიშვნელოვანი პოზიცია. დიურკემმა ამ დონის ინტერესით დაიწყო, დაიცვა ის მთელი მისი კარიერის მანძილზე, და განსაკუთრებული ინტერესი გვიან წლებში გამოიჩინა. ეს ინტერესი ყველაზე კარგად გამოქვავდა მის ნაშრომში რელიგიური ცხოვრების ელემენტარული ფორმები, რომელიც 1912 წელს გამოიცა.

რელიგია

როგორც უკვე ვნახეთ, დიურკემი ფოკუსირებას ახდენდა არამატერიალური სოციალური ფაქტების მატერიალურ მანიფესტაციებზე (მაგალითად, წესრიგი საზოგადოებრივი შრომის დანაწილებაში და თვითმკვლელობის მაჩვენებელი თვითმკვლელობაში). მაგრამ ნაშრომში რელიგიური ცხოვრების ელემენტარული ფორმები მან პირდაპირ მიმართა არამატერიალურ სოციალურ ფაქტებს, უფრო კონკრეტულად კი რელიგიას. რელიგია არამატერიალურ სოციალურ ფაქტს განეკუთვნება და ამიტომაც მისმა შესწავლამ მას საშუალება მისცა თავისი თეორიული სისტემის მთლიანი ასპექტისათვის ნათელი მოეფინა. რელიგიას, აქვს, როგორც ამას დიურკემი უწოდებს “დინამოგენური” ღირებულება; რაც ნიშნავს, რომ მას შეუძლია არა მხოლოდ ინდივიდთა დომინირება არამედ მათი ამაღლება მათ ჩვეულებრივ შესაძლებლობებზე.

მართალია კვლევა რომელიც ელემენტარულ ფორმებშია გადმოცემული არ არის მისი საკუთარი, მან საჭიროდ ჩათვალა რელიგიის შესახებ საკუთარი ანალიზი გამოქვეყნებული მასალით განემტკიცებინა. მისი მონაცემების უმეტეს ნაწილს წარმოადგენდა პრიმიტიული ავსტრალიური თემის, არუნტას შესწავლა. დიურკემმა რელიგიის შესწავლა მსგავსი პრიმიტიული თემის საფუძველზე რამდენიმე მიზეზის გამო გადაწყვიტა. პირველ რიგში, ის თვლიდა, რომ რელიგიის შესწავლა გაცილებით ადვილია პრიმიტიულ დონეზე, ვიდრე თანამედროვე საზოგადოების საფუძველზე. რელიგიური ფორმები პრიმიტიულ საზოგადოებაში “გაშიშვლებულია” და საჭიროებს მხოლოდ “მცირეოდენ ძალისხმევას მათ გამოსამქვავებლად”. მესამე მიზეზი ისაა, რომ თუკი თანამედროვე საზოგადოებაში რელიგია სხვადასხვა ფორმას ღებულობს, პრიმიტიულ საზოგადოებაში “მორალური და ინტელექტუალური კონფორმიზმია”. და ბოლოს, მართალია დიურკემი პრიმიტიულ რელიგიურ ფორმებს სწავლობდა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ მას მხოლოდ ისინი აინტერესებდა. ის მათ სწავლობდა რათა “ეჩვენებინა ადამიანის რელიგიური ბუნება, ანუ კაცობრიობის განუყოფელი ნაწილი”. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, დიურკემი სწავლობდა პრიმიტიულ რელიგიებს, რათა ნათელი მოეფინა თანამედროვე რელიგიებისათვის.

რელიგია პრიმიტიულ საზოგადოებაში წარმოადგენს ყოვლისმომცველ კოლექტიურ მორალს. მაგრამ, რაც უფრო ვითარდება და მეტად სპეციალიზირებული ხდება საზოგადოება, მით უფრო ვიწრო ადგილს იკავებს რელიგია. თანამედროვე საზოგადოებაში იგი კოლექტიურ ცნობიერებად ყოფნის ნაცვლად წარმოადგენს ერთ-ერთ კოლექტიურ რეპრეზენტაციას. მართალია იგი აჩვენებს გარკვეულ კოლექტიურ ემოციებს, მაგრამ სხვა ინსტიტუტები (მაგალითად მეცნიერება და სამართალი) ასევე გამოხატავენ კოლექტიური მორალის ასპექტებს. დიურკემი აღიარებდა იმ ფაქტს რომ რელიგია იკავებს სულ უფრო მცირე ადგილს, თუმცა ასევე თვლიდა რომ თანამედროვე საზოგადოების უმეტეს, თუ ყველა არა, კოლექტიურ რეპრეზენტაციას საფუძვლად უდევს პრიმიტიული საზოგადოების ყოვლისმომცველი რელიგია.

წმინდა და ყოველდღიური

დიურკემის ძირითად შეკითხვას წარმოადგენდა ეპოვნა თანამედროვე რელიგიის წყარო. სპეციალიზირებულობისა და იდეოლოგიის გამო შესაძლებელი არ იყო თანამედროვე რელიგიის ფესვების პირდაპირ გამოკვლევა. დიურკემი ამ საკითხს პრიმიტიული საზოგადოებების კონტექსტიდან მიუღდა. შეკითხვა ასეთია: საიდან მოდიან პრიმიტიული (და თანამედროვე) რელიგიის ფორმები? დიურკემი თავის ძირითადი მეთოდოლოგიური მიდგომით ხელმძღვანელობდა, ანუ თვლიდა რომ ერთი სოციალური ფაქტის გამოწვევა მხოლოდ მეორე სოციალურ ფაქტს შეუძლია, რის საფუძველზეც მან დაასკვნა, რომ რელიგიის წყარო საზოგადოებაა. საზოგადოება (ინდივიდების მეშვეობით) ქმნის რელიგიას, რადგან კონკრეტულ ფენომენს განსაზღვრავს როგორც წმინდას და სხვებს როგორც ყოველდღიურს. სოციალური რეალობის ის ასპექტები რომლებიც წმინდად არის მიჩნეული – ანუ, გამოცალკევებულია და აგრეთვე აკრძალული – ქმნიან რელიგიის რაობას. სხვა დანარჩენი ყოველდღიურად არის მიჩნეული – ეს არის ცხოვრების ზოგადი, უტილიტარული და ამქვეყნიური ასპექტები. წმინდას თან ახლავს პატივისცემა, კრძალვა, საიდუმლოება და შიში. ეს პატივისცემა, რომელიც მიმართულია კონკრეტული ფენომენის მიმართ გარდაქმნის ყოველდღიურს წმინდად.

წმინდასა და ყოველდღიურს შორის განსხვავება, ასევე სოციალური ცხოვრების ზოგიერთი ასპექტის სიწმინდის დონემდე აყვანა წარმოადგენენ რელიგიის შექმნისათვის საჭირო, თუმცა არა საკმარის პირობებს. საჭიროა კიდევ სამი პირობა. პირველ რიგში, საჭიროა რელიგიურ რწმენათა ნაკრების განვითარება. ეს რწმენები წარმოადგენენ “წმინდა ნივთების ბუნებას და მათ ურთიერთქმედებას როგორც ერთმანეთთან, ისე ყოველდღიურ ნივთებთან”. მეორე, არის რელიგიურ რიტუალთა ნაკრები. ეს არის “წესები იმის შესახებ თუ როგორ უნდა მოიქცეს ადამიანი ამ წმინდა ნივთებთან მიმართებაში”. და ბოლოს, რელიგია საჭიროებს ტაძარს, ან თუნდაც ერთი თაღის ქვეშ გაერთიანებულ საზოგადოებას. წმინდას, რწმენებს, რიტუალებსა და ტაძარს შორის ურთიერთდაკავშირებამ დიურკემი რელიგიის შემდეგ განსაზღვრებამდე მიიყვანა: “რელიგია არის რწმენათა და რიტუალების ერთიანი სისტემა, რომელიც ერთიანდება ერთ კონკრეტულ მორალურ საზოგადოებაში ანუ ტაძარში, რომლის ერთგულიც რჩება ყველა მათგანი”.

ტოტემიზმი

დიურკემის მოსაზრებამ, რომ საზოგადოება რელიგიის წარმომქმნელია განაპირობა ტოტემიზმზე მისი დაკვირვება ავსტრალიურ არუნტაში. ტოტემიზმი არის რელიგიური სისტემა, სადაც ცხოველები და მცენარეები წმინდად და კლანის ემბლემად მიიჩნევა. დიურკემი ტოტემიზმს რელიგიის ყველზე მარტივ და პრიმიტიულ ფორმად მიიჩნევდა. იგი თან ახლავს სოციალური ორგანიზაციის ასევე პრიმიტიულ ფორმას, კლანს. თუკი დიურკემი შესძლებდა იმის ჩვენებას, რომ კლანი ტოტემიზმის წყაროა, მაშინ შესძლებდა საკუთარი არგუმენტის დემონსტრაციას იმის შესახებ, რომ რელიგიის ფესვები საზოგადოებაშია. დიურკემმა თავისი არგუმენტი შემდეგნაირად ჩამოაყალიბა:

“რელიგია, რომელიც ასე ახლო კავშირშია სოციალურ სისტემასთან, შეგვიძლია მივიჩნიოთ ყველაზე ელემენტარულ რელიგიად. თუკი მოვახერხებთ ვიპოვოთ ამ რწმენათა საწყისები, მაშინ ჩვენ შევძლებთ აღმოვაჩინოთ კაცობრიობის რელიგიური მგრძობელობის მიზეზიც.”

მიუხედავად იმისა, რომ შესაძლოა კლანს რამდენიმე ტოტემი ჰყავდეს, დიურკემის ინტერესს არ წარმოადგენდა მათი დამოუკიდებლად, კონკრეტული ცხოველებისა და მცენარეების ფრაგმენტული რწმენების შესწავლა. მას სურდა მათი განხილვა, როგორც ურთიერთდაკავშირებული იდეების, რომლებიც კლანს მსოფლიოს მეტ-ნაკლებად სრულ რეპრეზენტაციას უქმნიან. მცენარე ან ცხოველი არ წარმოადგენს ტოტემიზმის საწყისს; ის უბრალოდ განასახიერებს ამ საწყისს. და ეს არამატერიალური საწყისი სხვა არაფერია, თუ არა, ჩვენთვის უკვე ნაცნობი კოლექტიური ცნობიერება:

“ტოტემიზმი არ არის კონკრეტული ცხოველების ან მცენარეების რელიგია, ეს არის ანონიმური ძალა, რომელიც ნაპოვნია თვითოეულ ამ ნივთში, მაგრამ არ არის შერეული მათთან... ადამიანები კვებიან, თაობები მიდიან და იცვლებიან ახლით; მაგრამ ეს ძალა ყოველთვის რჩება, ცოცხალია და იგივეა. ის ამხნევეს დღევანდელ თაობას ისე, როგორც ამხნევედა გუშინდელს, და როგორც გაამხნევეს ხვალინდელს”

ტოტემიზმი, უფრო ზოგადად კი რელიგია, წარმოიშობა კოლექტიური მორალიდან და ხდება უპირობო ძალა. ის არ წარმოადგენს მითიური ცხოველების, მცენარეების, პერსონაჟების, სულებისა და ღმერთების უბრალო ნაკრებს.

კოლექტიური მღელვარება

თუკი კოლექტიური ცნობიერება რელიგიის წყაროა, მაშინ საიდან იღებს სათავეს თავად კოლექტიური ცნობიერება? დიურკემის აზრით, ის წარმოიშობა მხოლოდ ერთი საწყისიდან და ესაა – საზოგადოება. პრიმიტიულ შემთხვევაში, როგორც ეს დიურკემმა განიხილა კლანი არის რელიგიის საწყისი: “რელიგიური ძალა სხვა არაფერია თუ არა კლანის კოლექტიური და ანონიმური ძალა”. როგორ ქმნის კლანი ტოტემიზმს? პასუხი დევს დიურკემის ნააზრევის ცენტრალურ, მაგრამ ყველაზე ნაკლებ განხილულ კომპონენტში – ეს არის კოლექტიური მღელვარება.

კოლექტიური მღელვარება კარგად არ არის განხილული დიურკემის ნააზრევაში. სავარაუდოდ ის გულისხმობდა ისტორიის იმ დიად მომენტებს, როდესაც საზოგადოება

აღწევს კოლექტიური ეგზალტაციის ისეთ დონეს, რომელიც საზოგადოების სტრუქტურაში ცვლილებებს იწვევს. რეფორმაცია და რენესანსი მსგავსი ისტორიული პერიოდის მაგალითია. დიურკემი ასევე წერდა რომ რელიგია ამ კოლექტიური მდელვარების მიღმა წარმოიშობა: “ამ მდელვარებაში, და ამ მდელვარებიდან წარმოიშობა რელიგიის იდეა”. კოლექტიური მდელვარების პერიოდში კლანის წევრები წარმოქმნიან ტოტემიზმს.

ტოტემიზმი არის კოლექტიური ცნობიერების რეპრეზენტაცია, კოლექტიური რეპრეზენტაცია კი, თავის მხრივ წარმოიშობა საზოგადოებიდან. ანუ, საზოგადოება არის კოლექტიური ცნობიერების, რელიგიის, ღმერთის ცნებისა და ყველაფრის რაც კი წმინდაა (ყოველდღიურისგან განსხვავებით) საწყისი. და ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ წმინდა (და თავისთავად ღმერთიც, რადგან ის წმინდაა) და საზოგადოება ერთი და იგივეა. მართალია, ეს ეხება პრიმიტიულ საზოგადოებას, მაგრამ იგივე შეგვიძლია ვთქვათ დღესაც, მიუხედავად იმისა, რომ თანამედროვე საზოგადოება კომპლექსურია.

სოციალური რეფორმიზმი

დიურკემი სოციალური რეფორმისტი იყო, და თვლიდა, რომ თანამედროვე საზოგადოების პრობლემები მხოლოდ დროებითი გადახვევებია და არა სირთულეები. ამ პოზიციით ის უპირისპირდებოდა იმ დროის როგორც კონსერვატებს ისე რადიკალებს. კონსერვატები, მაგალითად, ლუი დე ბონალდი და იოზეფ დე მესტრი თანამედროვე საზოგადოებისათვის ვერანაირ იმედს ვერ ხედავდნენ და საზოგადოების უფრო პრიმიტიულ არსებობას ეძებდნენ. რადიკალები, მაგალითად იმ პერიოდის მარქსისტები, თვლიდნენ, რომ სამყაროს რეფორმაცია წარმოუდგენელია, თუმცა იმედოვნებდნენ, რომ რევოლუცია სოციალიზმსა და კომუნიზმს მოიტანდა. ამის საპირისპიროდ დიურკემი, რომელიც ბიოლოგიურსა და სოციალურ პროცესებს შორის ანალოგიებიდან გამომდინარე მსჯელობდა, თვლიდა, რომ იმ დროინდელი პრობლემები “პათოლოგიებს” წარმოადგენდა და მათი “განკურნება” შეეძლო “სოციალურ ფიზიოლოგს”, რომელსაც ექნებოდა წარმოდგენა თანამედროვე სამყაროს მორალური პრობლემების შესახებ და მიმართავდა სტრუქტურულ რეფორმებს მათ შესამსუბუქებლად. მაგალითად, შრომის საზოგადოებრივ დანაწილებაში დიურკემმა ისაუბრა სამი ტიპის არანორმალურ, პათოლოგიურ დანაწილებაზე. ესენი გამოწვეულია დროებითი ძალების მიერ, რომლებიც არ არიან საზოგადოებისათვის ჩვეული. ეს პათოლოგიები, რომლებზეც დიურკემი საუბრობდა შემდეგია: ანომია, სამუშაო სამყაროში უთანასწორობა, და არადეკვატური ორგანიზაცია.

დიურკემი რეფორმისტი იყო და არა რადიკალი ან რევოლუციონერი. როდესაც მან დაწრაწა წიგნი სოციალიზმის შესახებ, მან ის განიხილა, როგორც სოციალური ფაქტი და არა როგორც რევოლუციური დოქტრინა

“ჩვენი მსჯელობა არ არის რევოლუციური. ჩვენ კონსერვატები ვართ, რადგან საქმე გვაქვს სოციალურ ფაქტებთან, ვაღიარებთ მათ ფლექსიბურობას. რამდენად საშიშია დოქტრინა, რომელიც სოციალური ფენომენებში მხოლოდ შეუკავებელი მანიპულაციის შედეგებს ხედავს.”

უფრო კონკრეტულად კომუნიტური რევოლუციის შესახებ დიურკემი წერს:

“წარმოვიდგინოთ რომ ერთ დღესაც საკუთრების მთელი სისტემა ტრანსფორმირდა და წარმოების საშუალებები ინდივიდუალებიდან გადაეცა კოლექტიურ საკუთრებას. ყველა პრობლემა, რომელზეც ახლა ვმსჯელობთ, კვლავ აქტუალური იქნება.”

ოკუპაციონალური ასოციაციები

მთავარი რეფორმა, რომელიც დიურკემმა შემოგვთავაზა სოციალური პათოლოგიებისათვის, არის ოკუპაციონალური ასოციაციების შექმნა. იმ პერიოდის ორგანიზაციებზე დაყრდნობით, დიურკემს არ სჯეროდა, რომ არსებობდა ინტერესების ბაზისური კონფლიქტი სხვადასხვა ტიპის ადამიანებს – მუშებს, მენეჯერებსა და მფლობელებს – შორის. ამ შემთხვევაში იგი მთლიანად უპირისპირდება მარქსს, რომელიც აღიარებდა ინტერესთა კონფლიქტს მფლობელებსა და მუშებს შორის. დიურკემის აზრით, მსგავსი დაპირისპირება გამოწვეული იყო იმით, რომ სხვადასხვა ტიპის ადამიანები არ იყვნენ ჩართულნი კოლექტიურ მორალურ სისტემაში და კოლექტიური მორალის სისუსტე განაპირობებდა სტრუქტურის ინტეგრაციის სისუსტესაც. მან შემოგვთავაზა სტრუქტურა, რომელიც განაპირობებდა ინტეგრირებულ მორალურ სისტემას – ოკუპაციონალური ასოციაცია, რომელიც მოიცავს “ერთი ინდუსტრიის ყველა აგენტს გაერთიანებულს ერთ ჯგუფში”. ეს ორგანიზაცია განსხვავებული იქნებოდა შრომითი ორგანიზაციებისაგან, რომლებიც დიურკემის აზრით, კიდევ უფრო აღრმავებდა მფლობელებს, მენეჯერებსა და მუშებს შორის განსხვავებას. მსგავს ორგანიზაციაში გაერთიანებული ადამიანები გააცნობიერებენ თავიანთ საერთო ინტერესებს და საერთო ინტეგრირებული მორალის მოთხოვნილებას. ეს მორალური სისტემა, თავისი კანონებითა და წესებით, თავიდან აიცილებს ავტომიზაციის პროცესსაც და კოლექტიური მორალის მნიშვნელობის დაცემასაც.

ინდივიდის კულტი

საბოლოო ჯამში, სტრუქტურული რეფორმა, დიურკემის ნააზრევში თავს იყრის კოლექტიურ მორალში ცვლილებების შესატანად. ის თვლიდა, რომ თანამედროვე საზოგადოების პრობლემები თავისი ბუნებით მორალშია, და მათი გამოსწორების გზაა კოლექტიური მორალის გაძლიერება. მართალია დიურკემი თვლიდა, რომ საზოგადოება ვერ დაბრუნდება მექანიკური სოლიდარობის ძლიერ კოლექტიურ ცნობიერებამდე, მაგრამ მისი თანამედროვე, შესუსტებული ვერსია მაინც წარმოიშობა. ის თანამედროვე ტიპის კოლექტიურ ცნობიერებას ინდივიდის კულტს უწოდებს. ეს იყო საინტერესო კონცეფცია დიურკემის შრომაში, რადგან ის ითავსებს სრულიად ანტაგონისტურ ცნებებს: მორალს და ინდივიდუალიზმს. იმის შესახებ, რომ ინდივიდი ხდება თანამედროვე საზოგადოების მორალური სისტემა:

“დიურკემისათვის ეს იყო ინდივიდუალიზმის ეთიკა, რომელიც კაცობრიობის თავისუფლებას კოლექტიური სოლიდარობით ასაბუთებდა... ეს იყო ეთიკა, რომელიც გამოხატავდა ინდივიდუალიზმის იდეალს, და დიურკემისათვის წარმოადგენდა პრობლემის ერთადერთ გადაწყვეტას, იმ პრობლემისა თუ როგორ უნდა დარჩეს ინდივიდი “მეტად სოლიდარული და ამავდროულად გახდეს მეტად ავტონომიური”.

მორალური სისტემის სტატუსამდე აყვანილი ინდივიდუალიზმი დიურკემისათვის მისაღები იყო. ის რასაც იგი ეწინააღმდეგებოდა იყო ეგოიზმი, ანუ ინდივიდუალიზმი კოლექტიური ბაზის გარეშე, გაშმაგებული ჰედონიზმი. ინდივიდი, რომელიც ინდივიდუალიზმის მორალს

მისდევს, მუდმივად შეამოწმებს თავის გრძნობებს. ირონიულია, პარადოქსულიც და ამავდროულად ნაკლებად დამაკმაყოფილებელი, რომ დიურკემმა თანამედროვე ეგოიზმისგან თავდასაცავად ინდივიდის კულტი შემოგვთავაზა. ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემა ამ მიდგომასთან დაკავშირებით არის ის, რომ შეუძლებელია რეალურ ცხოვრებაში მორალურ ინდივიდუალიზმზე ან ეგოიზმზე დაყრდნობით ჩადენილი ქმედებების გამოცალკეება. თუმცა დიურკემი თვლიდა, რომ შესაძლებელია განასხვავო მორალურ ინდივიდუალიზმზე და ეგოიზმზე დაყრდნობილი ადამიანები.

აქტორი დიურკემის ნააზრევში

დიურკემის გულმოდგინე არგუმენტებმა სოციოლოგიის სასარგებლოდ და ფსიქოლოგიის საწინააღმდეგოდ, ზოგიერთები იმ დასკვნამდე მიიყვანა, რომ დიურკემს არ შეეძლო ბევრის თქმა აქტორსა და ქმედებების ბუნებაზე. ბევრი დაობს, რომ დიურკემს არ ჰქონდა ბევრი რამ ინდივიდუალური ცნობიერების შესახებ სათქმელი, რადგან იგი მას არ მიიჩნევდა იმდენად მნიშვნელოვანად, რომ მისი განხილვა მეცნიერული ანალიზის საგანი გამხდარიყო. რობერტ ნიბსეტი წერს:

ჩვენ ვერ დავალთ გონების შინაგან მდგომარეობამდე...ცნობიერება ვერ გაუძლებს მეცნიერული მეთოდების მკაცრ გამოცდას. თუკი გვსურს ამ ფენომენის ობიექტურად შესწავლა, მაშინ ჩვენ ცნობიერების შინაგან ფაქტს უნდა მივაწეროთ გარეგანი ინდექსი, რაც გულისხმობს ამ უკანასკნელის მეშვეობით მის შესწავლას.

მართალია ეს განცხადება გარკვეულწილად მართალია, მაგრამ დიურკემის შრომას აღწერს გაზვიადებულად. მართალია დიურკემი ცნობიერების წინააღმდეგ ილაშქრებს, მაგრამ ეს მან სხვადასხვა ადგილას და სხვადასხვა გზით გააკეთა. თუმცა ფაქტია, რომ დიურკემი აქტორსა და აქტორის მენტალურ პროცესებს განიხილავდა როგორც მეორეხარისხოვანს, უფრო ზუსტად კი, როგორც დამოკიდებულ ცვლადებს, რომლებიც იხსნება დამოუკიდებელი ფაქტორით – სოციალური ფაქტით.

დიურკემი კრიტიკულად იყო განწყობილი ცნობიერების შესწავლის მიმართ, თუმცა მათი (მენტალური პროცესების) მნიშვნელობა მან ჩართო თავის შრომაში. მართალია მსგავსი რამ დიურკემს სხვაგანაც აქვს განხილურლი მაგრამ ეს არგუმენტი ყველაზე კარგად გამოხატავს მის ინტერესს მენტალური პროცესების მიმართ:

“ზოგადად რომ ვთქვათ, სოციოლოგიას არ უსურულებია ბოლომდე თავისი ამოცანა, რადგან ჯერ არ შეუღწევია ადამიანის გონებაში...რათა მათი ფსიქოლოგიური მდგომარეობა აეხსნა იმ ინსტიტუტების მეშვეობით, რომელთაც ის ეძებს... ადამიანი უფრო ნაკლებად წარმოადგენს საწყის წერტილს, ვიდრე საბოლოოს.”

დიურკემი ფოკუსირებას ახდენდა “გარეგან” ფაქტებზე – თვითმკვლევლობის მაჩვენებელი, კანონი და ა.შ. – რადგან ისინი ღიაა სამეცნიერო ანალიზისათვის. მთავარი ამოცანაა მენტალური პროცესების მის თეორიულ სისტემაში ინტეგრირება. ეს კარგად ჩანს თვითმკვლევლობის კვლევაში, სადაც სოციალური ფაქტები მიბმულია სუბიექტურ მდგომარეობასთან. მართალია ადეკვატურ ინტეგრაციას ვერასდროს აღწევდა, მაგრამ ცნობიერების ცნება მან რამდენიმე გზით განიხილა.

მოსაზრებები ადამიანის ბუნების შესახებ

ჩვენ შევძლებთ დიურკემის აზრის დანახვას ცნობიერების შესახებ თუკი დავაკვირდებით მის მოსაზრებებს ადამიანის ბუნების შესახებ. მიუხედავად იმისა, რომ მას აქვს რამდენიმე მოსაზრება ადამიანის ბუნების შესახებ, ის უარობდა ამას. იგი აცხადებდა რომ მას არ განუხილავს კონკრეტული მოსაზრებები ადამიანის ბუნების შესახებ, რათა შემდეგ მათზე დაყრდნობით აეგო სოციოლოგია. პირიქით, ის თვლიდა, რომ სწორედ სოციოლოგიისაგან გამომდინარე ცდილობდა ადამიანის ბუნების ახსნას. თუმცა დიურკემი არ ყოფილა გულახდილი საკუთარ თავთან, და მით უმეტეს ჩვენთან.

დიურკემმა სწორედაც რომ განიხილა ადამიანის ბუნების რამდენიმე კომპონენტი. ყველაზე საბაზისო დონეზე, იგი აღიარებდა ბიოლოგიურ ფაქტორებს. თუმცა სოციოლოგიისათვის უფრო მნიშვნელოვანი იყო სოციალური გრძნობები, რაც მოიცავდა სიყვარულს, სიმპათიას, და მსგავს ფენომენებს. დიურკემი ადამიანებს მიიჩნევდა როგორც ბუნებრივად სოციალურებს, რადგან თუკი ადამიანი არ იქნებოდა ბუნებრივად მიმაგრებული თავის მსგავსებზე, მაშინ სოციოლოგიის მთელი ფაბრიკა, ჩვეულებები და ინსტიტუტები არასოდეს წარმოიშობოდა. თუმცა მსგავს გრძნობებს იგი ნაკლებ ყურადღებას უთმობდა თავის სოციოლოგიაში, და მათ უფრო მეტად ფსიქოლოგიის საგნად განიხილავდა. დიურკემის კიდევ ერთი მოსაზრება, რომელსაც მან მცირე ადგილი დაუთმო, ეხება იმ ფაქტს, რომ ადამიანებს შესწევთ ფიქრის უნარი: ადამიანი განსხვავდება ცხოველისაგან, რადგან, დიურკემის აზრით, იდეები და წარმოსახვები ერევა თანდაყოლილ მიდრეკილებებსა და ქმედებებში.

მოკლე ვარიანტი

„სოციოლოგიზმი“ სოციოლოგიაში

1. სოციოლოგიის საგანი და მისი ადგილი სხვა საზოგადოებრივ მეცნიერებათა სისტემაში
2. „სოციოლოგიზმი“ როგორც საზოგადოების თეორია
3. სოციოლოგიური მეთოდის წესები
4. საზოგადოებრივი სოლიდარობა და შრომის დანაწილება
5. „სოციოლოგიზმის“ პრინციპების გამოყენება თვითმკვლელობის მიზეზთა საკვლევად
6. მორალის ფილოსოფიურ - სოციოლოგიური კონცეფცია
7. რელიგიის ფილოსოფიურ - სოციოლოგიური კონცეფცია
8. დიურკემის ადგილი სოციოლოგიის ისტორიაში. „სოციოლოგიზმი“ და მარქსიზმი

სოციოლოგიის საგანი და მისი ადგილი სხვა საზოგადოებრივ

მეცნიერებათა სისტემაში

სოციოლოგიის დამოუკიდებელ მეცნიერებად ჩამოყალიბების აუცილებელ ზოგად პირობათა რიცხვს, დიურკემი მიაკუთვნებს განსაკუთრებული საგნის არსებობას, რომელსაც მხოლოდ მოცემული მეცნიერება შეისწავლის და კვლევის შესაბამის მეთოდებს. სოციოლოგია უნდა სწავლობდეს სოციალურ რეალობას, რომელსაც ექნება მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი თვისებები. სოციალური რეალობის ელემენტებია

სოციალური ფაქტები, რომელთა ერთობლიობაცაა საზოგადოება. სწორედ ეს ფაქტებია სოციოლოგიის საგანი. “სოციალურ ფაქტს წარმოადგენს მოქმედების ყველა მკვეთრად ან ნაკლებად მკვეთრად განსაზღვრული წესი, რომელსაც უნარი აქვს იქონიოს ინდივიდზე გარეგნული დაწოლა ისე, რომ ამავე დროს ინარჩუნებს თავის საკუთარ არსებობას, რომელიც დამოუკიდებელია მისი ინდივიდუალური გამოვლინებებიდან”. ამ განსაზღვრების საზრისი ისაა, დაბადებისას ინდივიდი მზამზარეულად პოულობს მისგან დამოუკიდებელ ფუნქციონირებად

- კანონებს
- ადათ - წესებს
- ყოფაქცევის წესებს
- რელიგიურ რწმენებსა და ჩვეულებებს
- ენას
- ფულად სისტემას

ახრთა, მოქმედებათა და გრძნობათა ეს წესები არსებობენ დამოუკიდებლად, ობიექტურად. სოციალურ ფაქტორთა ობიექტურობის შედეგია მათი მეორენაირი – სხვაგვარი დახასიათებაც, რომელიც ინდივიდებზე მათ ზეწოლაში, ამ უკანასკნელთა განსაზღვრული მოქმედებისადმი იძულებაში გამოიხატება. ყოველი ადამიანი თავის თავზე განიცდის სოციალურ იძულებას. მაგალითად იურიდიული და მორალური წესები შეუძლებელია ინდივიდმა დაარღვიოს ისე, რომ მან არ იგრძნოს საყოველთაო გაკიცხვისა და არმოწონების მთელი სიმძიმე, ზუსტად ასევეა საქმე სოციალური ფაქტების სხვა სახეებთან დაკავშირებით.

კოლექტიური ცნობიერებას - იგივე კოლექტიური წარმოდგენებს, რომლებიც მორალის, რელიგიის, სამართლის არსებას შეადგენენ - უპირისპირდება ფაქტები, რომლებიც გაგებულია როგორც საზოგადოებრივი ყოფიერების ფორმები, ანუ მორფოლოგიური წესრიგის ფაქტები. სოციალური მორფოლოგია სწავლობს საზოგადოების ნაწილთა აგებულებას და ფორმას, მის “ანატომიურ სტრუქტურას”, რომლის შემადგენლობაშიც შედიან დემოგრაფიული და ეკოლოგიური ფაქტები - კოლექტიური წარმოდგენების “სუბსტრატი”. მორფოლოგიურ ფაქტებს განეკუთვნებიან საზოგადოების ძირითადი ელემენტების რაოდენობა (რიცხვი) და ხასიათი, მათი შეერთების წესები, მათ მიერ მიღწეული დარაზმულობის და ერთიანობის დონე (ხარისხი), ტერიტორიაზე მოსახლეობის განაწილება, მიმოსვლის საშუალებების (გზების) ხასიათი, საცხოვრებლის ფორმები და ა.შ. მორფოლოგიური ფაქტები შეადგენენ თითქოსდა საზოგადოების რაოდენობრივ ასპექტს, მაშინ როდესაც კოლექტიური ცნობიერების ფაქტები - კოლექტიური წარმოდგენები წარმოადგენენ მის სულიერ, თვისობრივ ასპექტს. მორფოლოგიურ და კოლექტიურ წარმოდგენებს დიურკემმა უწოდა “შინაგანი სოციალური გარემო”.

„სოციოლოგიზმი” როგორც საზოგადოების თეორია

ინდივიდუალისტური კონცეფციების საპირისპიროდ “სოციოლოგიზმი” თეორიულ პლანში ასაბუთებს სოციალური რეალობის სპეციფიკურობისა და ავტონომიურობის პრინციპს, ამტკიცებს ინდივიდებზე მის პრიმატსა და უპირატესობას. ინდივიდთან შედარებით

საზოგადოება განიხილებოდა როგორც შინაარსით უფრო მდიდარი რეალობა. მეთოდოლოგიურად “სოციოლოგიზმისთვის” დამახასიათებელია სოციალური მოვლენებისადმი ობიექტური მეცნიერული მიდგომის პრინციპი. სოციალურის სხვა სოციალურით ახსნის მოთხოვნა და ამასთან დაკავშირებით - ბიოლოგიური და ფსიქოლოგიური რედუქციონიზმის კრიტიკა.

“ჯგუფი ფიქრობს, გრძნობს, მოქმედებს სავსებით სხვაგვარად, ვიდრე ამას გააკეთებდნენ მისი წევრები, ისინი რომ ერთმანეთისგან განცალკევებული ყოფილიყვნენ. მაშასადამე, თუ ამოვალთ ამ უკანასკნელთაგან, მაშინ ჩვენ ვერაფერს გავიგებთ იმისაგან, რაც ხდება ჯგუფში”. კოლექტიურ ანუ საერთო (ზოგად) ცნობიერებას სოციოლოგმა უწოდა საზოგადოების ფსიქიკური ტიპი, რომელსაც აქვს განვითარების თავისი წესი, რომელიც არ დაიყვანება მატერიალურ საფუძველზე, თავისი თვისებები, არსებობის თავისი პირობები.

მოძღვრებას, რომლის თანახმადაც ინდივიდთა ურთიერთობისა და ასოციაციის პროცესში ურთიერთქმედებისა და კომუნიკაციის ფაქტებისგან წარმოიქმნება ახალი თვისობრიობა - სოციალური ცხოვრება, ეწოდა “ასოციანისტური რეალიზმის” სახელი. “სოციალურ რწმენებს ან ფაქტებს უნარი შესწევთ იარსებონ მათი ინდივიდუალური გამოხატვის - გამოთქმებისაგან დამოუკიდებლად. ცხადია, ამით, ჩვენ არ გვსურს ვთქვათ, რომ საზოგადოება შესაძლებელია ინდივიდთა გარეშე: ამგვარი ცხადი უაზრობის გამოთქმის ეჭვისგან შეიძლება განეთავისუფლებულიყავით”. დიურკემი “საზოგადოების დამოუკიდებლობის” ქვეშ გულისხმობდა მხოლოდ და მხოლოდ მის ობიექტურობას ინდივიდთან მიმართებაში, და განსაკუთრებულ თვისებრივ სპეციფიკას და არა მიღმურობას, ზეზუნებრიობას. “ჩვენ სრულიადაც არ გვსურს კოლექტიური წარმოდგენების ჰიპოსტაზირება - წერდა დიურკემი - ჩვენ ისევე ნაკლებ ვუშვებთ სუბსტანციური სულის არსებობას საზოგადოებაში, როგორც ცალკეულ ინდივიდში” იგი საზოგადოებისა და ინდივიდთა დამოკიდებულებას განმარტავდა როგორც მთელისა და ნაწილის დამოკიდებულებას.

სოციოლოგიური მეთოდის წესები

პირველი წესი, რომელმაც უნდა უზრუნველყოს - სოციალური სინამდვილისადმი ობიექტური მიდგომა, გამოიხატება პრინციპში: “სოციალური ფაქტები საჭიროა განვიხილოთ როგორც ნივთები”. სოციალური მოვლენების როგორც “ნივთების” განმარტება ნიშნავდა მათი სუბიექტისგან დამოუკიდებლად არსებობის აღიარებას და მათ კვლევას ობიექტურად, ისე როგორც იკვლევს თავის საგანს ესაა თუ ის ბუნებისმეტყველური მეცნიერება. რამდენადაც ცნობიერების კოლექტიურ მიდგომარეობას შეუძლებელია უშუალოდ დაგაკვირდეთ, მათ შესახებ - ამტკიცებდა იგი - შეიძლება ვიმსჯელოთ მხოლოდ გაშუალებულად, ქცევის სხვადასხვა ფორმების შესახებ ობიექტური მონაცემების საფუძველზე, აგრეთვე საზოგადოებრივი ინსტიტუტების ფორმაში კოლექტიური ცნობიერების გამოხატვის მიხედვით. ამგვარად, სოციოლოგიას საქმე აქვს საზოგადოებრივი ცნობიერების ობიექტივაციასთან, ობიექტურ მაჩვენებლებში მის გამოთქმასთან. მაგალითად, დიურკემი თვლიდა, რომ სტატისტიკის ციფრები გვეხმარებიან ავხსნათ სხვა გზით მოუხელთებელი ყოველდღიური ცხოვრების “მიმდინარეობა”, პირველყოფილ ხალხთა ანდაზები გვეხმარებიან ავხსნათ ამ ხალხთა ისტორიულად ცვალებადი გემოვნებანი და ა.შ.

მეცნიერების მიზანი, დიურკემის თაახმად არ დაიყვანება დაკვირვებადი ობიექტური მახვენებლების დახმარებით სოციალური ფაქტების აღწერასა და მოწესრიგებაზე. ისინი გვეხმარებიან უფრო ღრმა მიზეზობრივი კავშირებისა და კანონების დადგენაში. სოციალურ სამყაროში კანონის არსებობა მოწმობს ამ კანონის აღმომჩენი და ამხსნელი სოციოლოგიის მეცნიერულობაზე, სხვა მეცნიერებებთან მის ნათესაობაზე. დიურკემი ფაქტსა და კანონს განიხილავდა როგორც თანაფარდობით კატეგორიებს, რომლებიც სინამდვილის კავშირთა სხვადასხვა დონეებს ასახავენ. ფაქტი არის კანონის გარეგანი გამოვლინება; კანონი კი არის ფაქტის საერთო (ზოგადი) შინაგანი საფუძველი.

დიურკემმა ერთმანეთისგან განაცალკევა და სოციოლოგიური კვლევის პრაქტიკაში გამოიყენა ანალიზის ორი გვარი: **მიზეზობრივი და ფუნქციონალური**. სოციოლოგიური ახსნა - ესაა მიზეზობრივი ახსნა, რომლის არსიც სოციალური მოვლენის სოციალური გარემოთი განსაზღვრულობის ანალიზში მდგომარეობს. ფუნქციის ცნება დიურკემმა ისესხა ბიოლოგიისგან, რომელიც აღნიშნავდა იმას, რომ მოცემულ ფიზიოლოგიურ პროცესსა და ორგანიზმის როგორც მთელის ამა თუ იმ მოთხოვნილებას შორის არსებობს შესატყვისობის დამოკიდებულება. ამ დებულების სოციოლოგიური ტერმინებით თარგმნისას, დიურკემი ამტკიცებდა, რომ სოციალური მოვლენის ან ინსტიტუტის ფუნქცია მდგომარეობს ინსტიტუტსა და საზოგადოების როგორც მთელის გარკვეულ მოთხოვნილებას შორის შესაბამისობის მოწესრიგებაში. მაგალითად, “ვიკითხოთ, როგორია შრომის დანაწილების ფუნქცია - ეს ნიშნავს ვიკვლიოთ, თუ რომელ მოთხოვნილებებს შეესატყვისება იგი”.

შედარებით გამოკვლევებს დიურკემი ანიჭებდა უფრო დიდ მნიშვნელობას, მას შემდეგ რაც დადგენილია ორი სოციალური მოვლენის ურთიერთდამოკიდებულება – ურთიერთგანსაზღვრულობა, საჭიროა შედარებითი გამოკვლევების დახმარებით გამოვარკვიოთ მათი მნიშვნელობა და გავრცელებულობა, განსაზღვროთ ქონდათ თუ არა მათ ადგილი სხვადასხვა – განსხვავებულ საზოგადოებრივ პირობებში თუ მხოლოდ განსაზღვრულ საზოგადოებაში, თუ განსხვავებულ საზოგადოებათა განსაზღვრულ

“შედარებითი სოციოლოგია - წერდა დიურკემი, - არ არის სოციოლოგიის ცალკე ტოტი; ესაა თვით სოციოლოგია, რამდენადაც იგი წყვეტს იყოს წმინდა აღმწერლობითი და ისწრაფვის ფაქტების ახსნას”

ნორმალური და პათოლოგიური

დიურკემის მიხედვით ნორმალურია სოციალური ორგანიზმის ის მოქმედებანი, რომლებიც გამომდინარეობენ მისი არსებობის პირობებისგან. დამნაშავეობა და სხვა სოციალური ავადმყოფობანი, რომლებსაც ზიანი მოაქვს საზოგადოებისთვის და იწვევს ზიზღს, ნორმალურია იმ აზრით, რომ ფესვები გადგმული აქვთ განსაზღვრულ საზოგადოებრივ პირობებში და ხელს უწყობენ სასარგებლო და აუცილებელ საზოგადოებრივ ურთიერთობებს.

გარეგანი, უშუალოდ აღქმადი ობიექტური ნიშანი, რომელიც საშუალებას მოგვცემს ერთმანეთისგან განვასხვავოთ ნორმალური და პათოლოგიური მდგომარეობს მათი საყოველთაო ან გავრცელებულობის ხარისხსა და დონეში.

საყოველთაოდ მიღებულობა (გავრცელებულობა) არის საზოგადოებრივი ჯანმრთელობის მაჩვენებელი. განვითარების გარკვეულ საფეხურზე მდგომი სოციალური ტიპისთვის ნორმალურია სოციალური ფაქტი, თუ ამ ფაქტს ადგილი აქვს ამ სახის კუთვნილ უმეტეს საზოგადოებებში, რომლებიც აღებული არიან მათი ევოლუციის შესაბამის ფაზაში.

საზოგადოებრივი სოლიდარობა და შრომის დანაწილება

დიურკემის შემოქმედების ცენტრალური პრობლემა - სოციალური სოლიდარობაა. ამ პრობლემის გადაწყვეტამ პასუხი უნდა გასცეს კითხვას იმის შესახებ, თუ როგორი კავშირები აერთიანებენ ადამიანებს საზოგადოებაში. მაშასადამე, განსაზღვროს სოციალური სოლიდარობის ბუნება და ფუნქციები თანამედროვე “განვითარებულ” საზოგადოებაში განსხვავებით პრიმიტიული ან ტრადიციული საზოგადოებისაგან და ახსნას საზოგადოების ერთი ფორმიდან მეორეზე ისტორიული გადასვლა.

საზოგადოების მთელის შემქმნელ და მისი მთლიანობის ხელშემწყობ ძალას წარმოადგენს შრომის დანაწილება, რომლის ქვეშაც მას პროფესიონალური სპეციალიზაცია ესმის, სულ უფრო და უფრო ასრულებს როლს, “რომელსაც ოდესღაც საერთო ცნობიერება ასრულებდა; სწორედ იგი აკავებს ძირითადად უმაღლესი ტიპების სოციალურ აგრეგატებს ერთად”. დიურკემი აყენებდა შემდეგ ამოცანებს:

1. შრომის დანაწილების ფუნქციების კვლევა, ე.ი. განსაზღვრა იმისა, თუ რომელ სოციალურ მოთხოვნილებას შეესაბამება იგი.
2. ახსნა მიზეზებისა და პირობებისა, რომლებზეც იგია დამოკიდებული.
3. მისი მთავარი “არანორმალური” ფორმების კლასიფიკაცია, რამდენადაც, მისი შეხედულებით, “აქაც, როგორც ბიოლოგიაში, პათოლოგიური გვეხმარება ჩვენ უკეთ გავიგოთ ფიზიოლოგიური:

მექანიკური სოლიდარობა

შრომის დანაწილება - მაღალგანვითარებული საზოგადოების ნიშანია. შრომის სულ უფრო მზარდი სპეციალიზაციის შედეგად ინდივიდები იძულებულნი არიან ერთმანეთს გაუცვალონ საქმიანობანი – გაუზიარონ ერთმანეთს საქმიანობანი, შეასრულონ ურთიერთდამატებითი - ურთიერთშემესები ფუნქციები, უნებურად შეადგინენ რა ერთიან მთელს. სოლიდარობა განვითარებულ საზოგადოებაში - წარმოებით როლთა დანაწილების ბუნებრივი შედეგია.

როგორი იყო საქმის ვითარება არაქაულ საზოგადოებებში, სადაც არ არსებობდა შრომის დანაწილება?

არქაულ და განუვითარებულ საზოგადოებაში გაბატონებულ სოლიდარობას, იგი მექანიკურს უწოდებს იმ კავშირის ანალოგიურად, რომელიც არსებობს არაორგანულ ნივთიერებათა მოლეკულებს შორის (მოლეკულები ყველანი ერთნაირია, დაკავშირებულნი არიან წმინდა მექანიკურად). ასეთ საზოგადოებებში სოლიდარობა განისაზღვრება მისი

შემადგენელი ინდივიდების მსგავსებით, ამ ინდივიდების მიერ შესრულებული საზოგადოებრივი ფუნქციების ერთგვაროვნებით, ინდივიდუალურ ნიშან - თვისებათა განუვითარებლობით. მექანიკური სოლიდარობა შესაძლებელია კოლექტივის მიერ ინდივიდუალობის ჩაყლაპვის ფასად.

სოლიდარობის ობიექტურ მაჩვენებელს, “ხილულ სიმბოლოს” დიურკემი პოულობს სამართალში. მექანიკური სოლიდარობისთვის დამახასიათებელია რეპრესიული სამართალი, რომელშიც გამოიხატება კოლექტიური ცნობიერების ძალა და რომლის ამოცანაა - მკაცრად დასაჯოს ადამიანი - წესების ან კანონის დამრღვევი ინდივიდი.

ორგანული სოლიდარობა

განვითარებული საზოგადოება, რომელშიც ყოველი ინდივიდი ასრულებს რომელიმე ერთ სპეციალურ ფუნქციას საზოგადოებრივი შრომის დანაწილების შესაბამისად, გვაგონებს ორგანიზმს, მისი სხვადასხვა ორგანოებით, ამიტომ დიურკემი სოლიდარობის ახალ სახეს, რომელიც მასში წარმოიშობა, ორგანულს უწოდებს.

შრომის დანაწილება განაპირობებს თავისი პროფესიონალური როლის შესაბამისად ინდივიდუალურ, პიროვნულ უნართა და ტალანტთა განმავითარებელ ინდივიდთა განსხვავებას. ყოველი ინდივიდი - ახლა პიროვნებაა.

შეგნება იმისა, რომ თითოეული დამოკიდებულია მეორეზე - სხვაზე, რომ ყველა დაკავშირებულია შრომის დანაწილებით შექმნილი საზოგადოებრივი ურთიერთობების ერთიანი სისტემით, იწვევს ერთი მეორეზე დამოკიდებულების, სოლიდარობის, საზოგადოებასთან თავისი კავშირის გრძნობას.

“რადგან შრომის დანაწილება სოლიდარობის წყაროა, მაშინ იგი ამასთან ერთად ხდება მორალური წესრიგის საფუძველიც”.

ორგანულ სოლიდარობას შეესატყვისება ე.წ. რესტიტუი (აღდგენითი) სამართალი, რომლის ფუნქციაც

“ნივთთა ადრინდელი წესრიგის აღდგენაში, დარღვეულ ურთიერთობათა მათ ნორმალურ ფორმაში მოყვანაში” მდგომარეობს.

შრომის დანაწილების “არანორმალური” ფორმები

დიურკემმა გამოყო კაპიტალიზმის შემდეგი “ავადმყოფობანი”:

- ანომია
- სოციალური უთანასწორობა
- შრომის დანაწილების არაადეკვატური ორგანიზაცია

ანომიის ახსნას ე.ი. ისეთი საზოგადოებრივი ვითარებისა, რომლის დროსაც არ არსებობს ინდივიდთა ქცევის ნათელი მორალური რეგულირება, დიურკემი ეძებდა სოციალურ ფუნქციებს შორის არსებული ურთიერთობების მარეგულირებელი წესების დაუმუშავებლობაში,

საბაზრო ეკონომიკის ზრდასთან ერთად წარმოება ხდება უკონტროლო და არარეგულირებადი. მძიმე მრეწველობის განვითარებასთან ერთად იცვლება დამოკიდებულება მეწარმესა და მუშას შორის.

მძიმე მრეწველობის ზრდა ანგრევს მცირე საწარმოთა ერთიანობას, ქმნის რა ორ დიდ კლასს – კაპიტალსა და შრომას, რომლებიც იმყოფებიან ანტაგონისტურ ურთიერთობაში.

კაპიტალიზმის ავადმყოფობანი – ისეთები, როგორცაა

- არარეგულირებადი
- არაფრით შეზღუდული კონკურენცია
- კლასობრივი კონფლიქტი
- შრომის რუტინიზაცია

სამუშაო ძალის დეგრადაცია – მის მიერ ხასიათდება როგორც ავადმყოფობანი წარმოებისა და შრომის დანაწილების ძალიან სწრაფი ზრდისა, როგორც ბუნებრივი ევოლუციის დროებითი, მეორეხარისხოვანი, გარეშე პროდუქტი.

პიროვნება და საზოგადოება

ინდივიდისა და საზოგადოების ურთიერთობის პრობლემის გადაწყვეტა, იგი არ აიდეალდება წარსულს, ინდივიდუალურობის განვითარების წყაროებს და შესაძლებლობებს განიხილავდა შრომის დანაწილების პროგრესირებად განვითარებაში.

თუ საზოგადოების განვითარების საწყის ეტაპზე ინდივიდის თავისუფლება „მხოლოდ მოჩვენებითია და მისი პიროვნება მეორადია“ მაშინ მის უფრო მაღალ საფეხურზე ავითარებს რა თავის უნარებს, პიროვნება იღებს შესაძლებლობას, გახდეს ჰარმონიული და მთლიანი.

პიროვნების განვითარება „სიღრმეში“, რომელიც დაკავშირებულია ვიწრო სპეციალიზაციასთან, არაფრით არაა ნაკლები მნიშვნელობის ამოცანა, ვიდრე განვითარება „სიფართოში“, რომელიც დიფერენტიზმს ესაზღვრება. სხვა ადამიანებთან ასოციაციის წყალობით ადამიანი იძენს იმას, რასაც კარგავს ვიწრო სპეციალიზაციის გამო.

ვერ ამჩნევდა რა შრომის ექსპლოატატორულ ხასიათს, რომელიც ბადებს ინდივიდის გაუცხოვებას, აკავშირებს რა სპეციალიზირებული მუშაკის განცდილ სიძნელეებს მხოლოდ დროებით არასასურველ, ხელისშემშლელ პირობებთან, დიურკემს სწამდა, რომ ძმობისა და სოლიდარობის ზოგადი იდეალები, ყველა მშრომელის საერთო მიზნის გაცნობიერება აუნაზღაურებდა მათ გარდაუვალ დანაკარგებს.

„სოციოლოგიზმის“ პრინციპების გამოყენება თვითმკვლელობის

მიზეზთა საკვლევადად

სოციალური დინება ესაა არამატერიალური სოციალური ფაქტი, რომელსაც “აქვს მსგავსი ობიექტურობა და მიმართება ინდივიდთან”, როგორც ეს სხვა, ზემოთ განხილულ სოციალურ ფაქტებს ჰქონდა, მაგრამ არა “მსგავსი კრისტალიზებული ფორმით”.

მან მაგალითად მოგვიყვანა “ენტუზიაზმის, წინააღმდეგობის გაწვევისა და სიბრაღის გძნობები” ადამიანებში.

მიუხედავად იმისა, რომ სოციალური დინებები ნაკლებ კონკრეტულია, ისინი მაინც სოციალურ ფაქტებად რჩებიან, როგორც ეს დიურკემმა განაცხადა “ისინი ჩვენდა დამოუკიდებლად აღწევენ ჩვენში და ჩვენი სურვილის მიუხედავად მივყავართ სადაც მათ მოესურვებათ”

თვითმკვლელობაში მან აჩვენა, რომ სოციალური ფაქტები, უფრო ზუსტად სოციალური დინებები, არიან გარეგანი და მაიძულებელი ხასიათის მატარებელი ინდივიდთან მიმართებაში.

დიურკემმა გადაწყვიტა შეესწავლა თვითმკვლელობა, რადგან ეს შედარებით კონკრეტული და სპეციფიური ფენომენია.

ასევე, საკმაოდ კარგი მონაცემები არსებობდა თვითმკვლელობის შესახებ და ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, თვითმკვლელობა ითვლება ერთ-ერთ ყველაზე პირადულ მოქმედებად.

დიურკემი თვლიდა, რომ თუკი დაამტკიცებდა სოციოლოგიის როლს ამ წმინდად ინდივიდუალისტური ფაქტის, თვითმკვლელობის, ახსნაში, ამით კიდევ უფრო გაამყარებდა მის როლს იმ ფაქტების ახსნაში, რომელიც წმინდად სოციოლოგიურად მიიჩნევა.

და ბოლოს, დიურკემმა ამოირჩია თვითმკვლელობა, რადგან თუ კი მოახერხებდა ინტელექტუალური საზოგადოების შესწავლის ამ კუთხით დაინტერესებას, მაშინ ეს სოციოლოგიას მისცემდა შანსს აკადემიურ სამყაროში აღიარებისათვის.

როგორც სოციოლოგი, დიურკემი არ ყოფილა დაინტერესებული გაეგო თუ რატომ იკლავდა კონკრეტული ინდივიდი თავს.

ეს ფსიქოლოგიის საქმე იყო. ამის მაგივრად, დიურკემს აინტერესებდა აეხსნა თვითმკვლელობის განსხვავებული მაჩვენებლები, ანუ თუ რატომაა რომ ერთ ჯგუფს თვითმკვლელობის უფრო მაღალი მაჩვენებელი აქვს, ვიდრე მეორეს.

დიურკემი ცდილობდა დაეშვა, რომ ბიოლოგიური, ფსიქოლოგიური, სოციალ-ფსიქოლოგიური ფაქტორები უცვლელი რჩება სხვადასხვა ჯგუფებისა და პერიოდებისათვის.

და თუ კი, თვითმკვლელობის მანვენელი განსხვავდება სხვადასხვა ჯგუფსა და პერიოდში, დიურკემი თვლიდა რომ ეს ცვლილება დამოკიდებული იყო სოციოლოგიურ ფაქტორებზე, უფრო ზუსტად სოციალურ დინებებზე.

მან თვითმკვლელობის კვლევა დაიწყო სუიციდის გამომწვევი ალტერნატიული მიზეზების დასახელებით. მათ შორის არის,

ინდივიდუალური ფსიქოპათოლოგია,

- ალკოჰოლიზმი,
- რასა
- მემკვიდრეობა
- და კლიმატი

რასობრივი ფაქტორის გამორიცხვის ერთ - ერთი მიზეზი იყო ის, რომ თვითმკვლელობის მანვენებელი ვარიანტებდა ერთი რასის სხვადასხვა ჯგუფებს შორის. თუ კი რასას მნიშვნელოვან ფაქტორად მივიჩნევდით, მაშინ მას გავლენა უნდა მოეხდინა ყველა ქვე-ჯგუფზეც.

მეორე მიზეზი იყო ის, რომ მანვენებელი მერყეობდა რასობრივი ჯგუფებისათვის სხვადასხვა საზოგადოებაში. თუ რასა მნიშვნელოვანი სოციალური ფაქტია, მაშინ მას თანაბარი გავლენა უნდა მოეხდინა სხვადასხვა სოციალურ ჯგუფებში.

თვითმკვლელობის ოთხი ტიპი

ინტეგრაცია	დაბალი	ეგოისტური თვითმკვლელობა
	მაღალი	ალტრუისტური თვითმკვლელობა
რეგულაცია	დაბალი	ანომიური თვითმკვლელობა
	მაღალი	ფატალისტური თვითმკვლელობა

მორალის ფილოსოფიურ - სოციოლოგიური კონცეფცია

თავდაპირველად დიურკემი მორალს განიხილავდა, როგორც ყოფაქცევის ობიექტურ წესთა სისტემას, რომელთა განმასხვავებელი თვისება იყო მათი იძულებითობა, რომლისადმი დაუმორჩილებლობაც ინდივიდს არ შეეძლო. მორალის მთავარ ნიშნად დიურკემი თვლიდა მოვალეობას, რომლის აღსრულებაც ადამიანის მოქმედებას მორალურ მოქმედებად აქცევს. შემდგომში დიურკემმა ყურადღება მიაქცია მორალის ნებაყოფლობით ასპექტს, მის ისეთ თავისებურებებს, როგორიცაა სასურველობა, მიმზიდველობა და

ინდივიდის პირად დაინტერესებას მორალური ღირებულებებით – თავისი ბუნებით საზოგადოებრივი ღირებულებით, ობიექტური სათნოებებით.

იგი ასაბუთებდა მორალურ შეხედულებათა ისტორიული განვითარების პრინციპს. მან ხაზი გაუსვა სულიერი აღმაფლობის „გამხსნეების, აღფრთოვანების მომენტებს“, „ქმნადობისა და განახლების“ პერიოდების მნიშვნელობას, რომლებიც მესხიერებაში რჩებიან იდეების, იდეალებისა და ღირებულებების სახით.

ეს უკანასკნელი კვლავ და კვლავ იწარმოებინა და ძლებენ დღესასწაულების, საოჯახო რელიგიური და საერო ცერემონიების ორგანიზაციის გზით, ისტორიული ხელოვნების, დრამატული წარმოდგენების წყალობით, როდესაც ადამიანებს შეუძლიათ ეზიარონ კოლექტიურ მორალურ ცხოვრებას.

მორალის სოციალურ არსება. „მორალის ღვთაებრივი, წმინდა ხასიათისადმი“ ხაზგასმად, იხსნება იმით, რომ როგორც რელიგიას, ისე მორალსაც თავის საწყისად და ობიექტად აქვთ საზოგადოება, რომელიც აღემატება ინდივიდს თავისი ძალითაც და ავტორიტეტითაც.

საზოგადოება მოითხოვს პირად უანგარობას და თვითშეწირვას – ესენი კი მორალის სავალდებულო კომპონენტებია.

ღიურკემის აზრით, ადამიანის მორალურ ქცევას ახასიათებს სამი მთავარი ნიშანი:

- დისციპლინის გრძნობა
- ჯგუფისადმი მიკუთვნებულობა
- ავტონომია

იგი იმდენად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა მორალურ დისციპლინასა და კონტროლს, რომ არსებითად, ტოლობის ნიშანს სვამდა დისციპლინასა და მორალს შორის.

მხოლოდ ადამიანს ძალუძს შეგნებულად იცავდეს დისციპლინას, რომლის წყალობითაც ხდება შესაძლებელი თავისუფლება.

ისეთი თვისება, ნიშანი, როგორიცაა „ჯგუფური მიკუთვნებულობა“ ხორცშესხმულია მორალის სოციალური არსება,

ხოლო „ავტონომიურობაში“ კი – საზოგადოებრივი განაწესისადმი შეგნებულ და ნებაყოფლობითი მიყოლის იდეა.

ადამიანური ბუნების ორმაგობის კონცეფცია, ომო დუპლეს.

ადამიანის ბიოლოგიური ბუნება (უნარები, ბიოლოგიური უნარები, იმპულსები, ვნებები)

წინააღმდეგობაშია

მის სოციალურ ბუნებასთან, რომელიც აღზრდის გზით იქმნება (ნორმები, ღირებულებები, იდეალები).

ეს განაპირობებს მუდამ შეუწყვეტელ შინაგან მღელვარებას (შფოთს), დაძაბულობისა და შიშის გრძნობას.

საზოგადოების მხოლოდ მაკონტროლებელი მოქმედება აკავებს ადამიანის ბიოლოგიურ ბუნებას, მის ვნებებსა და აპეტიტს, მოჰყავს ისინი განსაზღვრულ ჩარჩოებში. როდესაც საზოგადოება ასუსტებს თავის კონტროლს ინდივიდზე, წარმოიქმნება ანომია, საზოგადოებისა და ინდივიდის დეზინტეგრაციის მდგომარეობა.

ამ საზოგადოებრივ მდგომარეობაში არ არსებობს ინდივიდუალური ქცევის მტკიცე მორალური რეგულაცია, იქმნება თავისებური სახის მორალური ვაკუუმი, როდესაც ძველი ნორმები და ღირებულებები უკვე აღარ ასრულებენ თავის როლს, ახლები ჯერ კიდევ ვერ განმტკიცებულან და დამკვიდრებულან.

რელიგიის ფილოსოფიურ - სოციოლოგიური კონცეფცია

ზებუნებრივის იდეა, ღმერთის იდეა არ არის რელიგიის აუცილებელი ატრიბუტი.

ყოველი რელიგიური რწმენისათვის დამახასიათებელ ნიშნად, რომელიც მათ ყოველგვარი გამონაკლისის გარეშე ახასიათებთ. არის რელიგიის მიერ გაშუქებული ყველა საგანთა ორ დაპირისპირებულ კლასად:

საერთოდ - პროფანულად (ყოველდღიური, ამქვეყნიური, ვულგარული, უწმინდური, არაწმინდა) და

სასულიერო, წმინდად - საკრალურად დაყოფა.

სასულიერო, წმინდა ფლობს:

პირველი, აკრძალვითობას, ამქვეყნიური მოვლენებისაგან განცალკევებულობას;

მეორე არის მისწრაფებათა, სიყვარულისა და პატივისცემის ობიექტი. ამგვარად,

წმინდა ერთდროულად არის, როგორც იძულების (აკრძალვის), ისე პატივისცემის (ავტორიტეტის) წყარო.

მხოლოდ საზოგადოება ფლობს ასეთივე თვისებებს; იგი ერთდროულად ავტორიტეტის, სიყვარულის, თაყვანისცემის წყაროცაა და იძულების წყაროც.

რელიგია: „ესაა რწმენათა და ადათ - წესთა მთლიანობითი სისტემა, რომელიც ეხება წმინდა (სასულიერო) ე.ი. აკრძალულ, ნივთებს, რწმენათა და ადათ - წესთა, რომლებიც აერთიანებენ ერთ მორალურ თემად, წოდებულს ეკლესიად, ყველა იმათ, ვინც მათ მისდევს, აღიარებს.“ ეკლესიის ქვეშ მას ესმის ისეთი ორგანიზაცია, რომელიც აწესრიგებს ჯგუფის კოლექტიურ რელიგიურ ცხოვრებას. ამქვეყნიური, „ვულგარული“ საქმიანობის ძირითადი მაგალითია, შრომითი საქმიანობა - მწუხარების, სიმწრის და დარდის წყარო, ხოლო სასულიერო საქმიანობისა - კოლექტიური რელიგიური ცერემონიები და რიტუალები, მხიარულებისა და სულის ამადლებული მდგომარეობის წყარო.

რელიგიის საზოგადოებრივი ფუნქცია.

კულტი მიმართულია ადამიანთა ქცევაში ღვთაებრივისა და საეროს დუალიზმის განხორციელებაზე.

შესაბამისად ყველა რელიგიური წეს - ჩვეულებანი იყოფიან ორ სახეობად:

- ნეგატიურად
- პოზიტიურად

ნეგატიური კულტის მიზანია, მკვეთრად გამიჯნოს ღვთაებრივი და საერო, დაიცვას ღვთაებრივი საერო წაბილწვისაგან, მიუახლოვოს ადამიანი ღვთაებრივს თვითადკვეთის, პირად სიკეთეზე უარის თქმის, თვითდამდაბლების, თვითშეწირვის ან უკიდურესი ასკეტიზმის ფასად.

პოზიტიური კულტის ამოცანაა, ღვთაებრივი სამყაროსადმი მორწმუნეთა ზიარება.

- რელიგიის სოციალური ფუნქციები:
- დისციპლინარული ანუ მაიძულებელი
- მაკონტროლირებელი
- კვლავწარმოებითი
- ეიფორიული

ე. დიურკემი ღირებულების და იდეალების შესახებ

აკოფმანი

ფრანგული სოციოლოგიური სკოლის დამფუძნებლის ემილ დიურკემის ქვემოთ მოყვანილი ნაშრომი ბოლონის 1911 წლის IV საერთაშორისო ფილოსოფიური კონგრესის¹ მოხსენებას წარმოადგენს. მოხსენებამ ფილოსოფოსებსა და სოციოლოგებს შორის იმთავითვე დიდი ინტერესი გამოიწვია. თავდაპირველად იგი კონგრესის მასალებში გამოქვეყნდა, შემდეგ კი ხელახლა გამოიცა უკრნად “Revue de Metaphysique et de Morale” და სიკვდილის შემდგომ გამოცემულ დიურკემის ნაშრომების კრებულში “სოციოლოგია და ფილოსოფია” (Durkheim E. Sociologie et philosophie. P., 1924). თარგმანი შესრულებულია ბოლო გამოცემის მიხედვით**.

დიურკემის ეს შრომა, რომელმაც დიდი სახელი მოიხვეჭა, მის თეორიულ შეხედულებებში განსაკუთრებულ ადგილს იკავებს. აქ მოიძებნება როგორც დიურკემის თეორიის ამოსავალი პრინციპები, ასევე ახალი მიდგომები. ფრანგი სოციოლოგი კვლავაც ერთგული რჩება თავდაპირველი მეთოდოლოგიური პრინციპისა, რომელიც მან ჯერ კიდევ საკუთარ სოციოლოგიურ “მანიფესტში” – “სოციოლოგიური მეთოდის წესები” (1895) – ჩამოაყალიბა: “სოციალური ფაქტები უნდა განიხილებოდნენ როგორც ნივთები”. დიურკემი ცდილობს აღნიშნული პოსტულატი, რომელმაც მწვავე კამათი გამოიწვია საფრანგეთის ფილოსოფიურ და სოციოლოგიურ წრეებში, თავისთვის ახალ პრობლემურ სფეროში – იდეალების და ღირებულებების სფეროში – გამოიყენოს.

მართალია, სხვა ტერმინებით აღნიშნული პრობლემატიკა ასე თუ ისე მოიძებნებოდა დიურკემის ადრინდელ ნაშრომებში, მაგრამ ეგზომ გაშლილად და აქცენტირებულად იგი აქ პირველად არის წარმოდგენილი. ცხადია, რომ დიურკემის ყურადღება ამ საკითხის მიმართ ღირებულებითი პრობლემებისადმი XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე ფილოსოფიისა და სოციალური მეცნიერების ფართო ინტერესით იყო გამოწვეული, უპირველესად ნეოკანტიანელობის ბადენური სკოლის წარმომადგენლების ნაშრომებში (გვინდელბანდი, გ.რიკერტი). გარდა ამისა, სახეზეა ფრანგი მეცნიერის ადრინდელი და მყარი ინტერესი კანტის ფილოსოფიისადმი, რომელმაც სერიოზული, მაგრამ არაერთმნიშვნელოვანი,

ზეგავლენა მოახდინა დიურკემის როგორც სოციოლოგიურ შემეცნებაზე² ასევე მთლიანად პოზიტივიზმზე.

ნაშრომში *“ღირებულებითი და “რეალური” მსჯელობები”*, როგორც დიურკემის სხვა მრავალ ნაწარმოებში, მუდგანდება ნებისმიერი პრობლემისადმი სოციოლოგიის პოზიციიდან მიდგომის მეცნიერის მუდმივი მცდელობა და გასაოცარი უნარი, ყველგან სოციოლოგიური ხედვის დაფიქსირება, ყოფისა და შემეცნების ნებისმიერ კითხვებზე სოციოლოგიური პასუხების გაცემა. მოცემულ ნაშრომში, ავტორის ჩანაფიქრით, სოციოლოგიურმა მიდგომამ უნდა გადაჭრას ემპირიზმის და აპრიორიზმის საუკუნოვანი ფილოსოფიური დილემა ფასეულობებისა და ცოდნასთან მიმართებაში³.

დიურკემი ბადენური სკოლის ნეოკანტიანელობასთან ერთად გარკვეულწილად აღიარებს ღირებულებათა ტრანსცენდენტალურ ხასიათს, მაგრამ ამ ტრანსცენდენტურობას განმარტავს, თუ შეიძლება ასე ვთქვათ, “იმანენტური” სულისკვეთებით, რედუცირებს რა მას საზოგადოებისკენ. მეორე მხრივ, თვით საზოგადოება მის ინტერპრეტაციაში გამოდის არა მხოლოდ როგორც ემპირიული, არამედ მნიშვნელოვან წილად ტრანსცენდენტული და საკრალური რეალობა, ყველა უმაღლესი ღირებულების წყარო და საცავი. დიურკემი, როგორც დარწმუნებული რაციონალისტი, ამ ღირებულებებს მეცნიერული აღწერისა და ახსნისთვის ხელმისაწვდომად თვლის. მისი აზრით, საბოლოო ჯამში თვით ყველაზე უმაღლესი ღირებულებები დაფუძნებულნი არიან რეალობაზე, მისგან წარმოდგებიან. ასეთი პოზიცია ერთმნიშვნელოვნად ეწინააღმდეგება ბადენელების ან, მაგალითად, მაქს ვებერის პოზიციას, რომელთა თანახმად ღირებულებები იმყოფებიან ემპირიული რეალობის მიღმა, არ დაიყვანებიან მასზე და შეიძლება მხოლოდ რწმენის საგანი იყოს, და არა მეცნიერული შემეცნებისა.

დიურკემი, როგორც თავის ადრინდელ შრომებში, ხაზს უსვამს სოციალური ფაქტების მაიძულებელ ხასიათს. თუმცა ამ შემთხვევაში ის არა მარტო აჩვენებს “სოციალური იძულების” და “სოციალური გარემოს” როლს, არამედ ცდილობს ჩაწვდეს სოციალური ნორმების ინტერიორიზაციის ნორმებს. დიურკემი სოციალური რეგულაციის ღირებულებით ასპექტზე ხაზის გასმით იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ნორმალურ პირობებში გარე სოციალური დეტერმინაცია ინდივიდების ღირებულებითი ორიენტაციით ხორციელდება. ასეთი განმარტებით მართებული და სასურველი, ნორმები და ღირებულებები ერთი მედლის ორი მხარე აღმოჩნდება. დიურკემის აზროვნების პათოსი შემდეგია: სოციალური ნორმები მხოლოდ იმ შემთხვევაშია ეფექტური, თუ ისინი არა გარე იძულებას ემყარება, არამედ საზოგადოების ზნეობრივ ავტორიტეტს. მართალია ზნეობრივ ფაქტორს დიურკემის სოციოლოგიაში ყოველთვის დიდი ადგილი ეკავა, მაგრამ გვიანდელ შრომებში მან ახალი და უფრო დახვეწილი დასაბუთება შეიძინა.

“ღირებულებითი და “რეალური” მსჯელობები”-ში არა ერთი საინტერესო იდეის და შენიშვნების ნახვა შეიძლება, თითქოს გაკვრით გამოთქმულის, მაგრამ ფუნდამენტალური სოციალური პროცესების შემეცნებისთვის არსებითი მნიშვნელობა აქვთ. კერძოდ, მათ მიეკუთვნება სოციალური განვითარების “ნოვატორული” და “ჩვეულებრივი” პერიოდების გააზრება. თვით მათი განსხვავება კი ეპოქის ცნობილ “კრიტიკულ” და “ორგანულ” დაყოფას იმეორებს, რომელიც სენ-სიმონთან და კონტან გვხვდება. მაგრამ დიურკემი ამ პერიოდების თავისებურ ინტერპრეტაციას მათი სოციალური იდეალების ფუნქციონირებასთან დაკავშირებით გვაძლევს. იდეალები საზოგადოების აუცილებელი ელემენტებს წარმოადგენენ, რომელთა გარეშეც მისი არსებობა შეუძლებელია. თუმცა, იდეალები განსხვავებულად აღიქმებიან და ფუნქციონირებენ სხვადასხვა ეპოქებში. “ნოვატორულ” პერიოდში იდეალი რეალობასთან თითქმის შერწყმულია და ახლო, ფრიად

ასახდენ მომავალში თავსდება. “ჩვეულებრივ” პერიოდებში კი იდეალების წარსულში უკუგდება, რიტუალიზაცია ხდება, რის შედეგადაც ისინი სულ უფრო და უფრო ტრადიციების, დღესასწაულების, სხვადასხვა ცერემონიების სახით გვევლინებიან.

ასეთი მიდგომა შემეცნების უტოპიური და ტრადიციული ტიპების შეცვლის უკეთესად გაგებაში გვეხმარება. აგრეთვე სოციოკულტურული დროის თავისებურებების გააზრებაში, რომელიც “ნოვატორულ” პერიოდში სწრაფი და შეკუმშულია, ხოლო “ჩვეულებრივში” – ნელი და გაწელილი. ამ პოზიციიდან შესაძლებელია რევოლუციის (კარლ მარქსი მიერ სამართლიანად “ისტორიის ლოკომოტივებად” წოდებულნი) მსვლელობისას სოციალური დროის სპეციფიკის და რევოლუციური თვითშეგნებისთვის დამახასიათებელი “მოუთმენლობის” ახსნა.

მთლიანობაში ე. დიურკემის ნაშრომი “ღირებულებებითი და “რეალური” მსჯელობები”, მიუხედავად მცირე მოცულობისა, მნიშვნელოვან ეტაპს წარმოადგენს არა მხოლოდ ავტორის ინტელექტუალურ ბიოგრაფიაში, არამედ მთლიანად თეორიული სოციოლოგიის ისტორიაში. რუსულად ეს შრომა პირველად ქვეყნდება***.

რამდენიმე სიტყვა “რეალური” მსჯელობების შესახებ (ორიგინალში “jements de realite”), რომლის თარგმნამ გარკვეული სირთულეები გამოიწვია****. მრავალი შესაძლო ვარიანტიდან (“რეალობის შესახებ მსჯელობები”, “რეალისტური”, “ფაქტუალური” მსჯელობები და ა.შ.) მთარგმნელმა გადაწყვიტა ტერმინ “რეალურზე” შეჩერება, მოათავსა რა ბრჭყალებში, რომელთა ადგილი ორიგინალში არ ყოფილა, რადგან სწორედ ეს ტერმინი არის ყველაზე ახლოს ორიგინალთან და ყველაზე ზუსტად ასახავს ე. დიურკემის აზრს.

1. კონგრესში მონაწილეობა მიიღეს მრავალმა სახელგანთქმულმა ფილოსოფოსებმა, მათ შორის ა. ბერგსონი, ე.მახი, ვ. ვინდელბანდი, ა. პუანკარე.
2. ცნობილია დიურკემის მიმდევრის, ს. ბუგლეს, კალამბური: “დიურკეიზმი – ესაა კანტიზმი, გადახედული და დამატებული კანტიზმით”.
3. დიურკემმა ამ დილემის დაძლევის მცდელობები სოციოლოგიის საშუალებით სცადა მოხსენების გამოქვეყნებამდე და გამოქვეყნების შემდეგაც – სტატიაში “კლასიფიკაციის ზოგიერთი პირველყოფილო ფორმების შესახებ” (მ.მოსსთან ერთად, 1903) და ნაშრომში “რელიგიური ცხოვრების ელემენტარული ფორმები” (1912).

* ა. გოფმანის ტექსტიდან მთარგმნელმა ამოიღო ავტორის ეპოქისათვის აუცილებელი საბჭოთა კონიუქტურისთვის დამახასიათებელი ჩართვები, რომლებიც არაორგანულად ერწყმოდნენ ძირითად ტექსტს და არავითარ აზრობრივ დატვირთვას არ ატარებდნენ. (მთრ. შენ.)

** ქართული თარგმანი შესრულებულია ა. გოფმანის 1988 წელს “СовИс”-ში გამოქვეყნებული სტატიის და ფრანგულიდან დიურკემის “ფასეული და “რეალური” მსჯელობების” გოფმანისეული თარგმნის მიხედვით. (მთრ. შენ.)

*** ჩვენს შემთხვევაში ქართულად (მთრ. შენ.)

**** მთარგმნელმა ამ შემთხვევაში გაიზიარა ა. გოფმანის აზრი და “jements de realite”-ს შეუსაბამა იგივე ტერმინი, “რეალური” მსჯელობები. (მთრ. შენ.)

ღირებულებითი და “რეალური” მსჯელობები

ემილ ლიურკემი

კონგრესზე აღნიშნული თემის წარდგენისას საკუთარ თავს ორმაგი მიზანი დავუსახე: პირველი, კერძო შემთხვევის მაგალითზე სოციოლოგიის უნარის, გადაწყვეტოს ფილოსოფიური პრობლემები, ჩვენება, და მეორე, იმ ზოგიერთი ცრურწმენის გაქარწყლება, რომლის ობიექტი ხშირად გამხდარა ეგრეთ წოდებული პოზიტიური სოციოლოგია.

როდესაც ჩვენ ვამბობთ, რომ სხეულებს აქვთ წონა, რომ გაზის მოცულობა პირდაპირპროპორციულია მასზე მოქმედი წნევისა, ჩვენ მხოლოდ იმ მსჯელობებს ვაყალიბებთ, რომლებიც მხოლოდ აღნიშნულ ფაქტებს გამოხატავენ. მათში გამოხატავთ იმას, რაც ნამდვილად არის და ამიტომ ასეთ მსჯელობებს “ეკზისტენციალურს” ანუ “რეალურს” უწოდებენ.

სხვაგვარი მსჯელობების მიზანი – არა იმის გამოთქმა, რასაც საგნები თავისთავად წარმოადგენენ, არამედ იმ ღირებულების წარმოჩენა, შეგნებული სუბიექტისთვის რომ წარმოადგენენ, იმ ფასის დადება, როგორაც მას უკანასკნელი აფასებს. მათ ღირებულებით მსჯელობებს უწოდებენ. ხანდახან ისინი ისეთ მსჯელობებზე ვრცელდებიან, რომლებიც ზოგადად გამოხატავენ შეფასებას. მაგრამ ასეთი ფართო გაგებას გაუგებრობების გამოწვევა შეუძლია, რომელიც აუცილებლად უნდა ავიცილოთ თავიდან.

როდესაც ვამბობ: *მე მიყვარს ნადირობა, ლუდი მირჩენია ღვინოს, აქტიური ცხოვრება დასვენებას*, და ა. შ. – მე გამოვთქვამ მსჯელობებს, რომლებიც შეიძლება შეფასებითად მოგვეჩვენოს, მაგრამ, სინამდვილეში, ისინი უბრალოდ “რეალური” მსჯელობებია. ისინი მხოლოდ იმას მიუთითებენ, თუ როგორი სახით ვხედავთ საკუთარ თავს განსაზღვრულ ობიექტებთან მიმართებაში: რომ ჩვენ მოგვწონს ესა და ეს და უპირატესობას ვანიჭებთ სხვას. უპირატესობათა ეს მინიჭება ისეთივე ფაქტებს წარმოადგენს, როგორც სხეულთა წონა და აირების ელასტიურობა. ამგვარად ასეთი მსჯელობების დანიშნულება მდგომარეობს არა იმაში, რომ საგნებს მათთვის ჩვეული ფასეულობები მიენოჭოს, არამედ მოხდეს სუბიექტის განსაზღვრული მდგომარეობა ჩვენება. ამგვარად უპირატესობის მინიჭება შეუძლებელია გადაიცეს. ამგვარი მსჯელობების აღქმელ პირებს სავსებით შეუძლიათ თქვან, რომ ისინი მათ განიცდიან, ყოველ შემთხვევაში, ამის სჯერათ; თუმცა მათი გადაცემა სხვებისთვის შეუძლებელია. ისინი განსაზღვრული პიროვნებებისთვის არიან დამახასიათებელი და მათგან ვერ განცალკავებდებიან.

სხვაგვარად არის მდგომარეობა, როდესაც მე ვამბობ: *ამ ადამიანს მაღალი ზნეობრივი ფასეულობები აქვს, ამ სურათს დიდი ესთეტიური ფასეულობა აქვს, ეს ძვირფასი ნივთი რაღაც საფასურად ფასობს*. ყველა მსგავს შემთხვევაში ადამიანებს და საგნებს, რომლებზედაც ვსაუბრობ, ობიექტურად არსებულ თვისებებს სრულიად დამოუკიდებლად მივაწერ, იმის მიუხედავად, თუ როგორ აღვიქვამ მათ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში. პირადად მე შემიძლია ძვირფასეულობებს არავითარი ღირებულება არ მივანიჭო; მიუხედავად ამისა, განსახილველ მომენტში მათი ღირებულება იგივე დარჩება. როგორც ადამიანი, მე, შეიძლება საკმაოდ საეჭვო ზნეობრივი ღირებულებებით გამოვიჩინოდე. მაგრამ ეს ხელს არ მიშლის აღმოვაჩინო ზნეობრივი ღირებულება იქ, სადაც იგი სახეზეა. მე, ჩემი ტემპერამენტით, შესაძლოა გულგრილი ვიყო ხელოვნების მიერ მონიჭებული სასიამოვნო შეგრძნებებისადმი, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ მე უნდა ვუარყოფდე ესთეტიური ფასეულობების არსებობას. ამგვარად, ყველა ეს ფასეულობები გარკვეულწილად ჩემს გარეთ არსებობენ. ამიტომ, როდესაც ჩვენ ვერ ვთანხმდებით მათი აღქმის და შეფასების საშუალებათა შესახებ, ჩვენ ვცდილობთ მათ საკუთარი

მოსაზრებები მივანიჭოთ. ჩვენ არ ვჯერდებით მხოლოდ მათ გამოთქმაზე, ხოლო მათი დამტკიცებისას ჩვენი აზრების გამოთქმისას ვეყრდნობით ზოგადი ხასიათის ვარაუდებს. შესაბამისად, ჩვენ ვუშვებთ იმას, რომ, ეს მსჯელობები რომელიმე ობიექტურ რეალობას შეესაბამება, რომელზეც თანხმობა შესაძლოა და უნდა დაეყრდნოს. სწორედ ასეთ *სუი გენერის*-ის რეალობას წარმოქმნიან ფასეულობები, ხოლო ღირებულებითი მსჯელობები ისინი არიან, რომლებიც მიეკუთვნებიან ამ რეალობას.

ჩვენ გვინდოდა აგვეხსნა, როგორ არის შესაძლებელი ასეთი სახის მსჯელობები. საკითხის დასმა ზემოთ აღნიშნული მსჯელობიდან ჩანს. ერთის მხრივ, ყოველი ყოველი ღირებულება გულისხმობს შეფასებას, განხორციელებულს სუბიექტის მიერ განსაზღვრული გრძნობების მდგომარეობასთან მიმართებაში. რასაც აქვს ღირებულება ის კარგია რაღაც მიმართებაში; რაც კარგია – ის სასურველია; ყოველგვარი სურვილი შინაგანი მდგომარეობაა. და მაინც, ღირებულებებისთვის, რომლებზეც ახლა ვსაუბრობდით, ნივთების მსგავსად დამახასიათებელია ისეთივე ობიექტურობა. როგორ არის შესაძლებელი ამ ორი, ერთი შეხედვით წინააღმდეგობრივი, თვისების თავსებადობა? როგორ შეიძლება გრძნობის მდგომარეობა არ იყოს დამოკიდებული ამ გრძნობის განმცდელ სუბიექტზე?

ამ პრობლემის ახსნის ორი საწინააღმდეგო გადაწყვეტილება იყო შემოთავაზებული.

I

სხვადასხვა მიმართულების ბევრ მოაზროვნეს განსხვავება მსჯელობათა ამ ორი სახეობას შორის უბრალოდ გარეგანი ჰგონია. ამბობენ, რომ ღირებულება უმთავრესად საგნის შინაგანი თავისებურებებზე არის დამოკიდებული, ხოლო ღირებულებითი მსჯელობა – იმის გამოხატულება, თუ როგორ მოქმედებს ეს თავისებურება მსჯელობის ჩამომავალიებზე სუბიექტზე. თუ ეს ზემოქმედება სასიკეთოა, ღირებულება დადებითი იქნება, წინააღმდეგ შემთხვევაში უარყოფითი. თუკი ადამიანის ცხოვრებას ღირებულება აქვს, ეს იმიტომ, რომ ადამიანი ცოცხალი არსებაა, ბუნებაში კი ყველაფერი ცოცხალი ცხოვრებისკენ სწარფვას შეიცავს. თუკი პურს გააჩნია რაიმე ღირებულება, ეს იმიტომ, რომ იგი კვების პროდუქტს წარმოადგენს და ხელს უწყობს სიცოცხლის შენარჩუნებას. სამართლიანობა – სათნოებაა, რადგან შეესაბამება ცხოვრების მოთხოვნილებებს; მკვლელობა კი არის დანაშაული საკუთარი საწინააღმდეგო თვისებებიდან გამომდინარე. ერთი სიტყვით, საგნის ღირებულება უბრალოდ შთაბეჭდილების კონსტანტაციად წარმოგვიდგება, რომელიც საგნის შინაგანი მახასიეთებლების მიერ არის განხორციელებული.

მაგრამ ვინ არის ის სუბიექტი, რომლის მიმართაც საგანთა ღირებულება განიცდის და უნდა განიცდიდეს შეფასებას?

ინდივიდია ის? მაშინ როგორ უნდა ავხსნათ ის, რომ შესაძლებელია არსებობდეს ობიექტური ღირებულებების სისტემა, რომელიც ყველა ადამიანის ან, ყოველ შემთხვევაში, ერთი ცივილიზაციის ყველა ინდივიდის მიერ არის აღიერებული? აღნიშნულიდან გამომდინარე ღირებულება ქმნის ზემოქმედებას გრძნობაზე; თუმცაღა ცნობილია თუ როგორი დიდია გრძნობების ინდივიდუალური მრავალფეროვნება. ის, რაც ერთს მოსწონს, უარყოფას იწვევს სხვებში. თვით ცხოვრების სურვილს ყველა არ განიცდის, რადგანაც არსებობენ ადამიანები, რომლებიც ცხოვრების მიმართ განცდილი უკუგდების გამო ან მოვალეობის მოხდის მიზნით სიცოცხლეს ემშვიდებიან. და როგორია აზრთა სხვადასხვაობა ცხოვრების შემეცნებაში! ერთნი ცდილობენ იგი უფრო დაძაბული გახადონ, მეორენი სიამოვნებას მის დამშვიდებასა და გაიოლებაში ხედავენ. ეს შენიშვნა ძალზედ

ხშირად წამოწეულია უტილიტარული ეთკის საწინაამდეგოდ, ამიტომ ვერ ვხედავ მიზეზს რომ აქ განვაგითაროთ. მხოლოდ ავნიშნავთ, რომ იგი ამგვარი სახით ის ყველა თეორიებს მიესადაგება, რომლებიც ცდილობენ წმინდა ფსიქოლოგიური მიზეზებით ახსნან ეკონომიკური, ესთეტიური ან და მეტაფიზიკური ღირებულებები და ფასეულობები. შეიძლება თქვან, რომ მხედველობაში არის საშუალო ტიპი, რომელიც ინდივიდთა უმრავლესობაში გვხვდება, ხოლო საგანთა ობიექტური შეფასება გამოხატავს იმ საშუალებას, რომლითაც ისინი ზემოქმედებენ საშუალო ტიპზე. მაგრამ არსებობს დიდი განსხვავება, ინდივიდის მიერ ღირებულებების და ფასეულობების ჩვეულებრივი, ნამდვილ შეფასებასა და ადამიანური ღირებულებების ობიექტურ სისტემას შორის, რომელზედაც პრინციპში უნდა დაეყრდნოს ჩვენი მსჯელობები. საშუალო ზნეობრივი შეგნება როგორც უფერულია: იგი სუსტად აღიქვამს თვით ჩვეულებრივ მოვალეობებსაც და მაშასადამე, შესაბამის ზნეობრივ ღირებულებებს. მათ შორის ისეთებიც არსებობენ, რომელთა ურთიერთობებშიც იგი სიბრძავის მსგავსად არის დაზიანებული. ამიტომ მას არ შეუძლია ზნეობრიობის ეტალონად გამოგვადგეს. მით უმეტეს ასეთივე სიტუაციაა ესთეტიური ღირებულებებთან, რომლებიც აბსოლუტური უმრავლესობისთვის მხოლოდ ქაღალდზე რჩება. რაც შეეხება ეკონომიკურ ღირებულებებს, ზოგიერთ შემთხვევაში დინსტანცია ნაკლებად შესამჩნევია. და მაინც, როგორც ჩანს, ბრილიანტის ან მარგალიტის ფიზიკური თვისებების ზემოქმედება ჩვენს თანამედროვეებზე განსაზღვრავენ არა მათ ახლანდელ ღირებულებას.

არსებოს აგრეთვე სხვა მიზეზიც, რომელიც არ გვაძლევს საშუალებას ერთმანეთთან ავურიოთ ობიექტური და საშუალო შეფასება. საქმე იმაშია, რომ საშუალო ინდივიდის რეაქციები, ინდივიდუალურ რეაქციებად რჩებიან. გრძნობათა რაღაც რაოდენობა ვერ გახდება ობიექტური მხოლოდ იმის გამო, რომ იგი სუბიექტთა მნიშვნელოვან ნაწილთან გვხვდება. იმის გამო, რომ უმრავლესობა ერთნაირად აფასებს ნივთს, არ ნიშნავს იმას, რომ ეს შეფასება გარე რეალობის მიერ არის თავს მოხვეული. ეს ერთსულოვნება შესაძლებელია წმინდა სუბიექტური ფაქტორებით იყოს გამოწვეული, კერძოდ ინდივიდუალური ხასიათების განსაზღვრული ერთფეროვნებით. ამ ორ წინადადებას შორის: *“მე მიყვარს ეს”* და *“ჩვენ, რაღაც რაოდენობით, გვიყვარს ეს”* არავითარი განსხვავება არაა.

ამ სირთულეების დაძლევის ინდივიდის საზოგადოებით ჩანაცვლებით ეცადნენ. კვლავაც მოინდომეს დაემტკიცებინათ, რომ ღირებულება უმთავრესად დაკავშირებულია საგნის რომელიმე შემადგენელ ელემენტთან. მაგრამ ღირებულება ქმნის იმას, თუ როგორ ახდენს ზეგავლენას საგანი კოლექტიურ, და არა ინდივიდუალურ სუბიექტზე. შეფასება ობიექტური იმის გამო, რომ იგი უკვე კოლექტიურია.

ამ განმარტებას უკანასკნელის მიმართ უდავოდ უპირატესობა აქვს. მართლაც, სოციალური მსჯელობები ობიექტურია ინდივიდუალურ მსჯელობებთან მიმართებაში; ასეთ შემთხვევაში ღირებულებათა სკალა თავისუფალია ინდივიდთა სუბიექტური და ცვალებადი შეფასებებისგან. უკანასკნელნი საკუთარი თავის გარეთ პოულობენ მყარ კლასიფიკაციას, რომელსაც ისინი იძულებულნი არიან შეეგუონ, რომელიც არ არის მათი საკუთარი ქმნილება და გამოხატავს სავსებით სხვა აზრს, ვიდრე მათი პირადი გრძნობები. რამეთუ საზოგადოებრივი აზრი თავდაპირველად ზნეობრივ ავტორიტეტს ფლობს, რომლის საშუალებით ის იძულებითი ხასიათით ზემოქმედებს ინდივიდებზე. იგი წინაამდეგობას უწევს საკუთარი თავის შებილწვის მცდელობებს; იგი რეაგირებს განსხვავებულად მოაზროვნეებზე ისევე, როგორც გარე სამყარო მგრძნობიარედ რეაგირებს მათზე, ვინც მის წინაამდეგ ალსდგომა სურს. იგი კიცხავს ყველას, ვინც ისეთი ზნეობრივი პრინციპების

შესაბამისად მსჯელობს, რომელიც განსხვავდება მისთვის დამახასიათებლებისგან; იგი ყველას დასცინის, ვინც ისეთი ესთეტიკით არის აღფრთოვანებული, რომელიც მისისგან განსხვავდება. ვისაც სურს ნივთი ისეთ საფასურად შეიძინოს, რომელიც დაბალია ვიდრე მისი ღირებულება, ეჯახება ისეთ წინამძღვრობას, როგორიც დამახასიათებელია ფიზიკური სხეულების მიერ გაწეულისა, როდესაც ჩვენ არ ვიცნობთ მისი ბუნების კანონებს. ამგვარად შეიძლება აიხსნას იძულების მსგავსი მოვლენა, რომელსაც განვიცდით და აღვიქვამთ როდესაც ღირებულებით მსჯელობებს გამოვთქვამთ. ჩვენ ცხადად აღვიქვამთ, რომ არ ვართ საკუთარი შეფასებების პატრონები, რომ ჩვენ ვართ შებოჭილნი და იძულებულნი. ჩვენ გვბოჭავს საზოგადოებრივი შეგნება. მართალია ღირებულებითი მსჯელობების ეს ასპექტი ერთადერთი არაა; არსებობს სხვაც, პირველისგან რადიკალურად განსხვავებული. იგივე ღირებულებები, რომლებიც ზოგიერთი მხარის საშუალებით ახორციელებენ ჩვენზე თავს მოხვეული რეალობის შთაბეჭდილებას ახდენენ, იმავე დროს ჩვენ სასურველ საგნებად გვესახებიან, რომლებიც ჩვენ გულრწველად გვიყვარს და რომლებსკენაც ვესწრაფვით. მაგრამ სწორედ საზოგადოება, რომელიც ამავე დროდ კანონმდებელიც არის, რომლის წინაშეც პატივისცემა უნდა გამოვხატოთ, ამავე დროს ცივილიზაციის ყველა სათნოების შემქმნელი და შემნახველია, რომლებზეც ჩვენი სულის ყველა ძალით ვართ მიბმულნი. იგი არამარტო მბრძანებლობს, არამედ სიკეთე და გულმოწყალება მოაქვს. ამიტომაც არაა გასაოცარი, რომ ჩვენ ყველაფერს ვუფრთხილდებით, რას მისგან წარმოვადგებთ.

ასეთი სახით გაუგებარი ღირებულებების სოციოლოგიური თეორია თავის მხრივ ბევრ სირთულეს იწვევს, რომლებიც, თავის მხრივ, დამახასიათებელია არა მხოლოდ მისთვის, არამედ ისინი შესაძლებელია დაკავშირებული იყვნენ იმ ფსიქოლოგიურ თეორიასთან, რომელზედაც ადრე გვქონდა საუბარი.

ღირებულებათა სხვადასხვა ტიპები არსებობენ. ერთია – ეკონომიკური ღირებულება, მეორე – ზნეობრივი, რელიგიური, ესთეტიური, მეტაფიზიკური ღირებულებები. სშირად განხორციელებული ცდები ერთმანეთზე დაიყვანონ სიკეთე, მშვენიერება, ჭეშმარიტება და სარგებლიანობა ყოველთვის უშედეგო ხდებოდნენ. რადგან, თუკი ღირებულება იქმნება იმით, თუ როგორ ურთიერთქმედებს საგანი სოციალური ცხოვრების ფუნქციონირებაზე, მაშინ განსხვავებული ღირებულებები ძნელად ასახსნელი ხდებიან. თუკი ყველგან ერთი და იგივე მიზეზი მოქმედებს, მაშინ საიდან ჩნდებიან სრულიად განსხვავებული შედეგები?

ერთის მხრივ, თუ კი საგანთა ღირებულება სანამდვილეში ფასდება მათი სოციალური (ან ინდივიდუალური) სარგებლიანობის მიხედვით, მაშინ ადამიანური ღირებულებების სისტემა უნდა გადახედოდა იქნას და დანგრევას დაექვემდებაროს, რადგან ამ თვალსაზრისის თანახმად ადგილი, რომელიც ამ სისტემის თანახმად ფუფუნების ღირებულებებს(საგნებს) ეკუთვნით, იქნებოდა გაუგებარი და გაუმართლებელი. თავისთავად, წამგებიანი არ არის სასარგებლო, ან და ნაკლებად სასარგებლოა ვიდრე აუცილებელი. რაც ზედმეტია, შესაძლებელია ისე არსებობდეს, რომ სერიოზულად არ შეეხოს სასიცოცხლო ფუნქციებს. ერთი სიტყვით, ფუფუნების ღირებულებებს(საგნებს) ძვირად ღირებულნი საკუთარი ბუნების გამო არიან; ისინი იმაზე ძვირად ფასობენ, ვიდრე სარგებელი მოაქვთ. ამიტომაც გვხვდებიან დოქტრინიორები რომლებიც მათ ეჭვის თვალით უყურებენ და მათ განკუთვნილ მინიმუმზე ჩამოყვანას ცდილობენ. მაგრამ, სინამდვილეში ადამიანებისთვის ისინი ყველაზე მეტად ფასობენ. ხელოვნება მთლიანად ფუფუნების საგანია; ესთეტიური საქმიანობა არ ექვემდებარება არავითარ უტილიტარულ მიზანს: ის არსებობს მხოლოდ სიამოვნების მისაღებად, რომელსაც მისი არსებობა წარმოშვებს. ასევე წმინდა მეტაფიზიკაც – ესაა აზროვნება, რომელიც თავისუფალია ყოველგვარი

უტილიტარული მიზნისგან, ხორციელდება მხოლოდ იმისთვის, რომ განხორციელდეს. მაგრამ ვის შეუძლია თქვას, რომ საკუთარი არსებობის მანიფილზე, ადამიანები მხატვრულ და მეტაფიზიკურ ღირებულებებს არ აყენებდნენ ეკონომიკურზე მაღლა? მსგავსად, როგორც ინტელექტუალური ცხოვრება, როგორც ზნეობრივი ცხოვრება ფლობს საკუთარი ესთეტიკას. ყველაზე დიდი სათნოებებიც კი არ მდგომარეობენ მოვლენათა რეგულარულ და მკაცრ შესრულებაში, რომლებიც გამართული სოციალური წესრიგისთვის უშუალოდ საჭიროებენ. ისინი თავისუფალი და თვითნებური მოქმედებისგან შედგებიან, მსხვერპლისგან, რომლებსაც არაფერი აიძულებთ და რომლებიც ხანდახან წინამძღვობრივი არიან ეკონომიკური სიბრძნის მახასიათებლებისგან. არსებობენ სათნოებები, რომლებიც უგუნური არიან და სწორედ ეს უგუნურობა აძლევთ მათ სილიადეს. სპენსერმა შეძლო დაემტკიცებინა, რომ ფილანტროპია ხშირად ეწინამძღვება მკაფიოდ განსაზღვრულ საზოგადოებრივ ინტერესს, მაგრამ მისი მტკიცებულებები ხელს არ უშლის ადამიანებს დააფასონ მის მიერ სათნოების განსჯა. თვით ეკონომიკური ცხოვრებაც მთლიანად არ ემორჩილება ეკონომიკურ რეგულირებას. თუ კი ფუფუნების საგნებს ყველაზე მეტი ფასეულობა შეესაბამება, ეს არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ისინი საზოგადოდ იშვიათი არიან, არამედ იმიტომ, რომ ყველაზე მაღალღირებულნი არიან. ცხოვრება, როგორც მას ყველა დროის ადამიანი იაზრებდა, შედგება არა მარტო ინდივიდუალური ან სოციალური ორგანიზმის ბიუჯეტის სუზტად განსაზღვრაში, გარე გამაღიზიანებლებზე რაც შეიძლება მცირე დანახარჯებით რეაგირებასა და აღდგენისთვის საჯირო ხარჯების პროპორციულად განაწილებაში. ცხოვრება – უპირველესად ნიშნავს მოქმედებას, მოქმედებას გაუთვლელად, სიამოვნებისთვის მოქმედებას. და თუ კი, რასაკვირველია, ჩვენ არ შეგვიძლია ეკონომიკის გარეშე არსებობა, მხოლოდ იმიტომ რომ დავაგროვოთ, რომ ხარჯვის საშუალება გვქონდეს, ხოლო ხარჯვა – ეს სიამოვნებაა.

თუმცა უფრო შორს წავიდეთ, იმ საფუძველმდებარე პრინციპამდე, რომელსაც ეყრდნობიან ყველა ეს თეორიები. ისინი ამოდიან იმ დებულებიდან, რომ ღირებულება მოთავსებულია ნივთებში და მათ არსს გამოხატავს. მაგრამ ეს პოსტულატი წინამძღვობაში მოდის ფაქტებთან. რსებობს ბევრი შემთხვევა, როდესაც, ასე ვთქვათ, არ არსებობს არავითარი კავშირი ობიექტის თვისებებსა და მასზე მიწერილ ღირებულებას შორის.

კერპი – საკმაოდ წმინდა ნივთია, წმინდანობა კი ყველაზე ამაღლებული ღირებულებაა, რომელიც როდესმე უღიარებიათ ადამიანებს. მაგრამ ხშირად კერპი – მხოლოდ ქვების გროვა ან ხის ნაჭერია, იმთავითვე მოკლებულნი რამენაირ ღირებულებას. არ არსებობს ისეთი არსება, თვით ყველაზე უმნიშვნელო, არ არსებობს ისეთი ობიექტი, თვით ყველაზე უფერული, რომლებიც ისტორიის განსაზღვრულ მომენტში არ აღძრავდნენ რელიგიური თავყვანისცემის ნიადაგზე დაფუძნებულ გრძნობებს. აღმერთებდნენ თვით ყველაზე უსარგებლო ან ყველაზე უწყინარ ცხოველებს, რომლებიც ყველაზე მცირე ნებისმიერი, რომელიმე სათნოების მატარებლები იყვნენ. მთარული წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ საგნებს, რომელთა მისამართითაც იყო განკუთვნილი კულტი, ყოველთვის იყვნენ ნივთები, რომლებიც ყველაზე მეტად ზემოქმედებდნენ ადამიანთა წარმოდგენაზე, ფანტაზიაზე, ისტორიამ უარყო. იმიტომ შეუფასებელი ღირებულება, რომელიც მათ მიეწერებოდათ, არ იყო მათი შინაგანი თავისებურებებით განპირობებული. არ არსებობს არც ერთი ცოცხალი რწმენა, თვით ყველაზე საეროც კი, რომელსაც არ ჰყავს საკუთარი ფეტიშები, რომლებიც მსგავსი შეუსაბამობით არ იყვნენ დახასიათებულნი. დროშა – ეს მხოლოდ ქსოვილის ნაჭერია, მაგრამ ჯარისკაცი შეიძლება მოკვდეს საკუთარი დროშის გადასარჩენად. ძნეობრივი ცხოვრება არანაკლებ მდიდარია მსგავსი ხასიათის კონტრასტებით. ადამიანსა

და ცხოველს შორის განსხვავების ანატომიური, ფიზიოლოგიური და ფსიქოლოგიური თვალსაზრისები მხოლოდ რაოდენობრივ ხასიათს ატარებენ. თუმცა იმავე დროს ადამიანს ახასიათებს ზნეობრივი ღირსება, ცხოველს კი იგი საერთოდ არ აქვს. ამიტომ ღირებულებებთან მიმართებაში მათ შორის უფსკრულია. ადამიანები არათანასწორები არიან როგორც ფიზიკური ძალის მიხედვით, ასევე საკუთარი ტალანტების მიხედვით, მაგრამ ჩვენ, ასე თუ ისე, ვცდილობთ განვავრცოთ მათზე ერთიანი ზნეობრივი ფასეულობები. რა თქმა უნდა, ზნეობრივი ეგალიტარიზმი – ეს იდეალური ზღვარია, რომელიც არასდროს მიიღწევა, მაგრამ ჩვენ სულ უფრო და უფრო ვუახლოვდებით მას. საფოსტო მარკა წარმოადგენს მხოლოდ პატარა ქაღალდის ნაჭერს, ხშირ შემთხვევაში ესთეტიურ ღირებულებებს მოკლებული, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მისი ღირებულება უსაშველოდ დიდი შეიძლება აღმოჩნდეს. ნათელია, რომ მარგალიტის ან ბრილიანტის, ბეწვის ან მაქმანის არა შინაგანი რაობა განსაზღვრავს იმ ფაქტს, რომ ამ სხვადასხვა სამკაულის ღირებულება მოდის კაპრიზების გამო იცვლება.

II

თუკი, ღირებულება არ მდგომარეობს საგნებში, თუკი ის უმთავრესად არ არის დაკავშირებული რომელიმე განსაკუთრებულ ემპირიულ რეალობასთან, მაშინ, არ გამომდინარეობს კი აქედან, ის, რომ მისი წყარო ჩვენს მიერ აღსაქმელ და ცდის მიღმა არსებული რეალობიდან გარეთ მდებარეობს? სინამდვილეში ასეთია, ავად თუ კარგად, მოაზროვნეთა მთელი დინასტიის მიერ ღიად დაფიქსირებული მოსაზრება, რომლეთა სწავლებაც რიჩლიდან კანტის მორალიზმამდე აღწევს. ადამიანს მიაწერენ სუი გენერის-ის თვისებას, რომელიც წარმოადგენს არსებითად განსხვავებულს, ვიდრე უბრალოდ იდეალების წამოყენება. მსგავსი წარმოდგენების შექმნის უნარს ერთის მხრივ წარმოაჩენენ როგორც ინტელექტუალისტურს, მეორე მხრივ – უფრო მგრძობელობით ფორმას, მაგრამ იმ თავისებურებებისგან მკვეთრად განსხვავებულს, რომელიც მეცნიერების საშუალებით დგება მწყობრში. როგორც ჩანს, ერთი მეთოდი ფიქრობს რეალურად, მეორე, მისგან საკმაოდ განსხვავებული, – ფიქრობს იდეალურად. და სწორედ იდეალებთან, როგორც ვხვდებით, მიმართებაში ფასდება საგანთა ღირებულება. ამბობენ, რომ ისინი ფლობენ ღირებულებას, როდესაც რაიმე საშუალებით გამოხატავენ, უარყოფენ იდეალურის რომელიმე ასპექტს და მათ აქვთ ან მეტი ან ნაკლები ღირებულება მათ მიერ გამოხატული იდეალის და მის მხარეების, რომლებიც მასში მდომარეობენ, შესაბამისად.

ამგვარად, თუ წინამდებარე თეორიებში ღირებულებითი მსჯელობები წარმოგვიდგებოდა “რეალური” მსჯელობების განსხვავებული ფორმა, ამ შემთხვევაში მათი განსხვავებულობა უფრო რადიკალურია: ობიექტები, რომლებთა მიმართაც ისინი განიხილებიან, ისევე არიან განსხვავებულნი, როგორც მათ მიერ შემოთავაზებული შესაძლებლობები. ამიტომ, ჩვენს მიერ გამოთქმული უკმაყოფილება ახსნის პირველი ვარიანტის მიმართ, შეუთავსებელია მეორესთან. იოლია გაიგო, რომ ღირებულება გარკვეულწილად დამოკიდებულია საგანთა ბუნებისგან, თუ კი იგი დამოკიდებულია უკანასკნელისგან გარეგნულად განსხვავებულ მიზეზებზე. ერთდროულად იოლი ხდება პრივილეგირებული ადგილის განსაზღვრა, რომელიც ფუფუნების საგნებს ყოველთვის ეკავათ. მიზეზი იმაშია, რომ იდეალური არ დგას რეალურის სამსახურში, იგი თავისთავად არსებობს; ამიტომ რეალობუს ინტერესები არ შეიძლება მისი საზომი იყოს.

თუმცა, იდეალისთვის ასეთი სახით მიწერილი ღირებულება თვითონ არ აიხსნება. მას აპოსტულატებენ, თუმცა არ ხსნიან და ვერც ახსნიან. და სინამდვილეში, შესაძლებელია ეს? თუკი იდეალური არ არის რეალურზე დამოკიდებული, მას არ შეუძლია რეალობაში

შეიცავდეს იმ მიზეზებს და პირობებს, რომლებიც მას ყველასთვის გასაგებს ხდის. მაგრამ რეალობის გარეთ სად შეიძლება ინახოს მასალა, რომელიც საკმარისი იქნებოდა რომელიმე განსაზღვრებისთვის და ახსნისთვის. სინამდვილეში, არის რაღაც სიღრმისეულად ემპირიული იდეალიზმში, ამგვრად გაგებულში. არავის ეპარება ეჭვი იმაში, რომ ადამიანებს უყვართ სილამაზე, სიკეთე, ჭკუმატილება, რომლებიც ხშირად ადეკვატურად არ ხორციელდება რეალურ ფაქტებში. საჭიროა აგრეთვე ავხსნათ, თუ საიდან მოდის ის ერთდროული მოთხოვნილება და საშუალება, რომელიც გაგვაჩნია რეალობაზე ამბლების, გრძობადი სამყაროსთვის სხვა სამყაროს შერწყმის, რომელშიც ჩვენგან საუკეთესონი საკუთარ ნამდვილ სამშობლოს ხედავენ.

უკანასკნელ კითხვაზე პასუხის მსგავსს გვაძლევს თეოლოგიური ჰიპოთეზა. შემოთავაზებულია, რომ იდეალთა სამყარო რეალურია, რომ იგი არსებობს ობიექტურად, მაგრამ ცდისმიდმურად, და რომ ემპირიული რეალობა, რომლის ნაწილსაც ჩვენ წარმოვადგენთ, მისგან წარმოიშვება და მასზე დამოკიდებული. გამოდის, რომ ჩვენ დაკავშირებულნი ვართ იდეალთან, როგორც ჩვენი არსებობის წყაროსთან. მაგრამ, გარდა ჩვენთვის ცნობილი, ამ კონცეპციის მიერ გამოწვეული, სიძნელეებისა, როდესაც ამგვრად აპიპოსტაზირებენ იდეალს, მას ამ სახით უძავს ხდიან და მისი უკიდურესად მრავალფეროვნების ახსნის ყოველგვარ საშუალებას უსპობენ. ახლა უკვე ვიცით, რომ იდეალი არამარტო შეიძლება განიცადოს ცვლილება ადამიანთა სხვადასხვა ჯგუფებთან ერთად, არამედ უნდა შეიცვალოს კიდევ. ჩვენი იდეალი განსხვავდება, და უნდა განსხვავდებოდეს კიდევ რომელიმე იდეალისგან; ამის პარალელურად იცვლებოდა ღირებულებათა სკალაც. ეს ცვლილებები არ არიან ადამიანური უგუნრობის შედეგები: ისინი დაფუძნებულნი არიან საგანთა ბუნებაზე. როგორ ავხსნათ ისინი, თუკი იდეალი წარმოადგენს ერთი და იგივე უცვლელ რეალობას? მაშინ უნდა დაგუშვათ, რომ თვით ღმერთიც ვარიერებს როგორც სივრცეში, ასევე დროშიც; და რითი შეიძლება იყოს ეს მრავალფეროვნება გამოწვეული? ღვთაებრივი ჩამოყალიბება გასაგები იქნებოდა, თუკი თვით ღმერთი დაისახავდა მიზნად იდეალის განხორციელებას, რომელიც მასზე მაღალია, და ამ შემთხვევაში პრობლემა მხოლოდ გადაადგილდებოდა.

თუმცა, რა უფლებით ათავსებენ იდეალს ბუნების და მეცნიერების გარეთ? იგი სწორედ ბუნებაში მქადავდება; ის აუცილებლად უნდა იყოს დამოკიდებული ბუნებრივ მიზეზებზე. იმისთვის, რომ იგი განსხვავებული იყოს, ვიდრე უბრალოდ გონებისჭვრეტითი შესაძლებლობა, იგი უნდა იყოს სასურველი და, შესაბამისად, ჩვენი ნება-სურვილის აღსაძრავი ძალის მქონე. მხოლოდ მათ შეუძლიათ იდეალისგან რეალობის შექმნა. მაგრამ, ვინაიდან საბოლოოდ ეს ძალა მუსკულატურის მოძრაობებში გამოიხატება, მას არ შეუძლია სამყაროს სხვა ძალებისგან განცალკევებით არსებობა. რატომ არ შეიძლება მისი ანალიზი, ელემენტებად დაყოფა, სინთეზის გამომწვევი მიზეზების გამოკვლევა, რომლის რეზულტატიც ის არის? გვხვდება ისეთი შემთხვევებიც, როდესაც შესაძლებელია მისი გაზომვა. კაცობრიობის თითოეული ჯგუფი საკუთარი ისტორიის გარკვეულ ეტაპზე ადამიანურ ღირსებასთან კავშირში გარკვეული ინტენსივობით პატივსცემის გამოხატვის უნარს ფლობს. სწორედ ასეთი გრძნობა, ხალხებთა და ეპოქათა შესაბამისად ცვალებადი, იმყოფება თანამედროვე საზოგადოების ზნეობრივი იდეალის სათავესთან. ამიტომ ინდივიდის წინამდევ დანაშაულებრივი ქმედებების რიცხვი დამოკიდებულია მის ინტენსივობაზე. ასევე დალატის, განქორწინებების, მეუღლეთა განცალკევებით ცხოვრების რაოდენობრივი მონაცემები გამოხატავენ იმ შეფარდებით ძალას, რომელითაც ცოლ-ქმრული იდეალი თავს ეხვევა ცალკეული ინდივიდებს. რასაკვირველია, გაზომვის ასეთი მეთოდები უხეშია, მაგრამ არსებობენ კი ისეთი ფიზიკური ძალები, რომლებიც

გაიზომებოდნენ ისე, თუ არა უხეშად, დაახლოებითად? ამ შემთხვევაში ორივე სახის გაზომვა განსხვავდება მხოლოდ ხარისხით.

თუმცა, არსებობს ღირებულებათა განსხვავებული კატეგორია, რომელიც არ შეიძლება იყვნენ მოწყვეტილი ცდას ყოველგვარი აზრის დაკარგვის გარეშე; ესენია ეკონომიური ღირებულებები. ყველასთვის ცხადია, რომ ისინი არ გამოხატავენ არაფერს მიღმურს და არ არიან დამოკიდებულნი ცდისმიღმურ შესაძლებლობებზე. მართალია, ამ მიზეზით კანტს არ სურს მათში ნამდვილი ღირებულება დაინახოს: ის ესწრაფვის შეინახოს ეს მახასიათებელი მხოლოდ ზნეობრივი მოვლენებისთვის. **(ის ამტკიცებს, რომ ეკონომიკურ მოვლენებს აქვთ ფასი (einen Preis, einen Marktpreis), და არა შინაგანი ღირებულება (einen inneren Werth).)** მაგრამ ასეთი დაყოფა დაუსაბუთებელია. რა თქმა უნდა, არსებობენ განსხვავებული ღირებულებები, მაგრამ ეს განსხვავებები ერთი და იმავე სახისაა. ისინი ყველა საგნის შეფასებას შეესაბამებიან, თუმცა იგი შეიძლება განხორციელდეს სხვადასხვა შემთხვევაში განსხვავებული თვალთახედვით. ღირებულებათა თანამედროვე თეორიის პროგრესი სწორედ ამ გაგების ერთიანობის დამტკიცებასთანაა დაკავშირებული. მაგრამ, ამ შემთხვევაში თუ ღირებულებათა ყველა ტიპი ერთმანეთის მონათესავეა, ხოლო ზოგიერთები ისე ღრმად არიან ჩათრეულნი ჩვენს ემპირიულ სინამდვილეში, მაშინ სხვები არ შეიძლება არ იყვნენ მასზე დამოკიდებულნი.

III

მოკლედ რომ ვთქვათ, თუმცა მართალია, რომ საგანთა ღირებულება შეიძლება ფასდებოდეს და ყოველთვის ფასდებოდა რომელიმე იდეალური გაგების მიმართ, უკანასკნელი მაინც საჭიროებს ახსნას. რომ გავიგოთ, თუ როგორ არის შესაძლებელი ღირებულებითი მსჯელობა, საკმარისი არაა ვაპოსტულატოთ განსაზღვრული იდეალები. საჭიროა ახსნათ ისინი, ვაჩვენოთ თუ საიდან მომდინარეობენ, როგორ ერთდებიან გამოცდილებასთან და რაში მდგომარეობს მათი ობიექტურობა.

რადგანაც ისინი, ასევე როგორც შესაბამისი ღირებულებების სისტემები, ვარირებენ ადამიანურ ჯგუფებთან ერთად, არ გამოდის, რომ სხვებსაც უნდა ჰქონდეთ კოლექტიური წარმოშევა? მართალია, ჩვენ წარმოვადგინეთ ღირებულებათა სოციოლოგიური თეორიის ნაკლოვანებები. მაგრამ საქმე იმაშია, რომ იგი დაფუძნებულია სოციალური ცხოვრების კონცეპციაზე, ურყოფს რა მის ჭეშმარიტ ბუნებას. საზოგადოება მასში წარმოდგენილია როგორც ორგანოთა და სისტემათა ფუნქცია, რომელიც ისწრაფვის თვითშენარჩუნებისკენ დესტრუქციული ძალების წინააღმდეგ ბრძოლაში, რომლებიც მას შიგნიდან აკრავენ ალყას, მსგავსად ცოცხალი სხეულისა, რომლის მთელი ცხოვრება გაღიზიანებებზე, რომლებიც გარედან მომდინარეობენ, შესაბამისი რეაქციებისგან შედგება. მაგრამ, გარდა ამისა, სინამდვილეში იგი შინაგანი ზნეობრივი ცხოვრებაა, რომლის ორიგინალურობა და სიძლიერე ყოველთვის არ იყო აღიარებული.

როდესაც ინდივიდუალური შემეცნება იმის მაგივრად, რომ დარჩნენ ერთმანეთისგან განცალკავებულად, შედიან მჭიდრო ურთიერთკავშირში, აქტიურად ურთიერთზემოქმედებენ ერთმანეთზე, მათი სინთეზიდან წარმოიშევა ფსიქიკური ცხოვრების ახალი ტიპი. იგი განსხვავდება იმისგან, რომელსაც ინდივიდი განმარტობით ეწევა, უპირველესად საკუთარი თავისებურებების ინტენსივობით. ჯგუფებში დაბადებული და განვითარებული გრძნობა ფლობს ენერგიას, რომელიც მიუღწეველია წმინდა ინდივიდუალური გრძნობებისთვის. ადამიანს, რომელიც მათ განიცდის, ეუფლება გრძნობა, რომ ის იმყოფება იმ ძალათა ქვეშ, რომლებიც მას მართავენ და მთელი გარემო, რომელშიც ის იმყოფება, მსგავსი ძალებით არის დასახლებული. ის საკუთარ თავს თითქოს იმ სამყაროში გადასროლილად გრძნობს,

რომელიც განსხვავებულია მისი ჩვეულებრივი რეალობისგან. მასში არსებობა არა მარტო უფრო ინტენსიურია, არამედ უფრო ხარისხიანია. ჯგუფის მიერ გატაცებული ინდივიდი ივიწყებს საკუთარ თავს და საკუთარ ინტერესებს, მთლიანად მიეცემა საერთო ინტერესებს. მისი მოქმედების პოლუსი იცვლება და გადაიტყორცნება მის გარეთ. ამავე დროს, ამგვარად წარმოქმნილი ძალები სწორედ იმიტომ, რომ ატარებენ თეორეტიკულ ხასიათს, ძნელად ექვემდებარებიან მანიპულაციებს, მკაცრად განსაზღვრული მიზნებისთვის მორგებას. ისინი საჭიროებენ გავრცელებას მხოლოდ გავრცელებისთვის, სარგებლის და მიზნის გარეშე, ხან დესტრუქციულ და სულელურ ძალადობად გამქდაგნებული, ხანაც გამირულ სიგიჟეებში. ეს საქმიანობა რაღაც თვალსაზრისით ზედმეტია, წამგებიანია. ყველა ამ მიზეზის გამო იგი წინამდევობაში მოდის ჩვენს ყოველდღიურ ცხოვრებასთან, როგორც მაღალი ეწინამდევება დაბალს, იდეალი – რეალობას.

სინამდვილეში, სწორედ ასეთი ტიპის ემოციური არტკინების მომენტებში ყველა დროში იქმნებოდნენ დიდი იდეალები, რომლებზედაც არის დაფუძნებული ცივილიზაცია. შემოქმედებითი ანუ ნოვატორული პერიოდები – ესაა სწორედ ის პერიოდები, როდესაც განსხვავებული გარემოებების გამო ადამიანები უფრო მეტად უკავშირდებიან ერთმანეთს, როდესაც თავყრილობები უფრო ხშირი ხდებიან, ურთიერთობები – უფრო ხანგრძლივი, იდეათა ურთიერთგაცვლა – უფრო აქტიური. ასეთ პერიოდებს მიეკუთვნება დიდი ქრისტიანული კრიზისი; კოლექტიური ენთუზუაზმის მოძრაობა, რომელიც XII-XIII საუკუნეებში ცნობისმოყვარე ევროპელებს პარიზში სქოლასტიკის შესწავლა უბიძგებდა; რეფორმაცია და აღორძინება; რევოლუციური ეპოქა; დიდი სოციალური გარდაქმნები XIX საუკუნეში. მართლაც ასეთ მომენტებში ეს უფრო “მაღალი” ცხოვრება ისეთი ინტენსიობით და იმდენად არაჩვეულებრივად გაიღვება, რომ იგი მთლიანად იკავებს გონების ადგილს, ასე თუ ისე საფუძვლიანად განდევნის რა ეგოისტურ და ყოველდღიურ საზრუნავს. მაშინ იდეალური ცდილობს შეერწყას რეალურს; აი რატომ ექმნებათ ადამიანებს შტაბჰედილება, რომ ახლოსაა ის დრო, როდესაც იდეალური გახდება რეალობა, და ღვთის საუფლო განხორციელება დედამიწაზე. მაგრამ ილუზია არასდროს არის ხანგრძლივი, რადგან თვით ესეგზალტაცია არასდროს გრძელდება დიდხანს: იგი ძალზედ გადამღვლეელია. როდესაც კრიტიკული მომენტი გადის, სოციალური ცხოვრების დინება იკლებს, ინტელექტუალური და ემოციონალური კონტაქტები სულ უფრო ნაკლებად აქტიური ხდება, ინდივიდები კვლავ უბრუნდებიან ჩვეულებრივ ცხოვრების წესს. ყველაფერი ის, რაც უკვე ითქვა, გაკეთდა, მოფიქრდა, შეიგრძნო ნაყოფიერი ქარიშხლის დროს, უკვე მხოლოდ მოგონების სახით ინახება, თუმც იმავე მომხიბვლელობის მქონე, რაც თავის მხრივ მოგვაგონებს რეალობას, მიუხედავად იმისა, რომ მასში არ არის გარეული. ეს უკვე მხოლოდ იდეაა, იდეის არსი. ამჯერად წინამდევობა ნათლად წარმოგვიდგება. არსებობს, ერთის მხრივ ის, რაც შეგრძნებებსა და აღქმაშია, მეორეს მხრივ – ის, რაც იდეალების ფორმით გაისაზრისება. რა თქმა უნდა, ეს იდეალები მაღევე ჩაქრებოდნენ, რომ არა მათი პერიოდული გაცოცხლება. აი რას ემსახურებიან დღესასწაულები, საჯარო ცერემონიები, როგორც რელიგიური, ასევე საერო, ყოველი სახის ქადაგებები, როგორც ეკლესიაში, ისე სკოლაში, დრამატული წარმოდგენები, მხატვრულად გაფორმებული მანიფესტაციები, ერთი სიტყვით, ყველაფერი, რაც საშუალებას იძლევა ადამიანები დაახლოვოს და ერთობლივად მიიღონ მონაწილეობა ერთიან ინტელექტუალურ და ზნეობრივ ცხოვრებაში. ეს, ასე ვთქვათ შემოქმედებითი ეპოქების ემოციონალური აღტკინებების აღორძინების ნაწილობრივი და სუსტი მცდელობაა. მაგრამ, ყველა ეს საშუალება თვითონ ახორციელებენ განუწყვეტლივ ზემოქმედებას. დროთა განმავლობაში იდეალური კვლავ იძენს საღაღეს და ცხოვრებისეულ აქტუალობას, იგი კვლავ

უახლოვდება რეალურს, მაგრამ მალევე შორდება მას.

თუკი ადამიანი იდეალების მიმართ მგრძობიარეა, თუკი მას არ შეუძლია იმის გარეშეც გავიდეს ფონს, რომ არ შეუსადაგოს ისინი საკუთარ თავს, ეს იმიტომ, რომ იდეალი – სოციალური არსებაა. სწორედ საზოგადოებაუბიძგებს ან აიძულებს მას საკუთარ თავზე ამგვარად ამადლდეს; იგი უზრუნველყოფს ამისთვის საჭირო პირობებს. იმთავითვე, რადგან იგი შეიცნობს საკუთარ თავს, იგი წაართმევს ინდივიდს საკუთარ თავს და ადამადლებს მას უმადლეს საფახურზე. იგი ვერ ყალიბდება იდეალის შეცნობის გარეშე. იდეალები – ეს უბრალოდ იდეებია, რომლებშიც არეკლილია სოციალური ცხოვრება იმ სახით, რომლითაც იგი არსებობდა საკუთარი განვითარების კულმინაციურ მომენტებში. საზოგადოებას იღებენ ისე, როგორც სხეულს, განსაზღვრული სასიცოცხლო ფუნქციების განმახორციელებელად შექმნილს. ამ სხეულში ცხოვრობენ სულები: ეს კოლექტიური იდეალების ერთობაა. მაგრამ ეს იდეალები – არა აბსტრაქცია, არა ცივი გონებრივი წარმოდგენებია, ყოველგვარ მამოძრავებელ ძალას მოკლებულნი, არამედ კოლექტიური, ბუნებრივი, შესაბამისად, ისინი, თუმცა მთლიანდ ზნეობრივი არიან, მაინც ახლოს იმყოფებიან სამყაროს დანარჩენ ნაწილში მოქმედებთან. თვით იდეალი ამგვარი სახის ძალაა; შესაბამისად მასზე შესაძლებელია მეცნიერების აგება. აი, ასე გამოდის, რომ იდეალური შეიძლება შეერთდეს რეალურთან: იგი წარმოდგება უკანასკნელიდან, გადის რა მისი ფარგლებიდან. ელემენტები, რომლებისგანც იგი შედგება, ნასესხებია რეალობიდან, მაგრამ აწყობილი, კომბინირებული თავიდან. კომბინაციათა სიახლე ახალ რეზულტატს წარმოშვებს. საკუთარ თავთან მარტო მყოფი ინდივიდი ვერასდროს “ამოიღებდა” საკუთარი თავიდან მსგავსი კონსტრუქციისთვის საჭირო რაოდენობის “მასალას”. მხოლოდ საკუთარი ძალებით როგორ შეძლებდა ინდივიდი საჭირო ცოდნის და ენერჯის შექმნას საკუთარ თავზე ასამადლებლად? მისი საკუთარი გამოცდილება სავსებით აძლევს საშუალებას გაარჩიოს მომავალი და სასურველი მიზნები და მიზნები, უკვე განხორციელებული. მაგრამ იდეალი – ეს არამარტო მოსაკლილებული და სასურველია. ეს არამარტო მომავალია, რომლისკენაც ვისწრაფვით. ის თავისებურია და საკუთარი რეალობას ფლობს. იგი აღიქმება როგორც უსახო, ცალკეულ ნება-სურვილზე მბრძანებელი, რომლებიც მას მოძრაობაში მოჰყავს. თუკი ის ინდივიდუალური გონების ნაყოფი იქნებოდა, საიდან გაუჩნდებოდა მას ეს უსახობა? შეიძლება ადამიანური გონების უსახო ხასიათიდან? მაგრამ ეს მხოლოდ პრობლემის დროებით უკან პლანზე გადაწევა იქნება და არა პრობლემის გადაჭრა. რადგანაც ეს უსახობა თავისთ ვადი ფაქტია, თითქმის განურჩევადი პირველისგან და ახსნას საჭიროების მქონე. გონებანი იმის გამო ხომ არ ერწყმიან ერთმანეთ, რომ ისინი ერთი და იმავე სათავიდან წარმოდგებიან, საერთო გონებიდან?

ამგვარად, რომ ავხსნათ ღირებულებითი მსჯელობა, არაა საჭირო მისი “რეალურ” მსჯელობებთან დაყვანა, ღირებულების ცნების უკუგდება, მათი გაურკვეველ უნარებთან გაიგევება, რომლითაც ადამიანი შედის ტრანსცენდენტულ სამყაროსთან კავშირში. ღირებულება, რა თქმა უნდა, იდეალურის ცალკეულ ასპექტებთან დაკავშირებული საგნებისგან წარმოდგება, მაგრამ იდეალური – ეს არა იდუმალ მიღმურ სფეროსკენ ამადლებაა, იგი დაკავშირებულია და წარმოდგება ბუნებიდან. სალი და მკაფიო მსჯელობა ისევე ზემოქმედებს მასზე, როგორც დანარჩენ ფიზიკურ ან ზნეობრივ სამყაროს ნაწილზე. რა თქმა უნდა, იგი ვერასდროს ამოწურავს მას, ისევე როგორც, შეუძლებელია ნებისმიერი რეალობის ამოწურვა, მაგრამ იგი შესაძლებელია გამოყენებულ იქნეს მისი ნელ-ნელა დაუფლებისთვის, თუმც შეუძლებელია წიანსწარ განსაზღვრო იდეალურის განვითარების საზღვრები. ეს მოსაზრება საშუალებას გვაძლევს უკეთესად გავიგოთ, თუ როგორ შეიძლება საგანთა ღირებულება არ იყოს დამოკიდებული მათი ბუნებაზე. კოლექტიური

იდეალები შეიძლება თვითფორმულირებადი და თვითგააზრებადნი გახდნენ იმ შემთხვევაში, თუ ისინი ფიქსირდებიან საგნებში, რომელთა დანახვა, გაგება, წარდგენა ყველას შეუძლია, მაგალითად, ხატებზე, ყოველგვარ ემბლემებზე, წერილობით თუ ზეპირ ფორმულებში, სულიერ თუ უსულო არსებებში. რა, რასაკვირველია, ხდება, რომ ზოგიერთი ამ ობიექტების ზოგიერთი თვისება ფლობს რაღაც სახის მიზიდულობას იდეალის მიმართ და ბუნებრივი გზით იზიდავს მას თავისკენ. სწორედ ამ დროს შეიძლება მოგვეჩვენოს (თუმცა შეცდომით) საგნები ღირებულებების დამბადებლებად. მაგრამ იდეალი შეიძლება ნებისმიერ საგანში ჩაისახოს: ის განლაგდება სადაც კი უნდა. ყოველი სახის შემთხვევითობები განაპირობებენ მის ფიქსაციას. მაშინ ეს ნივთი, ასე ვთქვათ, როგორი ბანალურიც არ უნდა იყოს, ყველაზე მადლა აღმოჩნდება. ასე შეიძლება ძველი ქსოვილის ნაჭერი სიწმინდის აურით შეიმოსოს, ხოლო ქალაქის პატარა ნაჭერი ძალზედ ძვირი ნივთი ხდება. ორი არსება შეიძლება საკმაოდ განსხვავებული და არათანაბარი იყოს ბევრი მახასიათებლით. თუკი ისინი ერთი და იმავე იდეალს იდეალს ასხავენ ხორცს, მაშინ ისინი მსგავსი გვეჩვენებიან, მათ მიერ მასიმბოლოზირებული იდეალი უფრო მნიშვნელოვანი ხდება, უკუაგდებს რა უკანა პლანზე იმ მხარეებს, რითიც ისინი ერთმანეთისგან განსხვავდებიან. ამგვარად, კოლექტიური აზროვნება გარდაქმნის ყველაფერს, რასაც ის ეხება. იგი გადაადგილებს რეალობის სფეროებს, აერთებს წინამდებობებს, გააბრუნებს მას, რაც არსებათა ბუნებრივ იერარქიად მიიჩნევა, განსვავებებს უგულვებელყოფს. ერთი სიტყვით, იგი ცვლის სამყაროს, რომელიც მეტი არაფერია, თუ არა ჩრდილი, იდეალების მიერ შექმნილი კოლექტიური აზროვნების ანარეკლი.

IV

როგორღა გავიგოთ ღირებულებითი მსჯელობების დამოკიდებულება “რეალურ” მსჯელობებთან?

წინამდებარედან ცხადი ხდება, რომ მათ შორის არანაირი განსხვავება არაა. ღირებულებითი მსჯელობა გამოხატავს საგნის იდეალთან კავშირს. მაგრამ იდეალი მოცემული გვაქვს საგნის სახით, თუმცა სხვა საშუალებით; ის აგრეთვე რეალობის სახეა. ამოხატული კავშირი ორ გაგებას უნდა აერთიანებდეს, ისევე, როგორც “რეალური” მსჯელობები. მართალია, შეიძლება ითქვას, რომ ღირებულებით მსჯელობები იდეალებზე ეყრდნობიან. მაგრამ, ასევე გვაქვს საქმე “რეალურ” მსჯელობებთან. რადგან განგება – ეს აგრეთვე სულის, შესაბამისად იდეალის, დაბადებაა. და არა იქნება რთული, რომ დამტკიცდეს, რომ ისინი აგრეთვე კოლექტიური იდეალებია, რადგანაც შეუძლიათ ჩამოყალიბება მხოლოდ ენაში და ენიდან, წარმოადგენენ რა ნივთს, უმადლეს ხარისხში კოლექტიურს. მსჯელობათა ელემენტები ორივე შემთხვევაში ერთი და იგივე უნდა იყოს. იუხედავად ამისა, ეს არ ნიშნავს, რომ მსჯელობებიდან პირველი მათგანი მეორეზე დაიყვანება და პირიქით. ისინი ერთმანეთის მსგავსნი, ამგვარად ერთიანი და ერთადერთი შესაძლებლობის მოქმედების რეზულტატი არიან. არ არსებობს ერთი მეთოდი იფიქრო და განსაჯო რეალური არსებობა და მეორე მეთოდი – ღირებულებათა შეფასებისთვის; თვით ის მსჯელობები, რომლებიც მომავლს მიეკუთვნებიან, სარგებლობა მატერიალით ან აწმყოდან ან წარსულიდან. მეორე მხრივ, ყოველგვარ მსჯელობას მოქმედებაში მოჰყავს იდეალები. შესაბამისად, არსებობს და უნდა არსებობდეს კიდევ მსჯელობის ერთი მეთოდი, ხერხი.

მიუხედავად ამისა, ჩვენს მიერ გაკვირით ნახსენებს ადგილი აქვს. მართალია ყოველგვარ მსჯელობას მოქმედებაში მოჰყავს იდეალი, უკანასკნელნი განსხვავებულ სახეობებს

განეკუთვნებიან. არსებობენ ისეთი იდეალები, რომელთა დანიშნულებაც მხოლოდ მათი რეალობასთან კავშირის აღნიშვნაა. ეს გაგება საკუთარ აზრშია. არსებობენ ისეთებიც, რომელთა ფუნქციაც პირიქით, რეალობასთან კავშირის ხასგასმაა. ს ღირებულებითი იდეალებია. პირველ შემთხვევაში იდეალი საგნისთვის სიმბოლოს ფუნქციას ასრულებს, მისი აზროვნების მიერ გაგებას უზრუნველყოფს. მეორე შემთხვევაში, პირიქით, საგანი წარმოდგება უკვე იდეალის სიმბოლოდ და საშუალებას აძლევს წარმოუდგეს სხვადასხვა ადამიანებს. პირველნი შემოიფარგლებიან რეალობის ანალიზით და რაც შეიძლება უფრო ზუსტი გადმოცემით. მეორე, საპირისპიროდ, შეიცავს გამონათქვამს რეალობის ახალ ასპექტზე, რომლითაც იგი გამდიდრდა იდეალის ზემოქმედების შედეგად. და, რასაკვირველია, უკანასკნელი ასპექტიც რეალურია, მაგრამ სულ სხვა ხარისხით, ვიდრე თვისება, რომელიც ახასიათებს ობიექტის შინაგან ბუნებას. ამის დასამტკიცებლად გამოდგება ის, რომ ერთი და იგივე საგანს შეუძლია ან დაკარგოს არსებული ღირებულება ან შეიძინოს სხვაგვარი ფასეულობა, ისე რომ, არ შეიცვალოს საკუთარი ბუნება; საკმარისია შეიცვალოს იდეალი. ღირებულებითი მსჯელობები ამატებს რაღაცას არსებულს, თუმცა რასაცამატებს, იღებს სხვა არსებული ტიპიდან. ამგვარად, მსჯელობის უნარი ფუნქციონირებს სხვადასხვაგვარად გარემოებათა შესაბამისად, მაგრამ მეს განსხვავებები არ არღვევენ ამ ფუნქციის ფუნდამენტალურ ერთიანობას.

პოზიტიურ სოციოლოგიას ხანდახნ კიცხავდნენ ემპირიული ფეტიშიზმისთვის გამოყენებისთვის ფაქტთან მიმართებაში და იდეალის ჯიუტ უზულებელყოფას. ჩვენ ვხედავთ, თუ რამდენად არადასაბუთებელია აღნიშნული საყვედური. ძირითადი სოციალური მოვლენები: რელიგია, მორალი, ეკონომიკა, ესთეტიკა, – აზრი სხვა არაფერია, თუ არა ფასეულობათა სისტემები, შესაბამისად ეს იდეალებია. სოციოლოგია, ამგვარი სახით, იმთავითვე მდებარეობს იდეალის ფარგლებში; იგი არ მიდის მასთან ეტაპობრივად, გამოკვლავათა შედეგად, იგი ამოდის მისგან. იდეალი – ეს მისი საკუთარი სფეროა. მაგრამ, ის იდეალს განიხილავს მხოლოდ იმისთვის, რომ შექმნას მეცნიერება მასზე (სწორედ მისი წყალობით შეიძლება მას პოზიტიური უწოდო, თუკი მეცნიერების სახელთან მიერთებისას ეს ხედსართავი არ წარმოშვებს პლეონაზმს). იგი ისწრაფვის მის კონსტრუირებას; პირიქით, იგი ღებულობს მას როგორც მოცემულობას, როგორც შესასწავლ ობიექტს და ცდილობს მის ანალიზს და ახსნას. იდეალთან მიმართებაში იგი ხედავს ბუნებრივ შესაძლებლობასმიზეზებს და პირობებს, რომლებსაც იგი ეძებს ადამიანებისთვის დახმარების მიზნით დასარეგულირებლად. საბოლოო ჯამში, სოციოლოგის ამოცანა უნდა მდგომარეობდეს იმაში, რომ დააბრუნოს იდეალის ყველა ფორმა ბუნებაში, მაგრამ ამავედროულად დაუტოვოს ყველა განმასხვავებელი ნიშანი. და თუკი მსგავსი მცდელობა მას არ ეხვეწება უიმედო, იმიტომ, რომ საზოგადოება შეესაბამება ყველა პირობებს, აღნიშნული საწინაამდგომ ნიშნების ახსნისთვის. იგი აგრეთვე წარმოდგება ბუნებიდან, ამავედროულად მასზე გაბატონებული. მიზეზი იმაშია, რომ სამყაროს ყველა ძალა არამარტო მთავრდება საზოგადოებაში, არამედ უფრო მეტიც, ისე სინთეზირებენ მასთან, რომ წარმოშვებენ იმ შედეგს, რომელიც სიმდიდრით, სირთულით და სიძლიერით უპირატესია ყველაფერზე, რამაც მის შექმანში წვილი შეიტანა. ერთი სიტყვით, იგი არის ბუნება, მაგრამ საკუთარი განვითარების უმაღლეს წერტილს მიღწეული და მთელი საკუთარი ენერჯიის მაკონცენტრირებელი იმისთვის, რომ გარკვეულწილად ამღლდეს საკუთარ თავზე.

რელიგიური ცხოვრების ელემენტარული ფორმები (რაიმონდ არონის მიხედვით)

დიურკემის მესამე დიდი წიგნი “რელიგიური ცხოვრების ელემენტარული ფორმები” არის უდაოდ ყველაზე მნიშვნელოვანი, ყველაზე ღრმა, ყველაზე ორიგინალური ნაშრომი, რომელშიც ჩემი აზრით, მკაფიოდ არის გამოხატული ავტორის შთავაზება.

ამ შრომის მიზანი არის პირველყოფილი, სხვადასხვა მარტივი რელიგიების ანალიზის საფუძველზე რელიგიის საერთო თეორიის დამუშავება. ასეთი ფორმულა უკვე მიუთითებს დიურკემის ერთ-ერთ წამყვან იდეაზე, რომ რელიგიის პრიმიტიული ფორმების შესწავლის საფუძველზე შესაძლებელია მაღალი რელიგიების თეორიების შექმნა. რელიგიის არსს კარგად ხსნის ტოტემიზმი. ყველა დასკვნა, რომელიც გააკეთა დიურკემმა ტოტემიზმის შესწავლის შედეგად, გამომდინარეობს იმ მოსაზრებიდან, რომ შესაძლებელია საზოგადოებრივი ფენომენის არსის გამოვლენა მის ყველაზე ელემენტარულ ფორმებზე დაკვირვების შედეგად. არსებობს სხვა მოსაზრება იმის სასარგებლოდ, რომ ტოტემიზმის გამოკვლევას აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა დიურკემის სწავლებაში. ამ მოსაზრების თანახმად, ჩვენს ინდივიდუალურ და რაციონალურ საზოგადოებაში მეცნიერება მაღალი ინტელექტუალური და მორალური ავტორიტეტით სარგებლობს. მაგრამ ასეთი საზოგადოება საჭიროებს საერთო რწმენას. თუმცა, როგორც სჩანს, ეს რწმენა აღარ შეიძლება იკვებებოდეს მხოლოდ ძველი, ტრადიციული რელიგიებით, რომლებიც ვეღარ პასუხობენ მეცნიერულ მოთხოვნებს.

არსებობს, დიურკემის აზრით, მეტად მარტივი და საოცარი გამოსავლი: განა თვითონ მეცნიერება არ ხსნის იმ ფაქტს, რომ რელიგია თავისი არსებით წარმოადგენს საზოგადოების გარდასახვას! თუ მთელი ისტორიის მანძილზე ადამიანები, რომლებიც აფეტიშებდნენ ტოტემს ან ღმერთს, მუხლს იყრიდნენ მხოლოდ კოლექტიური რეალობის წინაშე, რომელიც წარმოადგენდა რწმენას, მაშინ გამოსავალი არსებობს. მეცნიერება რელიგიის შესახებ იძლევა საშუალებას რწმენები გარდაქმნას კონსესუსის მისაღწევად არა იმიტომ, რომ ახალი საერთო რწმენა წარმოიქმნას, არამედ იმიტომ, რომ მომავლის საზოგადოებას შეუძლია კვლავ წარმოშვას ახალი ღმერთები, ვინაიდან წარსულში ყველა ღმერთი სხვა არა იყო რა თუ არა საზოგადოების გარდასახვა.

ამ აზრით “რელიგიური ცხოვრების ელემენტარული ფორმები” თვალნათლივ ხსნის მეცნიერების და რელიგიების ანტითეზებს. აღმოაჩენს რა ღრმა რეალობას ყველა რელიგიაში, მეცნიერება კი არ აღადგენს მათ, არამედ სჯერა რომ საზოგადოება ყველა ეპოქაში იმ ღმერთს აღმერთებს, რომელიც სჭირდება. “რელიგიური ინტერესები წარმოადგენს საზოგადოების საერთო მორალური ინტერესების მორალურ ფორმას.”

მე სიამოვნებით ავლნიშნავ, რომ “რელიგიური ცხოვრების ელემენტარული ფორმები” დიურკემის შემოქმედებაში იგივეა რაც კონტის შემოქმედებაში შრომა “პოზიტიური პოლიტიკის სისტემები.” დიურკემი ისე დაწვრილებით არ აღწერს საზოგადოების რელიგიებს, როგორც კონტი. დიურკემი იმასაც აღნიშნავს, რომ მისი აზრით კონტი არ არის სწორი, როდესაც ამბობს რომ ადამიანს ბრძანებით ან მითითებით შეეძლო გამოეგონა რელიგია. მართლაც, თუ რელიგია არის კოლექტიური ქმნილება, მაშინ ერთ ადამიანს არ შეუძლია რელიგიის შექმნა. მაგრამ იმ ასპექტში, რომელშიც დიურკემს სურს იმის დამტკიცება, რომ რელიგიის მიზანი არის საზოგადოების გარდასახვა, მისი ამ დემარშის შედარება შეიძლება კონტის დემარშთან, რომელიც ამტკიცებს, რომ კაცობრიობა მომავალში სხვადასხვა ღმერთებს შეეშვება და შეიყვარებს მხოლოდ ადამიანურს.

ეს ნაშრომი შეიძლება განვიხილოთ 3 სხვადასხვა ასპექტში, ვინაიდან იგი აერთიანებს სხვადასხვა სახის 3 კვლევას. ის შეიცავს ავსტრალიურ ტომებში კლანებისა და ტოტემიზმის სისტემების დაწვრილებით ანალიზს. მასში იხსნება რელიგიის არსი, რომელიც გამომდინარეობს ავსტრალიური ტოტემიზმის კვლევიდან. და ბოლოს, მასში შეიმჩნევა აზროვნების ფორმის სოციალური ახსნა, ანუ შემეცნების სოციოლოგია.

ამ 3 კვლევიდან პირველს უკავია ყველაზე მნიშვნელოვანი ადგილი, თუმცა მე მას მოკლედ შევეხები. ჩემთვის აქ მნიშვნელოვანია მეორე თემა: ტოტემიზმის კვლევიდან გამომდინარე რელიგიის საერთო თეორია. მეთოდი, რომელსაც იყენებს დიურკემი ამ წიგნში იგივეა, რაც წინა წიგნებში. თავდაპირველად განისაზღვრება ფენომენი, შემდეგ უარყოფილია ყველა ის თეორია, რომელიც განსხვავდება მისი თეორიისგან და მესამე ეტაპზე ნაჩვენებია რელიგიის სოციალური ბუნება.

რელიგიის არსი დიურკემის მიხედვით მდგომარეობს იმაში, რომ სამყარო გაყოფილია მიწიერ და არამიწიერ ფენომენებად. არსებობს ისეთი რელიგიები, სადაც ღმერთი არ არსებობს. ბუდიზმის სკოლების უმრავლესობა არ აღიარებს რომელიმე ცალკეულ ღმერთს. უფრო მეტიც, ზოგიერთი რელიგია არ განისაზღვრება სხვადასხვა საიდუმლოებებით ან ზებუნებრიობებით. სინამდვილეში ზებუნებრიობები არსებობენ მხოლოდ ჩვეულებრივთან მიმართებაში და რომ ფლობდე ბუნებრიობის მკვეთრ იდეას, უნდა შეგეძლოს პოზიტიურად და მეცნიერულად აზროვნება. ცნება “ზებუნებრიობა” არ შეიძლება უსწრებლეს “ბუნებრიობას”, რომელიც თვითონ წარმოიშვა უფრო ადრე. მორწმუნეთა კატეგორია წარმოქმნილია სამყაროს მიწიერ და არამიწიერ ნაწილებად გაყოფის საფუძველზე. არამიწიერი შედგება სხვადასხვა წესების, რწმენების და ჩვევების ერთობლიობისგან. როდესაც სხვადასხვა არამიწიერი ეს ელემენტები ლაგდება ერთმანეთის მიმართ კოორდინაციაში, ისე რომ ქმნიან რაღაც სისტემას, რომელიც თავის მხრივ კიდევ არ შედის სხვა სისტემაში, მაშინ ერთობლიობა ამ ელემენტების ქმნიან უკვე რელიგიას. აქედან გამომდინარე რელიგია გულისხმობს შემდგომ ორგანიზებულ რწმენებს ზებუნებრივში და ბოლოს რიტუალებს, ან პრაქტიკას მეტნაკლებად ლოგიკურად გამომდინარე ამ რწმენიდან.

“რელიგია არის რწმენების და პრაქტიკის სოლიდარული სისტემა, რომელიც აერთიანებს ამ ყველაფერს ერთ მორალურ სისტემაში, რომელსაც ჰქვია ეკლესია.” ეკლესიის ცნება ავსებს ზებუნებრივის ცნებას და რწმენის სისტემას, რათა გამოეყოს რელიგია მაგიისაგან, რომელიც არ ითვალისწინებს მორწმუნეთა აუცილებელ გაერთიანებას ეკლესიაში.

გამოკვლევის მეორე ეტაპზე, დიურკემი გვთავაზობს რელიგიის ახალ განმარტებას. ეს განმარტებები მოცემულია წიგნის პირველ ნაწილში, რომელიც ეძღვნება ანიმნიზმს და ნატურალიზმს (ელემენტარული რელიგიის ძირითადი კონცეფციები). ანიმნიტიკური შეხედულებების შესაბამისად რელიგიური რწმენა ეს არის რწმენა სულებში. ნატურალისტურის თანახმად კი ადამიანები თავყვანს სცემენ ბუნებრივად გარდასახულ ძალებს. ამ ორი სწავლების მტკიცება და უარყოფა საკმაოდ ფართოა, მაგრამ ამ ორმაგ კრიტიკაში დამაღულია იდეა. მიუხედავად იმისა რომელი პრინციპი მიიღება, დიურკემი თვლის რომ ორივე შემთხვევაში ობიექტი ფერმკრთალდება. რელიგია რომ დადიოდეს ირაციონალური სულების ან ბუნებრივი ძალების სიყვარულამდე, მაშინ იგი გამოიწვევდა კოლექტიურ გალუცინაციას. მაგრამ ეს რა მეცნიერებაა, რომლის უშუალო რეზულტატი არის თავისი რეალური საგნის გაფერმკრთალება.

დიურკემი პირიქით, ცდილობს გადაარჩინოს რელიგიის რეალობა თავისი შემდგომი მოსაზრებით: თუ ადამიანი ეთავყვანება საზოგადოების რაიმე სახეცვლილებას, ის ნამდვილად ეთავყვანება რეალობას. რა შეიძლება იყოს კოლექტივის ძალაზე უფრო

რეალური. რელიგია ეს არის საკმაოდ ხანგძლივი და ღრმა გამოცდილება იმისათვის, რომ არ შეესაბამებოდეს რეალობას. თუ ეს ჭეშმარიტი რეალობა არ არის ღმერთი, საჭიროა რომ ის იქცეს რეალობად, ასე ვთქვათ, უშუალოდ ღმერთის ქვეშ, კერძოდ კი საზოგადოებად.

რწმენის ობიექტის რეალობის შექმნა ტრადიციულ რელიგიებში ინტელექტუალური შინაარსის არცნობით არის დიურკემის თეორიის მთავარი მიზანი. ეს უკანასკნელი განწირულია მეცნიერული რაციონალიზმის განვითარებით, მაგრამ ამასთან სწორედ ის იძლევა საშუალებას შემონახული იქნას ის, რაც თითქოს ირღვევა, იშლება და გვიჩვენებს რომ საბოლოოდ ადამიანები არაფერს არ აღმერთებენ, გარდა საკუთარი საზოგადოებისა.

ანიმიზმისა და ნატურალიზმის თეორიის შესასწავლად დიურკემი მიმართავს იმ დროისათვის პოპულარულ ტაილორისა და სპენსერის შრომას. ისინი ეყრდნობოდნენ სიზმრებს. სიზმრებში ადამიანები საკუთარ თავს ხედავენ იქ, სადაც არ არიან. ამით ისინი ხედავენ საკუთარ ორეულს და მათთვის ხდება უფრო იოლი იმის წარმოდგენა, რომ სიკვდილის მომენტში ეს ორეული გამოეყოფა სხეულს და გარდაიქმნება მოძრავ, კეთილ, ან ბოროტ სულად. ამასთან ერთად, პირველყოფილი ადამიანები სულიერ და უსულო საგნებს ძნელად ანსხვავებდნენ. ამიტომ ისინი მიცვალებულების სულებს უკავშირებდნენ რაიმე რეალურ გარემობას. ასე იქმნებოდა ოჯახური და წინაპრების კულტები. სხეულისა და სულის დუალიზმისგან გამომდინარე პირველყოფილი რელიგიები ქმნიდნენ უამრავ სულებს, რომლებიც ცხოვრობდნენ მათთან, მოღვაწეობდნენ და იყვნენ თითქოსდა სასარგებლო და უსარგებლონი.

დაწერილებითი უარყოფა, რომელის წამოიწყო დიურკემმა, ნაბიჯ-ნაბიჯ აღადგენს ამ ინტერპრეტაციის ელემენტებს. რა საჭიროა სიზმრებს მივანიჭოთ ასეთი მნიშვნელობა? რა საჭიროა წარმოსახვით ორეულს მივანიჭოთ წმინდა ხასიათი? რატომ უნდა მივანიჭოთ მას განსაკუთრებული მნიშვნელობა? წინაპრების კულტს დიურკემი ამატებს არაპირველყოფილ კულტს. არასწორია, თითქოს პირველყოფილი ადამიანების კულტები სპეციალურად მიმართულია მიცვალებულებისკენ. მიცვალებულების კულტი არ არის პირველყოფილი ფენომენი.

როგორც წესი, დიურკემი ამტკიცებს, რომ რელიგიის არსი მდგომარეობს წმინდათა წმინდაში და მაინცდამაინც არ ფიქრობს იმაზე, რომ აღნიშნოს ანიმიზმური თეორიის ნაკლოვანებები. სინამდვილეში ამ უკანასკნელს უკიდურეს შემთხვევაში შეუძლია ახსნას მხოლოდ სულების სამყაროს შექმნა, მაგრამ სულების სამყარო არ არის წმინდა სამყარო. მთავარი და კერძოდ უწმინდესი რჩება ამოუცნობი. არაბუნებრივი ძალები, სული ან სულები, რომლებიც ცოცხლებთან ერთად არსებობენ, თავისთავად არ არიან წმინდები. მხოლოდ ერთადერთი საზოგადოება წარმოადგენს წმინდა საზოგადოებას, როგორც ასეთს. ის დევს ბუნებაში. ის ამასთან ხსნის რელიგიის, როგორც ფენომენის მიზეზს და ამასთან ანსხვავებს მიწიერს და არამიწიერს.

დიურკემი ამით ერთმანეთს უპირისპირებს ნამდვილ მეცნიერებას რელიგიის შესახებ და ფსევდო მეცნიერებას:

”დაუშვებელია, რომ იდეების ისეთი სისტემები, როგორცაა რელიგია, რომელიც იკავებს ისტორიაში ასეთ მნიშვნელოვან ადგილს, რომელსაც ყველა დროში ადამიანები მიმართავდნენ როგორც ენერჯის წყაროს და რომელიც აუცილებელი იყო მათი ცხოვრებისთვის, სინამდვილეში ილუზიები ყოფილიყო. დღეს უკვე აღიარებულია, რომ მორალი და მეცნიერული აზრი წარმოიშვა რელიგიის ფესვებში და დიდხანს იყო მასში ადრეული. რელიგია დღესაც მათით არის განმსჭვალული. როგორ შეიძლებოდა, რომ ცარიელ ფანტაზიას შეეძლო ადამიანთა გონების ასე დიდხანს ფორმირება. რა თქმა უნდა

რელიგიის შესახებ მეცნიერებაში მთავარი უნდა იყოს ის, რომ რელიგია არ გამოხატავს არაფერს ისეთს, რაც ბუნებაში არ მომხდარა.

პრობლემა მდგომარეობს იმის გაგებაში, ბუნების რომელ სამფლობელოს განეკუთვნება ესა თუ ის რეალები და რამ გამოიწვია ის, რომ ადამიანებმა ის წარმოიდგინეს რელიგიური აზროვნებისათვის დამახასიათებელ ამ ერთადერთ ფორმაში. მაგრამ იმისათვის რომ წარმოქმნილიყო მსგავსი პრობლემა, პირველ რიგში ის უნდა ვაღიაროთ, რომ ასეთ ფორმაში დანახული საგნები რეალურია.

როდესაც XVIII საუკუნის ფილოსოფოსებმაც გამოაცხადეს რელიგია მღვდლების მიერ გამოგონებულ დიდ სისულელედ, მათ შეეძლოთ უკიდურეს შემთხვევაში აეხსნათ ხალხისთვის რატომ იყვნენ დაინტერესებულნი მღვდლები ამ ტყუილით, ხოლო თუ თვითონ ხალხი იყო ამ არასწორი იდეების შემქმნელი და ამავდროულად მისი მსხვერპლი, მაშინ როგორ გაუძლო ამ ტყუილმა საუკუნეებს. რა მეცნიერებაა ეს ისეთი, რომ მისი მთავარი აზრი ასე უნდა ყოფილიყო დაფარული?”

ეს ყველაფერი ლამაზი სიტყვებია, მაგრამ მე ვფიქრობ, რომ სოციოლოგი ან სოციოლოგი არა დიურკემის სკოლის, მოინდომებდა ასე გაეცა პასუხი: ინარჩუნებს თუ არა მეცნიერება რელიგიის შესახებ თავის აზრს, რომლის თანახმად ადამიანები ეთაყვანებიან საზოგადოებას ან უარყოფენ მას. როგორ თვლის მეცნიერი დიურკემი, რომ მეცნიერება რელიგიის შესახებ, პრინციპში, ამტკიცებს ტრანსცენდენტული და ზებუნებრივის რეალობას. შეიძლება თუ არა ჩვენი რელიგიის რეალობის ხელახლა აღმოჩენა მისგან ტრანსცენდენტულობის ჩამოშორებით?

დიურკემის თეორიის მიხედვით, ტოტემიზმი წარმოადგენს უმარტივეს რელიგიას. ამ მტკიცებულებას საფუძვლად უდევს რელიგიის ისტორიის ევოლუცია. არაეპოლოგიური თვალსაზრისით, ტოტემიზმი ჩვეულებრივი რელიგიაა. თუ დიურკემი ამტკიცებს, რომ ტოტემიზმი უმარტივესი რელიგიაა, მაშინ ის ეთანხმება იმას, რომ რელიგია ვითარდებოდა ერთი საწყისისგან.

უფრო მეტიც, რომ დავიჭიროთ რელიგიის აზრი მის კერძო და რელიგიურ გამოხატვაში—ტოტემიზმში, უნდა ჩავთვალოთ, რომ სათანადოდ გამორჩეული გამოცდილება ხსნის ფენომენს, რომელიც დამახასიათებელია საზოგადოებისთვის. დიურკემის რელიგიის თეორია არ მუშავდებოდა უამრავი სხვადასხვა რელიგიების შესწავლის საფუძველზე. ძირითადი “რელიგიური” აზრი დაჭერილ იქნა კონკრეტულ მაგალითში, რომელშიც დაშვებული იქნა ის ფაქტი, რომ ამ მაგალითზე იხსნება ანალოგიურად სხვა მსგავსი ფენომენების არსი.

დიურკემი აანალიზებს უმარტივეს რელიგიას ტოტემიზმს კლანისა და ტოტემის ცნებების გამოყენებით. კლანი, ეს არის ჯგუფი ადამიანების, ნათესავების, რომლებიც სისხლით ნათესავები არ არიან. ეს შეიძლება იყოს ყველაზე მარტივი გაერთიანება ადამიანების, რომლებიც თავიანთ ყოფას უკავშირებენ რომელიმე მცენარეს, ან ცხოველს.

კლანური ტოტემის გადაცემა ავსტრალიურ ტომებში ხშირად ხდება დედის მხრიდან, მაგრამ ეს გადაცემა მკაცრად არ არის განსაზღვრული კანონით. გარდა კლანური ტოტემისა, არსებობს ინდივიდუალური ტოტემები, უფრო განვითარებული ჯგუფების, ისეთი როგორიცაა ფრატრია და მატრიმონიალური კლასი.

ავსტრალიურ ტომებში, რომლებსაც სწავლობდა დიურკემი, ყოველ ტოტემს აქვს თავისი ემბლემა ან გერბი. თითქმის ყველა კლანს აქვს საგნები – ხის ნაჭრები, ან ცალკეული ქვები, რომლითაც ფიგურალურად გამოხატულია ტოტემის აზრი, ამიტომ განეკუთვნება წმინდა სამყაროს. ჩვენ ამ ფენომენს ყოველგვარი პრობლემის გარეშე გავიგებთ. მაგ. თანამედროვე საზოგადოებაში ერთ-ერთი ავსტრალიური ტომის “ჩურინგის” (სიმბოლოს)

ექვივალენტი შეიძლება განვიხილოთ დროშა. გარკვეული საზოგადოება მას აიგივებს სიწმინდესთან, სამშობლოს ცნებასთან. ტოტემური ნივთები, რომლებიც ტოტემის ემბლემას წარმოადგენენ ითხოვენ ტიპიურ რელიგიურ დამოკიდებულებას: თავშეკავებას, ან თავშეუკავებლობას. მაგ: კლანის წევრებმა თავი უნდა შეიკავონ კვებისაგან ან ტოტემზე ხელის შეხებისაგან, ან პირიქით.

ამრიგად, ავსტრალიურ ტომებში წარმოიქმნება საგნების წმინდა სამყარო, რომელიც შედგება, უპირველეს ყოვლისა, მცენარეებისა და ცხოველებისაგან, რომლებიც თვითონ არიან ტოტემები და შემდეგ საგნებისაგან, რომლებიც ტოტემების გამოსახულებები არიან. საჭიროების შემთხვევაში ინდივიდებიც ითვლებოდნენ წმინდანებად. საბოლოოდ მთელი რეალობა იყოფოდა 2 ძირითად ჯგუფად: ერთის მხრივ ყოველდღიური ნივთები, რომლებიც გამოიყენებოდა “ეკონომიური” თვალსაზრისით და მეორეს მხრივ, მთელი სამყარო წმინდა საგნებისა—მცენარეების და ცხოველების, მათი გამოსახულებების, ინდივიდების.

დიურკემი ტოტემიზმის ასახსნელად იყენებს ჩვეულებრივ მეთოდს, უარს ამბობს მოსაზრებაზე, რომ ტოტემიზმი კიდევ უფრო პრიმიტიული რელიგიიდან გამომდინარეობს. ის უარს ამბობს ტოტემიზმის წარმოშობის იდეაზე წინაპრების ან ცხოველების კულტიდან. მისი აზრით ისტორიულად და ლოგიკურად პირველად იყო კლანური ტოტემიზმი. ეს მეტად მნიშვნელოვანი მდგომარეობაა, ვინაიდან ის ხაზს უსვამს კულტის პრიორიტეტს, რომელსაც ინდივიდები თვითონ საზოგადოებაში ქმნიან. ტოტემიზმის უპირველესი მიზეზი არის წმინდანის აღიარება ხოლო წმინდა აღმოჩნდება ძალა, რომელიც კოლექტივში ყველა ინდივიდზე უფრო მაღლა დგას.

თუმცაღა რამდენიმე ციტატა უფრო ნათელს გახდის დიურკემის თეორიას, ვიდრე ჩემი კომენტარები:

“ტოტემიზმი, ეს არის რწმენა არა რომელიმე ცხოველის, რომელიმე ადამიანის, ან რაიმე გამოსახულებაში, არამედ რაღაც უსახელო, უსახო ძალაში, რომელიც არსებობს ყველა არსებაში. არაფერ ფლობს მას მთლიანად, მაგრამ ყველას აქვს მასთან ურთიერთობა. ის იმდენად დამოუკიდებელია ობიექტისგან, რომელშიც ის აისახება, რომ უსწრებს მათ წარმოშობას და ცხოვრობს მათ შემდეგაც. ინდივიდები კვდებიან. ერთი თაობა იცვლება სხვა თაობით, ხოლო ეს ძალა კვლავ რჩება თანამედროვედ, ცოცხლად და შეუცვლელად. ის ასულდგმულებს ახალთობას, სევე როგორც ასულდგმულებდა გუშინდელს და ისევე, როგორც ასულდგმულებსხვალინდელს. ყველაზე ფართო გაგებით შეიძლება ითქვას, რომ ეს ძალა არის რმერთი, რომლის წინაშე მუხლს იყრის ყოველი ტოტემური კულტი.”

ეს არაჩვეულებრივი ფრაგმენტია, რომელიც შეგვიძლია მივუსადაგოთ რელიგიის ნებისმიერ ფორმას და იგი ნატლად და არაორაზროვნად ხსნის დიურკემის მსჯელობის საგანს: ყველა ტოტემური რწმენები ან წეს-ჩვეულებები თავისი არსით ჰგავს ნებისმიერ სხვა რელიგიურ რწმენებსა და წეს-ჩვეულებებს.

ავსტრალიელები ამ უსახელო ძალას, რომელიც არის მცენარეში, ცხოველში, ან მათ გამოსახულებაში განიხილავენ ყოველდღიური საგნების მიმართ გარესამყაროდ. ამ უსახო და ანონიმურ, ერთდროულად იმმანენტურ და ტრასცენდენტურ ძალების მიმართ არის მიმართული რწმენა და კულტი. რაფერი არ არის იმაზე ადვილი, ისარგებლო ამ ცნებებით და გამოიყენო ისინი უმაღლეს რელიგიაში. აგრამ აქ ჩვენ ვლაპარაკობთ ტოტემიზმზე, რომლის ცნება ემყარება კლანურ ტოტემიზმის უპირველესობაზე: რომ წარმოიშვას რაიმე წმინდა, საჭიროა ხალხმა განასხვაოს ერთის მხრივ მიწიერი ყოველდღიური და მეორეს მხრივ ის, რასაც გააჩნია სხვა ბუნება და ამიტომ არის წმინდა. უნარი, განასხვაოს ეს, ჩნდება პირველყოფილი ადამიანის შემეცნებაში, ვინაიდან როგორც

კოლექტივის წევრებს, მათ აქვთ ბუნდოვანი განცდა იმის, რომ არსებობს რაღაც უფრო მაღალი მათ ინდივიდუალობაზე და ეს არის ის ძალა, რომელიც მომდინარეობს მათი საზოგადოებიდან, რომელიც არსებობს მანამდეც და შემდეგაც და რომელსაც ისინი ეთაყვანებიან ისე, რომ არ იციან ამის შესახებ.

“მელანეზიურ ხალხებში ჩვენ აღმოვაჩინეთ სიტყვა “მანას” ქვეშ ცნება, რომლის ანალოგიური სიუს ხალხებში იგივეა რაც სიტყვა “ვაკანი” და სიტყვა “ორენდა”-იროკეზებში. აი, როგორ განმარტავს კოდრინგტონი: მელანეზიელებს სწამთ ძალის არსებობა, რომელიც უდავოდ განსხვავებულია მატერიალური ყოველგვარი ძალისაგან, რომელიც მოქმედებს ნებისმიერი გარემოებისას როგორც კეთილი, ან ბოროტი. ადამიანს აქვს უპირატესობა, რომ დაიქვემდებაროს ეს ძალა. ეს არის მანა. მე ვფიქრობ, რომ გავიგე ამ სიტყვის მნიშვნელობა. ეს არის ძალა არამატერიალური და გარკვეული აზრით, ზებუნებრივი ხასიათის, მაგრამ იგი მქლავნდება როგორც ფიზიკური ძალა, ან როგორც ნებისმიერი ნაირსახეობა ძალაუფლებისა და უპირატესობისა. მანა სულაც არა არის მიზანმიმართული რომელიმე კონკრეტულ ობიექტზე. იგი შეიძლება იყოს ნებისმიერ საგანში. მელანეზიელების მთელი რელიგია მიდის იქამდე, რომ ყველამ უზრუნველყოს თავისთვის მანა, რათა ან რაიმე სიკეთე მიიღონ მისგან, ან სხვას მოუტანოს რაიმე სიკეთე.” მანა ეს არ არის იგივე გაგება ანონიმური და გაბნეული ძალისა, რომელიც ჩვენ ავსტრალიურ ტოტემიზმში აღმოვაჩინეთ.

ამ ფრაგმენტში, რელიგიის ანალიზით ცენტრალურ ცნებას წარმოადგენდა ანონიმური, გაბნეული ძალა.

რატომ ხდება საზოგადოება რწმენისა და კულტის ობიექტი? იმიტომ, რომ თვითონ საზოგადოებაში არის რაღაცა წმინდა - ასე პასუხობს ამ კითხვაზე დიურკემი.

ხშირ შემთხვევაში საზოგადოებას მართლაც აქვს ყველაფერი აუცილებელი, რომ მოახდინოს ხალხზე ღვთაებრივი შტაბუქდილება, თუნდაც თავისი ზემოქმედებით, ვინაიდან ის მათთვის იგივეა, რაც ღმერთი მორწმუნეთათვის. სინამდვილეში ღმერთი არის ძალა, რომელიც წარმოუდგენია ადამიანს, როგორც მასზე უფრო ძლიერი ძალა, რომელზეც, მისი აზრით, იგი არის დამოკიდებული. რომელი პიროვნებაც არ უნდა იყოს ის, ზევსი თუ იესო, ან თუნდაც აბსტრაქტული ძალები, თავს ვაღიქვად თვლიან მოიქცნენ ისე, როგორც ეს მათ შთააგონა თვითონ ღვთიურობის ბუნებამ, რომელთანაც ის შეიგრძნობს კონტაქტს. მაგრამ საზოგადოებასთანაც ხომ ვგრძნობთ ჩვენ მუდმივ დამოკიდებულებას და საზოგადოებაც მუდმივად ითხოვს ჩვენს მხარდაჭერას. ის ითხოვს, რომ დავივიწყოთ ჩვენი პირადი ინტერესები და გავხდეთ მისი მსახურები. ის გვაიძულებს წავიდეთ გარკვეული სახის დათმობებზე და მსხვერპლზეც. ამრიგად, ჩვენ იძულებულები ვართ მუდმივად დავექვემდებაროთ ქცევის ისეთ წესებს და ისეთ აზროვნებას, რომელსაც ჩვენ არ ველოდებოდით არასდროს და რომელიც წინამდებეობაშია ჩვენს მიდრეკილებებსა და მთავარ ინსტიტუტთან. მიუხედავად ამისა, საზოგადოება რომ დებულობდეს ჩვენგან ამ კონსცესებს და მსხვერპლს, მხოლოდ მატერიალური ზემოქმედების შედეგად ის შეძლებდა ჩვენში გაეღვიძებინა მხოლოდ წარმოდგენა რაღაც ფიზიკურ ძალაზე, რომელსაც ჩვენ უნდა დაეუთმოთ და არა ისეთ მორალურ ძალაზე, რომელსაც რელიგიები ეთაყვანებიან. სინამდვილეში, ძალაუფლება, რომელსაც ანხორციელებს საზოგადოება გონებაზე ემყარება არა მარტო ფიზიკურ უპირატესობას, არამედ უფრო მორალურ ავტორიტეტს. თუ ჩვენ ვასრულებთ საზოგადოების მოთხოვნებს, არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ის ძლიერი და შეუიარაღებელია, არამედ იმიტომ, რომ ის არის ნამდვილად პატივისცემის ობიექტი.

საზოგადოება ჩვენში აღძრავს ღვთაებრივ გრძნობებს. ის, ერთის მხრივ, არის აუცილებელი ხელისუფლება და მეორეს მხრივ ის არის ინდივიდებზე მაღლა მდგომი რეალობა, რომელიც იწვევს პატივისცემას, თაყვანისცემას და მზადყოფნას თავგანწირვისათვის. ის აგრეთვე ხელს უწყობს რწმენის გაღვივებას, რადგან როდესაც ინდივიდები ერთმანეთს უახლოვდებიან და ერთად ცხოვრობენ, საზეიმო ღვთაების დროს აქვთ უნარი ღვთაებრივის შექმნის. ამ მიმართულებით საინტერესოა ორი ფრაგმენტი: ერთში დიურკემი აღწერს ავსტრალიელი პირველყოფილი საზოგადოების ცხოვრებიდან ეგზალტაციის სცენებს, მეორეში კი ის მიუთითებს დიდ ფრანგულ რევოლუციასზე. აი ფრაგმენტი, რომელიც ეძღვნება ავსტრალიელებს: “ღამის დადგომასთან ერთად ყველანაირი პროცესები: ცეკვები, სიმღერები ანთებული მაშხალების ქვეშ მიმდინარეობდა. ამასთან ხალხიც უფრო აღგზნებულნი. რაღაც მომენტში, თორმეტი დამხმარედან თითოეულმა ხელში აიღო ანთებული მაშხალა და ერთ-ერთმა მათგანმა ამ მაშხალით, როგორც შუბით, მიიტანა იერიში უცხო ტომთა ჯგუფზე. დაიწყო საერთო შეტაკება. ადამიანები აღგზნებულები დახტოდნენ, რაღაც ველური ხმით ღრიალებდნენ. ეს ყველაფერი, როგორც სპენსერი და გილენი ამბობენ, არის ისეთი ველური სურათი, რომელიც შეუძლებელია სიტყვებით გადმოცეს.

ადვილი წარმოსადგენია, რომ ეგზალტაციის ასეთ მდგომარეობაში ადამიანს არ ახსოვს თავისი თავი. განიცდის რა იგი რაღაც გარეგანი ძალის ზემოქმედებას, რომელიც მას აიძულებს იფიქროს და იმოქმედოს ისე, როგორც ის არ იმოქმედებდა ჩვეულებრივ სიტუაციაში, იგი, რა თქმა უნდა, ფიქრობს, რომ გარდაიქმნა ახალ ადამიანად. ის მოსართავები და ნიღბები, რომელიც მას უკეთია, ყველაფერი მისი შინაგანი ტრანსფორმაციის მატერიალური ფორმაა, ხოლო ის, რომ მის გარშემო ყველანი იგივე მდგომარეობაში არიან, მათ აფიქრებინებს, რომ ისინი სხვა სამყაროში გადავიდნენ. შეეძლო ამგვარ გამოცდებს, განსაკუთრებით როცა ის კვირის განმავლობაში ყოველ დღე მეორდებოდა, ამ პირველყოფილ ადამიანში არ გაეჩინა ის აზრი, რომ არსებობს ორი განსხვავებული სამყარო, ერთი ყოველდღიური, ხოლო მეორე ღვთაებრივი.

რაც შეეხება მეორე მაგალითს საფრანგეთის რევოლუციასთან დაკავშირებით: საფრანგეთის რევოლუციის დროს ხალხი შეპყრობილი იყო რაღაც რელიგიური ენთუზიაზმით. სიტყვებმა “ნაცია”, “რევოლუცია”, “თავისუფლება” შეიძინეს რაღაც ღვთაებრივი ღირებულება, რასაც ადვილი ჰქონდა ავსტრალიურ ტომებში სიტყვა “ჩურინგას”.

“ეს უნარი საზოგადოების, შვას სხვადასხვა ღმერთები, ისე არასოდეს გამოვლენილა, როგორც რევოლუციის პირველ დღეებში. მართლაც, ამ დროს საერთო ენთუზიაზმის ზეგავლენით, წმინდა ღვთაებრივი მნიშვნელობა მიიღეს სიტყვებმა “სამშობლო”, “თავისუფლება”, “გონი” აღინიშნებოდა ტენდენცია რელიგიების შექმნის- თავისი დოგმებით, სიმბოლიკით, ზეიმებით.

ბერგსონი თავის ნაშრომს “მორალის და რელიგიის ორი წყარო” ამთავრებს შემდეგი ფრაზით: “უნივერსუმი-ღმერთების წარმოების მანქანა”. დიურკემი იტყობდა: საზოგადოება, ეს არის ღმერთების დამამზადებელი მანქანა, მაგრამ ეს ყველაფერი წარმატებით რომ განხორციელდეს, ინდივიდებმა უნდა დატოვონ თავიანთი შინაგანი სამყარო, ყოველდღიური ცხოვრება და გადავიდნენ ეგზალტაციის მდგომარეობაში.

ამრიგად, დიურკემის რელიგიის სოციალური ინტერპრეტაცია იღებს ორ ფორმას: პირველ შემთხვევაში აქცენტი კეთდება უნარზე, რომ ტოტემიზმის დროს ადამიანები, ისე რომ არ უწყიან ამას, მუხლს იყრიან თავისი საზოგადოების წინაშე. მეორე ინტერპრეტაციით საზოგადოებას შეუძლია შვას ღმერთები ან რელიგია, როცა ადამიანები

კოლექტიური ცხოვრების ძლიერი დაძაბულობის შედეგად არიან ეგზალტაციის მდგომარეობაში. ავსტრალიურ ტომებში ეს ეგზალტაცია წარმოიქმნებოდა სხვადასხვა რიტუალების ჩატარების დროს, რომელიც დღესაც შეიმჩნევა. თანამედროვე საზოგადოებაში კი, მიუთითებს დიურკემი, ასეთი მდგომარეობა წარმოიქმნება პოლიტიკური და სხვადასხვა კრიზისების დროს.

გამომდინარე ამ ძირითდი იდეებიდან, დიურკემი ხსნის ღმერთს, სულის მცნებას, ცდილობს თეორიულად გაიაზროს რელიგიური წარმოდგენები. რელიგიაში შედის რწმენის სისტემა, ხოლო რწმენა გამოიხატება სიტყვებით, ანუ ღებულობს აზრების ფორმას. დიურკემი ცდილობს დაადგინოს ტოტემური სისტემატიზაციის საზღვრები და ამავდროულად გვიჩვენოს შესაძლებლობა ტოტემური სამყაროდან უფრო გვიანდელ რელიგიებში გადასვლის.

გარდა ამისა, დიურკემი აღნიშნავს ორი სახის საზოგადოებრივი

ფენომენის სიმბოლოებისა და წეს-ჩვევების მნიშვნელობას. სოციალური ქმედებებიდან უმრავლესობა მიმართულია არა უშუალოდ საგნების მიმართ, არამედ მათი სიმბოლოებისადმი: მაგ. ტოტემიზმში აკრძალვები ვრცელდებოდა არა უშუალოდ ტოტემური ცხოველებისა და მცენარეების მიმართ, არამედ საგნებისადმი მათი გამოსახულებებით, ისევე როგორც თანამედროვე ცხოვრებაში. მაგ. დროშა—სამშობლოს სიმბოლო.

დიურკემმა შეიმუშავა წეს-ჩვეულებათა თეორია და გამოავლინა მათი სხვადასხვა ტიპები და საერთო ფუნქციები. იგი განასხვავებს სამი სახის წეს-ჩვეულებას: ნეგატიური, პოზიტიური და როგორც იგი ამბობს მონანიებითი. ნეგატიური ეს არის აკრძალვები: არ შეიძლება ჭამა, შეხება; პოზიტიური—პირიქით. მაგ. გამასპინძლება. ყველა ეს ჩვეულებები ასრულებენ მნიშვნელოვან საზოგადოებრივ ფუნქციას. მათი ფუნქცია მდგომარეობს საზოგადოების არსებობაში. მათი მიზანია, რომ საზოგადოება არსებობდეს.

დასკვნაში დიურკემს ტოტემიზმის ანალიზიდან გამოყავს შემეცნების სოციოლოგიური თეორია. მართლაც, ის არ იფარგლება მხოლოდ იმით, რომ გავიგოთ ავსტრალიური ტომების წეს-ჩვეულებები. ის აგრეთვე ცდილობს გაიგოს აზროვნების მეთოდები, რომელიც დაკავშირებულია სამყაროს რელიგიურ რწმენებთან. ეს შემეცნების სოციოლოგიური თეორია შეიცავს სამ საფეხურს:

1) კლასიფიკაციის პირველადი ფორმები დაკავშირებულია სამყაროს

რელიგიურ წარმოდგენასთან, რომელიც გამომდინარეობს ორი სამყაროს არსებობიდან: მიწიერის და არამიწიერის, ანუ ღვთაებრივის. ამ თეზისს ასე განმარტავს დიურკემი: “ რომ მიველოდით სრულ სინამდვილეს, ჩვენ ვერასოდეს ვიფიქრებდით გაგვეერთიანებინა არსებები, რომლებიც ცხოვრობენ სამყაროში გომოგენურ, ანუ როგორც ვეძახით—გვარებად. თვალწინ რომ არ გექონოდა მაგალითი ადამიანური საზოგადოებებისა. ასე რომ, თავიდანვე იქნა არეული ჯგუფები ადამიანებისა და ლოგიკური ჯგუფებისა. მეორეს მხრივ, ეს კლასიფიკაცია წარმოადგენს სისტემას, რომლის ნაწილები ეწყობიან იერარქიულად. არსებობენ მთავარი ნიშნები და ნიშნები, რომლებიც წინაზეა დამოკიდებული. მათი განმასხვავებელი თავისებურებები დამოკიდებულია მათ გვარზე, ამასთან, ერთი და იგივე გვარის სხვადასხვა სახეობები ერთ დონეზე მდებარეობენ.”

ხშირ შემთხვევაში დიურკემი მსჯელობს, რომ დასახლებული სამყაროს კლასიფიცირება ჯგუფებად მოვახდინეთ იმიტომ, რომ გექონდა მაგალითი ადამიანის საზოგადოების. იერარქიის იდეა, რომელიც აუცილებელია გვარებისა და სახელების ლოგიკური კლასიფიკაციისთვის, თითონ საზოგადოებისგან გამომდინარეობს. იერარქია საზოგადოებრივი მოვლენაა, ვინაიდან მხოლოდ საზოგადოებაშია მაღლა, ქვევით

თანაბრად. აქედან გამომდინარე, ამ აღნიშნული ცნებების ანალიზი საკმარისი მათი პირველი წყაროს გამოსავლენად.

2) დიურკემი ამტკიცებს, რომ ისეთი იდეა, როგორც არის მიზეზობრიობა, გამომდინარეობს საზოგადოებიდან და მხოლოდ იქედან. კოლექტიური ცხოვრება შობს ძალის იდეას. თვითონ ეს საზოგადოება ადამიანთა შორის შობს ამ წარმოდგენას და ეს ძალა აღემატება ინდივიდებს.

3) დიურკემი, ერთი სიტყვით, ცდილობს დაამტკიცოს, რომ შემეცნების სოციოლოგიური თეორია იმ სახით, როგორსაც ის განიხილავს, გვაძლევს საშუალებას გადავლახოთ წინამძღვრობა ემპირიზმსა და აპრიორიზმს შორის.

ემპირიზმი—ეს არის სწავლება, რომლის თანახმად, კატეგორიები ხშირ შემთხვევაში უშუალოდ გამომდინარეობენ გრძნობითი გამოცდილებიდან, მაშინ როდესაც აპრიორიზმის თანახმად ისინი მოცემულია თვითონ ადამიანის გონში. იურკემის მიხედვით, ემპირიზმი ყალბია იმიტომ, რომ არ შეუძლია ახსნას კონცეპტები ან კატეგორიები როგორ გამომდინარეობენ გრძნობებიდან. აპრიორიზმი ყალბია იმიტომ, რომ ვერ ხსნის ვერაფერს, ვინაიდან ის თავიდანვე დევს ადამიანის გონში.

აპრიორიზმმა დააფიქსირა, რომ შეგრძნებებისაგან ვერ წარმოიქმნება კონცეპტები ან კატეგორიები და რომ გონში არის რაღაც უფრო მეტი, ვიდრე გრძნობები. მაგრამ, არც აპრიორიზმმა და არც ემპირიზმმა არ აღნიშნა, რომ ეს არის უფრო მეტი, ვიდრე ეს გრძნობები და უნდა ჰქონდეს მას პირველმიზეზი და შეიცავდეს ახსნას. ზუსტად კოლექტიური ცხოვრება გვაძლევს საშუალებას გავიგოთ კონცეპტებისა და კატეგორიების ბუნება. კონცეპტები რაციონალიზმის თეორიის შესაბამისად არის რაღაც უსახო წარმოდგენა. კოლექტიური აზროვნება განსხვავდება თავისი ბუნებით ინდივიდისაგან და კონცეპტები კი არის შეხედულებები, რომლებსაც თავს ახვევენ ინდივიდებს.

სინამდვილეში საზოგადოებას არ აინტერესებს წვრილმანები და ერთეულები. ის არის მექანიზმი, რომლის საშუალებითაც იდეები ხდება საერთო და, ამავე დროს, ახდენს ზეგავლენას კონცეფტებზე და კატეგორიაზე.

მეცნიერება ბატონობს ჩვენზე იმიტომ, რომ ასე სურს საზოგადოებას, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ. “მიუხედავად იმისა, რომ ზოგჯერ კონცეფტი აგებულია მეცნიერების ყველა კანონის გათვალისწინებით, ისინი თავისი განსაკუთრებული ობიექტურობის წყალობით სარგებლობენ დიდი ზეგავლენით. იმისათვის, რომ სარგებლობდეს ნდობით, კონცეპტისთვის არ არის საკმარისი იყოს გულწრფელი. თუ ისინი არ თანხმდებიან სხვა აზრებთან, სვა რწმენებთან, ან კოლექტიურ შეხედულებებთან, მაშინ ისინი იქნებიან უარყოფილნი. მათთვის ყველა გონება იქნება დაკეტილი და იქნება ისე, თითქოს ისინი საერთოდ არც ყოფილან. თუ დღეს ისინი სარგებლობენ ჩვენი ნდობით, მაშინ ეს ნიშნავს, რომ ჩვენ გეჯერა მეცნიერების, მაგრამ ეს რწმენა თავისი ბუნებით არის რელიგიურობის მსგავსი. ღირებულება, რომელსაც ჩვენ ვანიჭებთ მეცნიერებას, მთლიანობაში დამოკიდებულია ჩვენს მიერ გამომუშაებულ კოლექტიურ შეხედულებაზე და მის როლზე ცხოვრებაში. ეს ნიშნავს, რომ ის გამოხატავს აზრის მდგომარეობას. სინამდვილეში, როგორც ყველაფერი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, მეცნიერება მაინც დამყარებულია შეხედულებებზე. რა თქმა უნდა ეს შეხედულება შეგვიძლია განვიხილოთ როგორც მეცნიერების ობიექტი, ასევე შეიძლება გნვიხილოთ სოციოლოგიაც. მაგრამ მეცნიერება შეხედულებების შესახებ არ ქმნის იმის აზრს, რომ მას შეუძლია მხოლოდ ნათელი მოჰფინოს, საშუალება მისცეს უკეთ შეიძინოს თავისი თავი. ამ გზაზე ის მართლაც შეიძლება იყოს მიზეზი მისი ცვლილების, მაგრამ მეცნიერება განაგრძობს იყოს დამოკიდებული შეხედულებაზე და ამავე დროს, თითქოს მათზე ზემოქმედებს კიდევ —

ვინაიდან ეს შეხედულებები მას ამარაგებს ძალით, რომელიც აუცილებელია მასზე ზემოქმედებისათვის.

ამრიგად, ყველა მტკიცებულება იქნებოდა უშედეგო, თუ მოცემულ საზოგადოებაში არ იქნებოდა რწმენა მეცნიერებისადმი. ეს მდგომარეობა არის ერთდროულად ცხადიც და აფსურდულიც. თვალსაჩინოა, რომ ეს მტკიცებულებები არ იქნებოდა სარწმუნო იქ, სადაც ხალხს მტკიცებულებების არ სჯერა. აგრამ ეს განხილვები მუდამ იქნებოდა ჭეშმარიტი იმ შემთხვევაშიც კი, რომ ხალხს შავი თეთრად ჩაეთვალა. თუ საქმე ეხება რწმენის ფსიქოლოგიურ მხარეს, დიურკემი მართალია, ხოლო თუ საქმე ეხება ლოგიკურ მხარეს, მაშინ იგი აშკარად არ არის მართალი.

ამ გამოკვლევისას მე მოვიყვანე ბევრი ციტატა მაგალითად, რადგან საკუთარი თავის ბოლომდე არ მჯერა. სინამდვილეში, მე განვიცდი გარკვეულ სიძნელეებს დიურკემის აზროვნების მეთოდებით აზროვნებაში, ალბათ იმის გამო, რომ არ გამაჩნია სიმპათია, რომელიც ასე აუცილებელია იმისათვის რომ გავუგო მას.

საზოგადოება, გვეუბნება დიურკემი, არის ერთდროულად რეალური და იდეალური ფენომენი და თავისი შინაარსით არის იდეალურის შემომქმედი. ამრიგად, თუ მე ვიხილავ საზოგადოებას ინდივიდების კოლექტივის სახით, მაგ. ვსტრალიული კლანი, რა თქმა უნდა ვადგენ იმას, რომ ამ საზოგადოებამ, როგორც ბუნებრივმა რეალობამ, შეიძლება ხელი შეუწყოს რწმენის წარმოქმნას. ძნელია წარმოვიდგინოთ ცალკეული ინდივიდების მხრიდან რაიმე რელიგიურობის წარმოქმნის პრაქტიკა. უფრო მეტიც, ყველა ადამიანური ფენომენი გვიჩვენებს სოციალურ ცვლილებებს და ნებისმიერი რელიგია წარმოუდგენელია ჯგუფის გარეშე, სადაც ის დაიბადა. მაგრამ თუ დავეუმატებთ იმას, რომ საზოგადოება არა მარტო რეალურია, არამედ იდეალურიც და ეთაყვანებიან მას, მე მიჭირს დავეთანხმო დიურკემს. თუ რელიგია საბოლოოდ დადის სიყვარულზე რაიმე კონკრეტულისადმი, მაშინ მე ეს სიყვარული მეჩვენება როგორც კერპისადმი თაყვანისცემა, ხოლო რელიგია ამ შემთხვევაში მეჩვენება გალუცინაციად.

თუ საზოგადოება, როგორც რელიგიური კულტის კონკრეტული ობიექტი შეიგრძნობა, შედგება ინდივიდებისაგან და ისევე არასრულყოფილია, როგორც თვითონ ინდივიდები, მაშინ ეს ინდივიდები, რომლებიც მას თაყვანს სცემენ არიან გალუცინაციის მსხვერპლნი ისევე, როგორც მათ რომ თაყვანი ეცათ მცენარეებისათვის, ცხოველებისათვის, სულებისათვის. თუ საზოგადოება განიხილება, როგორც ბუნებრივი რეალობა, მაშინ დიურკემი რელიგიის საგანს “იცავს” არა იმაზე მეტად, ვიდრე ნებისმიერი ახსნა-განმარტება ამ საგნისა. ან ის საზოგადოება, რომელსაც გულისხმობს, არ არის რეალური, ის განსხვავდება იმათგან, რომელიც ჩვენ შეგვიძლია დავინახოთ და მაშინ ჩვენ ვმორდებით ტოტემიზმს და ვაღიარებთ კაცობრიობის რელიგიის მსგავს რაღაც სხვა რელიგიას. საზოგადოება, რომელიც ამ შემთხვევაში წარმოადგენს თაყვანისცემის ობიექტს აღარ არის კონკრეტული რეალობა. ეს არის იდეალური რეალობა, რომელშიც გამოხატულია ის, რაც რჩება რეალურ საზოგადოებაში არასრულად რეალიზებული იდეალისაგან. ამ შემთხვევაში კი საზოგადოება კი არ განსაზღვრავს ღვთაებრივს, არამედ ადამიანის ტვინისათვის მომადლებული ღვთაებრივის ცნება განსაზღვრავს საზოგადოებას ისევე, როგორც მას შეუძლია განსაზღვროს ნებისმიერი სხვა რეალობა.

დიურკემი აღნიშნავს, რომ საზოგადოება აღტკინებულ, აგზნებულ მდგომარეობაში ქმნის რელიგიას. აქ ლაპარაკია კონკრეტულ გარემოებებზე. ინდივიდები მიდიან ისეთ ფსიქიკურ მდგომარეობამდე, როცა ისინი შეიგრძნობენ რაღაც უხილავ ძალებს, ერთდროულად იმპანენტურს და ტრანსცენდენტურს; ასეთი ახსნა იძლევა სწორედ იმ განმარტებას, რომ საზოგადოებრივი აღტკინება იწვევს რელიგიის წარმოქმნას. მაგრამ ამ

შემთხვევაში ხომ არაფერი რჩება იმ იდეიდან, რომ თითქოს რელიგიის სოციოლოგიური ინტერპრეტაცია იძლევა საშუალებას “გადავარჩინოთ” მისი საგანი იმით, რომ ვაჩვენოთ როგორ აღმერთებს ადამიანი იმას, რაც ღირსია თავყვანისცემის. ამასთან ჩვენ ტყუილად არ ვახსენებდით საზოგადოებას მხოლოდ რიცხვში, ვინაიდან დიურკემის აზრით, არის მხოლოდ საზოგადოება. ამიტომ თუ ლაპარაკია საზოგადოებრივ კულტზე, იგულისხმება მხოლოდ ტომების რელიგია ან ნაციონალური რელიგიები. ამ შემთხვევაში რელიგიის არსი ხდება ჩაენერგოთ ადამიანებს ფანტიკური ერთგულება გარკვეული ჯგუფების მიმართ და პირიქით - სიძულვილი სხვა ჯგუფების მიმართ.

და ბოლოს, ჩემთვის მიუღებელია რელიგიის არსის განსაზღვრა როგორც ინდივიდის თავყვანისცემისა, ვინაიდან ჩემს თვალში სწორედ საზოგადოებრივი წყობისადმი თავყვანისცემა არის უღმერთობის და ურწმუნოების არსი. იმის მტკიცება, რომ რელიგიური გრძნობების ობიექტი არის გარდასახული საზოგადოება, ნიშნავს იმას, რომ კი არ შემოვიწინახოთ არამედ დავაკნინოთ ადამიანის ის გამოცდილება, რომელის ახსნასაც ცდილობს სოციოლოგია.

რელიგიის სოციოლოგია (ემილ დიურკემის მიხედვით)

საკვანძო სიტყვები და გამოთქმები; რელიგიის როლი ადამიანისთვის; მონოთეიზმი და პოლითეიზმი; რელიგია როგორც სოც.ილუზია; რელიგიის ფუნქციონალური მიდრომა; რელიგია და ერთობა, სოლიდარობა რიტუალის საფუძველზე; რელიგია და სოც. დინამიკა; რელიგია-სოც. ცვლილებების მოტივი; რელიგია და ინოვაცია.

რელიგიური რწმენები და შეხედულებები დაკავშირებულია ადამიანის ბუნების სიღრმისეულ, ინდივიდუალურ ასპექტთან, რაც ადამიანური ბუნების ირაციონალურობის, გრძნობად სფეროს წარმოადგენს. რელიგიური რწმენები ადამიანის ცხოვრებაში აქტუალურია, რამდენადაც უკავშირდება ისეთ რამეს, რაც ინდივიდისთვის ყველაზე საკრალურია (წმინდა).

რელიგია ცხოვრების გასაზრისიანების გარდა საზოგადოების წევრებისთვის უზრუნველყოფს ჯგუფური იდენტობის განცდას. რელიგიური წარმოდგენები ინდივიდისთვის წარმოადგენენ კოლექტიური ცნობიერების ფენომენებს. ისინი კოლექტიური წარმოდგენები მთლიანობაში სამყაროსა და სოციალური სინამდვილის შესახებ, რაც სოციალური ერთობისადმი მათი კუთვნილების, წევრობის გამაშუალებელია. რელიგიური შეხედულებები გამოდიან როგორც სოციალური მედიაციის ინსტრუმენტები, რომლებიც ინდივიდისთვის აიოლებენ მისთვის თავსმოსვეული საზოგადოებრივი წესების, ნორმებისა და ღირებულებების, აგრეთვე,

სხვადასხვა არტეფაქტებისა და სოციალური კონსტრუქტების, როგორცაა, ენობრივი კატეგორიები, სივრცის, დროის, ადგილის, წესრიგის და ა.შ.

არსებობს მონოთეისტური და პოლითეისტური რელიგიები.

ხშირად, რელიგიის გაიგივებას ახდენენ **მონოთეისტურ** სისტემებთან იუდაიზმი, ქრისტიანობა, ისლამი და ა.შ. სადაც ფიგურირებს **ერთი ღმერთის იდეა**. შეცდომაა რელიგიის გაიგივება **მონოთეიზმთან**. ეს ეთნოცენტრისტული პოზიციაა. ფრიდრიხ ნიცშეს თეზისი ღმერთის სიკვდილის შესახებ (ნიცშეს ეკუთვნის

ცნობილი გამოთქმა “ღმერთი მოკვდა”, რაც მისი სოციალური გავლენის შესუსტების პროცესის – სეკულარიზაციის აღმნიშვნელი იყო) დაკავშირებულია დასავლეთის რელიგიური იდეების ეთნოცენტრისტულ განხილვასთან, როგორც პრიორიტეტული რელიგიური სისტემისა. ბევრ რელიგიაში არსებობს მრავალ ღვთაებათა პანთეონი (ინდუიზმში, ძველ ბერძნულ რელიგიაში). მიუხედავად იმისა, ფიგურირებს თუ არა მასში ღმერთის იდეა, ყველა რელიგიაში არსებობს ისეთი არსებები, რომელიც იწვევენ მოწიწებისა და თაყვანისცემის გრძნობას. არის რელიგიები, სადაც საერთოდ არ მონაწილეობს ღმერთის გაგება და საკრალური თვისებების მიწერა პერსონებისთვის, როგორც ღვთაებრივი თაყვანისცემის ფიგურებისთვის, რომელიც თავისთავად არ წარმოადგენს ღვთაებას (ბუდიზმში ბუდა, კონფუციანელობაში – კონფუცი), ან აბსტრაქტული “ღვთაებრივი ძალებისა” ან ეთიკური ღირებულებებისათვის, რომელიც სულაც არ გულისხმობს პერსონიფიცირებულ ღვთაებას (კონფუციანელობაში – სიკეთე, დაოსიზმში – დაო (სამყაროს ბუნებრივი ჰარმონია – იან და ინი ურთიერთსაპირისპირო საწყისების ერთიანობა).

რელიგია სხვადასხვა საკრალური კომპონენტებისაგან შედგება. მათ შორისაა სოციალური კომპონენტი, რომელიც წარმოდგენილია ჯგუფის სახით. **რელიგია ყოველთვის ჯგუფის, მორწმუნეთა ერთობის არსებობას გულისხმობს**. მიუხედავად იმისა, რომ რელიგიური ღრმად ინდივიდუალურად განიცდება, იგი უპირველეს ყოვლისა, ერთობლივი, სხვებთან საერთო გრძნობას წარმოადგენს, რომელიც ერთად ყოფნის, ჯგუფში ყოფნის განსაკუთრებული ემოციური მდგომარეობიდან ამოიზრდება და მიმართულია ამ მდგომარეობის გაძლიერებისა და წარმოქმნისაკენ. რამდენადაც რელიგიური რწმენა უკავშირდება საკრალურს, იგი მხოლოდ ერთი ადამიანის კუთვნილებას არ შეიძლება წარმოადგენდეს, ეს არის ისეთი რამ, რაც მაღლდება ინდივიდუალურ გამოცდილებაზე და წარმოადგენს უფრო მომცველი, მასშტაბური, ერთობლივი გამოცდილების შედეგს. რელიგია არ შეიძლება წარმოქმნილიყო ერთი პიროვნების გამოცდილების საზღვრებში, არამედ მხოლოდ იქ, სადაც იკრიბება ჯგუფი. ამდენად სოციოლოგს აინტერესებს რელიგიური ჯგუფები და მათი სხვა გაერთიანებებისგან განმასხვავებელი თავისებურებები საზოგადოებაში. რელიგიის სოციოლოგიური კვლევა ეყრდნობა

კონკრეტული რელიგიური ერთობების, მაგალითად, კათოლიკეების, პროტესტანტების, იუდეველების, ინდიუსტების, მუსულმანების, ბუდისტებისა და ა.შ. და აგრეთვე, რელიგიური ორგანიზაციის სხვა ფორმების (სექტები, კულტები, დენომინაციები) შესწავლას.

რელიგიის სოციოლოგიური მიდგომის ფორმირებაში მნიშვნელოვანი გავლენა იქონია კლასიკოსი სოციოლოგების – ემილ დიურკემის, კარლ მარქსის, მაქს ვებერის, ზიგმუნდ ფროიდის ნაშრომებმა, რომლებმაც განსაზღვრეს რელიგიის სოციოლოგიის განვითარების ძირითადი მიმართულებები. რელიგიის სოციოლოგია ჩამოყალიბდა მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში და მის განვითარებაზე არსებითი გავლენის მქონეა სოციოლოგიის ისეთი ფუნდამენტური შრომები, როგორცაა, “რელიგიური ცხოვრების ელემენტარული ფორმები” (ემილ დიურკემი), “პროტესტანტული ეთიკა და კაპიტალიზმის სული”, “მსოფლიო რელიგიების სამეურნეო ეთიკა” (მაქს ვებერი) და სხვა. ნიშანდობლივია, რომ ამ სოციოლოგებიდან თავად არც ერთი წარმოადგენდა მორწმუნეს და ისინი თვლიდნენ, რომ თანამედროვე სამყაროში რელიგიის მნიშვნელობა თანდათან მცირდება. ეს სოციოლოგები მიიჩნევენ, რომ რელიგია თავისი ბუნებით წარმოადგენს ილუზიას. რელიგია წარმოადგენს სოციალური ილუზიის ერთ-ერთ ფორმას და ამგვარი ილუზიების მოთხოვნილება ობიექტურად ნებისმიერ საზოგადოებაში არსებობს, როგორც პიროვნულ დონეზე, ასევე სოციალურ დონეზე. მიუხედავად იმისა, რომ სხვადასხვა რელიგიის წარმომადგენლები ამტკიცებენ თავიანთი რელიგიის ერთადერთობას, მათი რიტუალების საფუძვლიანობას, რომელშიც მორწმუნეთა ჯგუფი მონაწილეობს, თავად რელიგიების მრავალფეროვნების ფაქტი და მისი ცხადი კავშირი საზოგადოების ტიპთან, რომელშიც გავრცელებას პოულობს ესა თუ ის რელიგია, მორწმუნეების მხრიდან ამ ერთადერთობის განცხადებას კრიტიკის ქვეშ აქცევს. ავსტრალიაში ადამიანს, რომელიც იძულებულია არსებობის საშუალებების მოსაპოვებლად მისდიოს ნადირობას და შემგროვებლობას, განსხვავებული რელიგიური შეხედულებები გააჩნია, კასტურ სისტემაში მცხოვრები ინდუსისგან, ან ევროპის შუასაუკუნეების კათოლიციისტური ეკლესიის წარმომადგენლისგან.

ფოერბახი იყენებს გაუცხოების ტერმინს, რათა მიუთითოს ღვთაებრივი ძალებისა და ფოიერბახი წერს: “სანამ ადამიანები არ გაიცნობიერებენ რელიგიური სიმბოლოების არსს, რომლებიც მათ მიერვეა შექმნილი, ჩვენ ვიქნებით განწირული, აღმოვჩნდეთ ისტორიის ძალების მძევალნი, რომლებიც ჩვენს ნებაზე არ არის დამოკიდებული”. ღმერთების განსხვავებული ბუნება. ადამიანების მიერ შექმნილი იდეები და ღირებულებები განიხილება გაუცხოებული დამოუკიდებელი არსებების – ღვთაებრივი ძალებისა და ღმერთების მოქმედების შედეგი.

კარლ მარქსი იზიარებს თვალსაზრისს რელიგიის როგორც თვითგაუცხოების ფენომენის შესახებ. ხშირად გამოითქმის მცდარი მოსაზრება მარქსის მიერ რელიგიის უარყოფის თაობაზე, მაგრამ ეს ჭეშმარიტებას არ შეესაბამება. იგი აღიარებს რელიგიის მნიშვნელობას საზოგადოების ცხოვრებაში. იგი წერს: “რელიგია უგულო სამყაროს გულისა, თავშესაფარი სასტიკი რეალობისგან”. მარქსის თვალსაზრისით, რელიგია კი არ გაქრება, არამედ იგი თავისი ტრადიციული ფორმით შეიცვლება. ეს შეიძლება მოხდეს არა იმის გამო, რომ ეს ღირებულებები და იდეალები მცდარია, არამედ ისინი შეიძლება აღმოჩნდნენ გზამკვლევი სოციალური იდეალები კაცობრიობის სრულყოფის პროცესში და ჩაანაცვლონ მათი რელიგიური მნიშვნელობა.

მარქსის ცნობილი გამოთქმა, “რელიგია ხალხის ოპიუმია”, ხაზს უსვამს იმას, რომ რელიგია ილუზიაა. იგი ხალხს ასწავლის მოთმინებასა და შეგუებას ცხოვრების

არსებული პირობებისადმი, რომლის ჯილდოს მიღება შესაძლებელია საიქიო ცხოვრებაში. მომავალი ბედნიერების ამგვარი იმედი მისი აზრით, ადამიანის ორიენტირებას უფრო მეტად მოთმინებაზე ახდენს, ვიდრე ბრძოლაზე უთანასწორობისა და უსამართლობის წინააღმდეგ, რასაც ქმნის არსებული განსხვავებები სოციალურ მდგომარეობაში.

ზიგმუნდ ფროიდი რელიგიას ასევე განიხილავს როგორც ილუზიას. მისი აზრით, რელიგია ასრულებს ძალზე მნიშვნელოვან სოციალურ ფუნქციას. იგი აძლევს ადამიანს ეგზისტენციალური შფოთვის გადალახვის შესაძლებლობას, რომლის წინაშეც ადამიანი ყოველთვის მარტო დგას. რელიგია აძლევს შესაძლებლობას ადამიანს, გადალახოს საკუთარი უსუსურობის განცდა, რომელიც ბავშვობის

დროს არის განცდილი. რელიგიას იგი ადარებს მამას, მშობელს, რომლის ქვეშაც ბავშვი ნუგეშისცემასა და დაცულობას გრძნობს. იგივე როლს ასრულებს მისი აზრით, საზოგადოებაც, რომელშიც ადამიანი უფრო დაცულად გრძნობს თავს. თავისუფლება ამდაფრებს ეგზისტენციალურ შფოთვას, რომლის წინაშეც მარტო დგას ადამიანი. ადამიანი თითქოს გადაგდებულია ამ უზარმაზარ სამყაროში თავისი თავისუფლებით და განწირული მარტოობისა და შფოთვისთვის. ამიტომ ხშირად ადამიანი გაურბის თავისუფლებას, რომელიც ტვირთად გადაიქცევა მისთვის.

რელიგია ასრულებს მნიშვნელოვან სოციალურ ფუნქციას, რაც სოციალური კონსენსუსის მიღწევაში გამოიხატება. ცნობილი ფრანგი სოციოლოგი ემილ ინდივიდის ფსიქოლოგიური მოთხოვნების დაკმაყოფილებასთან ერთად დიურკემი თავის ნაშრომში “რელიგიური ცხოვრების ელემენტარული ფორმები” (1912 წ.) ხაზგასმით აღნიშნავს ერთ მნიშვნელოვან თავისებურებას – ადამიანებს უფრო უადვილდებათ სწამდეთ რელიგია და დაკავშირებული დვთაებრივი (საკრალური) და მასთან ასოცირებული განსაკუთრებული რიტუალები, ვიდრე აღიარონ საზოგადოების ძალაუფლება მათს ცხოვრებაზე. რამდენადაც რელიგია საზოგადოების მხარდამჭერია, იგი ასახავს მის სტრუქტურებსა და ნორმებს, რომლებიც უცხოა და ინდივიდზე მაიძულებელი ეფექტის მქონე. “ჩვენ ვსაუბრობთ ენაზე, რომელიც ჩვენს მიერ არ არის შექმნილი და ვიყენებთ ინსტრუმენტებს, რომლებიც ჩვენ არ გამოგვიგონებია. ცივილიზაციის ამ სიკეთეებს ჩვენ ვიღებთ საზოგადოებისგან”, რამდენადაც ყოველი მომდევნო თაობა ამ სიკეთეებს იღებს მზა სახით და მას არ ქმნის ხელახლა, მას ამიტომ უნებურად ჰგონია, რომ არსებობს რაღაც უზენაესი ძალა და სწორედ მას მიეწერება დვთაებრიობა. “შესაძლოა ადამიანი უნებურად ფიქრობს, რომ მისი ნებისგან დამოუკიდებლად არსებობენ აქტიური ძალები, რომლებიც მას ანიჭებენ დამახასიათებელ ბუნებრივ თავისებურებებს, მფარველობენ, იცავენ და აძლევენ ბედნიერი ცხოვრების გარანტიას, უზრუნველყოფენ მის ბედნიერებას და რა თქმა უნდა, ადამიანი ცდილობს განადიდოს ეს ძალები, რამდენადაც მისთვის ძალზე მნიშვნელოვანია ყველა სიკეთე, რაც ამ ძალების მიერ ბოძებულია მიაჩნია”.

დიურკემის რელიგიის სოციოლოგია შეიძლება განვიხილოთ როგორც ჩაკეტილი წრე, რომლის მაკავშირებელ რგოლს წარმოადგენს სოციალური ორგანიზაცია. პირველ რიგში, საზოგადოება ახდენს ადამიანური გამოცდილების ორგანიზებას. ხოლო ამის შემდეგ ადამიანები ცდილობენ ახსნან გარე ძალების გავლენა, რაც ხელს უწყობს კიდევ

რელიგიის ფორმირებას, რომელიც ასახავს საზოგადოების შესაბამის სტრუქტურას. და ბოლოს, რელიგიური რწმენების გამოსატყვის მიზნით ყალიბდება რიტუალები. ეს რიტუალები ახდენენ ჯგუფის ერთიანობისა და საერთო რელიგიური რწმენების განმტკიცებას, მისი წევრების მოქმედების რეგულირებასა და საზოგადოების სტრუქტურის გამყარებას.

ემილ დიურკემი ხაზგასმით აღნიშნავს იმ გარემოებას, რომ რელიგია არასოდეს წარმოადგენს მხოლოდ რწმენების ერთობლიობას. ნებისმიერი რელიგიისთვის დამახასიათებელია მუდმივად განმეორებადი რიტუალები, რომელშიც მონაწილეობას იღებს მორწმუნეთა ჯგუფი. კოლექტიური რიტუალების მეშვეობით მხარდაჭერას იღებს ჯგუფური სოლიდარობის გრძნობა და მტკიცდება. რელიგიური რიტუალები ადამიანებს ათავისუფლებს ამქვეყნიური ზრუნვისა და ყოველდღიურობის ტვირთისგან და გადაჰყავს იგი იმ სფეროში, რომელშიც გრძნობს ღვთაებრივთან ერთიანობით გამოწვეულ ამადლებულ სულიერ მდგომარეობას – ექსტაზს. ეს ღვთაებრივი ძალები (ტოტემები), სინამდვილეში ასახავენ კოლექტივის, ერთობის, საზოგადოების გავლენას ინდივიდზე.

რიტუალებს ე. დიურკემი საზოგადოების სტრუქტურის მთავარ მაინსტიტუციონიზებელ მნიშვნელობას ანიჭებს. რიტუალები დიურკემის აზრით, არსებითი ინსტრუმენტებია სოციალური ჯგუფების წევრების სოლიდარობის გამყარებაში. ეს არის იმის მიზეზი, რომ რიტუალები გვხვდება არა მხოლოდ რეგულარული ღვთისმსახურების სტანდარტულ სიტუაციებში, არამედ ყველა უმნიშვნელოვანესი მოვლენის დროს, რომელიც სოციუმში დაკავშირებულია ინდივიდისა და მისი ახლობლების ცხოვრებაში სოციალური პოზიციების ცვლილებასთან, როგორც არის დაბადება, ქორწინება ან გარდაცვალება. ამ სახის რიტუალები პრაქტიკულად ყველა საზოგადოებაში გვხვდება. დიურკემი აკეთებს დასკვნას, რომ რიტუალები ყველა მნიშვნელოვანი ცვლილების დროს, როდესაც ადამიანები დგანან ახალ სიტუაციასთან ადაპტაციის აუცილებლობის

წინაშე, ამყარებენ ჯგუფურ სოლიდარობას. მაგალითად, დასაფლავების რიტუალი თვალსაჩინოდ გვიჩვენებს, რომ ცალკეული ინდივიდის ცხოვრება ერთობასთან შედარებით გარდამავალ ღირებულებას წარმოადგენს, რიტუალის შესრულების აუცილებლობა მათ უადვილდებს თავიანთი ახლობლების დაკარგვასთან შეგუებას. მათთვის, ვისაც პირადად ეხება გლოვა, ეს არ არის თვითნებური მოქმედება, არამედ ვალდებულება, რომელსაც ჯგუფი ერთობის წევრს აკისრებს.

საზოგადოებრივი განვითარების პროგრესის შესაბამისად რელიგიის გავლენა საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა სფეროზე სუსტდება. მეცნიერული აზროვნება სულ უფრო ანაცვლებს რელიგიურ ახსნას. რელიგიური რიტუალები და ცერემონიები სულ უფრო ნაკლებ ადგილს იკავებენ ადამიანის ცხოვრებაში. დიურკემი ეთანხმება მარქსს იმაში, რომ ტრადიციული ფორმით რელიგია, რომელშიც ფიგურირებენ ღმერთები და ღვთაებრივი ძალები, სულ უფრო სუსტდება. დიურკემი წერს, რომ თანამედროვე საზოგადოებაში “ძველი ღმერთები კვდებიან”. თუმცა იგი ამავე დროს ამტკიცებს, რომ მართალია რელიგია აღარა არის ის ცენტრალური დომინანტური სიმბოლო, როგორც ის გვხვდება ტრადიციულ და პრიმიტიულ რელიგიებში, რომელიც განსაზღვრავდა ინდივიდუალურ და კოლექტიურ ცნობიერებას საზოგადოებაში, მაგრამ იგი შეცვლილი ფორმით ინარჩუნებს თავის მნიშვნელობას ინდივიდის ყოფიერებაში.

რელიგიის შესახებ დიურკემის იდეამ განვითარება ჰპოვა მაქს ვებერის კონცეპტუალურ პარადიგმაში, აქ რელიგია განიხილება როგორც ინდივიდის სუბიექტურად მნიშვნელოვანი საზრისი მ. ვებერს ძირითადად აინტერესებს საზოგადოების დინამიკური ასპექტი ანუ სოციალური პროცესის მამოძრავებელი ფაქტორების ანალიზი. ვებერთან დეტალურად წარმოდგენილია რელიგიის კავშირი სოციუმის დიკამიკასთან. ვებერი რელიგიურ ფაქტორს უკავშირებს სოციალურ ცვლილებებს, რითაც დიურკემი ნაკლებად ინტერესდებოდა. რელიგიური რწმენები და ღირებულებები ინდივიდის სოციალური მოქმედების მოტივია. ვებერი მიუთითებს მიუხედავად იმისა, რომ ტრადიციულ ჩინეთსა და ინდოეთში შეინიშნებოდა მნიშვნელოვანი გამოცოცხლება ვაჭრობაში, წარმოებასა და ქალაქმშენებლობაში, მათ არ გამოუწვევიათ რაიმე საგრძნობი რადიკალური

სოციალური ცვლილება, რაც ნიშანდობლივი და დამახასიათებელი იყო მზარდი დასავლური ტიპის სამრეწველო კაპიტალიზმისთვის. რელიგია გამოდის ძირითად წინააღმდეგობად ამ ტიპის ცვლილებების გზაზე. მაგალითად, ინდუიზმში, რომელსაც ვებერი უწოდებს “მიღმურ რელიგიას”, ძირითადი ღირებულებები მიმართულია მატერიალური სამყაროს ძალებისგან გათავისუფლებაზე, რაც განაპირობებს გადასვლას სულიერი განვითარების ახალ, თვისებრივად მაღალ საფეხურზე. რელიგიური გრძნობები და მოტივები, რომელსაც ბადებს ინდუიზმი არ არის მიმართული მატერიალური სამყაროს ძალაუფლების მიპოვებისკენ, რაც თავის მხრივ, გამოიყენება მისი გარდაქმნისთვის. პირიქით, ინდუიზმი მატერიალურ რეალობას განიხილავს როგორც საფარველს, მოჩვენებით რეალობას, რომლის ქვეშაც იმალება კაცობრიობის ჭეშმარიტი ინტერესები. კონფუცენელთა ძალისხმევაც მიმართულია იქითკენ, რომ შეაჩეროს ეკონომიკური განვითარება დასავლური აზრით, რამდენადაც აქ ხაზგასმულია სამყაროსთან ჰარმონიის მიღწევის მნიშვნელობა და არა მასში აქტიური ჩარევა. მიუხედავად იმისა, რომ დიდი ხნის მანძილზე წარმოადგენდა ყველაზე მძლავრ და კულტურული თვალსაზრისით განვითარებულ მსოფლიო ცივილიზაციას, მასში დამკვიდრებული რელიგიური ღირებულებები გამოდიოდნენ მუხრუჭებად ეკონომიკური განვითარების გზაზე.