



საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია
ACADEMY OF PHILOSOPHICAL SCIENCES OF GEORGIA

ფილოსოფიური ძიებანი

კრებული ოცდამეორე

ექლჩება პროფესორ
სერგი ავალიანს

PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS
THE TWENTY-TWO COLLECTED ARTICLES

DEDICATED TO PROFESSOR
SERGI AVALIANI



გამომცემლობა „ანაკნატალი“

თბილისი 2018 Tbilisi

ISSN 1512-2468

UDC (უაკ) 1 (479.22)

(061.2) ფ. 562

„ფილოსოფიური ძიებანის“ ოცდამეორე კრებული ტრადიციულად ძველი და ახალი თაობის ფილოსოფოსთა ნაშრომებს მოიცავს და საქართველოში მიმდინარე ფილოსოფიური კვლევა-ძიების ნათელ სურათს იძლევა.

მთავარი რედაქტორი: **ირაკლი კალანდია**

რეცენზენტები: **ანზორ ბრეგაძე**
ირაკლი იმედაძე
საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსები

სარედაქციო კოლეგია

ასათიანი გურამი
ბრეგაძე ანზორი
ბერძენიშვილი ამირანი
ბურჯალიანი არსენ
გახოკიძე რამაზი
დოლიძე მამუკა
იმედაძე ირაკლი
კალანდია ირაკლი {**მთ. რედაქტორი**}
კვარაცხელია ნაპო
ფანჯიკიძე თეიმურაზ
ქეცბაია კახა
{**მთ. რედაქტორის მოადგილე**}
ხასაია ზურაბ

ლიტ. რედაქტორი: ჯემალ შონია

EDITORIAL BOARD

Asatiani Guram
Berdzenishvili Amiran
Bregadze Anzori
Burjaliani Arsen
Gakhokidze Ramaz
Dolidze Mamuka
Kalandia Irakli {**Ch. Editor**}
Ketsbaia Kakha
{**Dep. Ch. Editor**}
Khasaia Zurab
Kvaratskhelia Napo
Panjikidze Teimuraz

Lit. Editor – Djemal Shonia

გამომცემლობა „**UNIVERSALI**“, 2017

თბილისი, 0179, ი. ჯავახიშვილის გამზ. 19, ☎: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30
E-mail: gamomcemlobauniversal@gmail.com; universal505@ymail.com

რედაქტორის წინასიტყვაობა

2017 წელი ტრაგიკული აღმოჩნდა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიისათვის. გარდაიცვალა ამ აკადემიის სულისჩამდგმელი და მოამაგე **სერგი ავალიანი**, რომლის ხსოვნასაც ეძღვნება „ფილოსოფიური ძიებანი“ **XXII** ტომი. აკადემიას გამოაკლდნენ გამორჩეული მეცნიერები: ფარნაოზ ლომაშვილი და გურამ ნაჭყებია. ყოველივე ეს დიდი დანაკლისია ჩვენთვის.

ქართული სახელმწიფოებრიობის ძნელბედობის ჟამს (როცა ქვეყანაში მძიმე პოლიტიკური, სოციალური და ეკონომიკური ვითარება სუფევდა და ფილოსოფიისათვის არავის ეცალა) დაფუძნებული საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია კვლავაც განაგრძობს ბრძოლას ფილოსოფიის დასაცავად და გადასარჩენად.

ახალი საუკუნე ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ნგრევით დაიწყო. გაუქმდა ფილოსოფიის კათედრები უმაღლეს სასწავლებლებში, დახურეს ფილოსოფიის ფაკულტეტი ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, სახელმწიფო გამოცდებისა და საკანდიდატო (ამჟამად სადოქტორო) გეგმებიდან ამოიღეს ფილოსოფია; ახალი დროის ვანდალებმა დაარბიეს და გააუქმეს დიდი ტრადიციების მქონე ფილოსოფიის ინსტიტუტი, რომელსაც შარშან 70 წელი შეუსრულდა. სადღაც სარდაფებში ღპება ამ ინსტიტუტის უნიკალური ბიბლიოთეკა. სახელმწიფო ორგანოები და ხელისუფლების მაღალჩინოსნები ქართული ფილოსოფიის ნგრევას გულგრილად უყურებენ; მეცნიერებისა და განათლების სამინისტროს ახლანდელ თავკაცებს, პარლამენტის სათანადო კომიტეტს და სხვებს ფილოსოფიის ბედი საერთოდ არ აინტერესებთ; ასეთ შემაშფოთებელ ვითარებას წინა საუკუნეებშიც კი არ ჰქონია ადგილი, სახელდობრ მაშინ, როცა ქვეყანაში წითელი ტერორი დათარეშობდა.

ამ მძიმე ვითარების მიუხედავად, ფილოსოფიის გადასარჩენად ენთუზიაზმის საფუძველზე იღვწის ჩვენი აკადემია და „ფილოსოფიური ძიებანი“, საქართველოში არ აღმო-

ჩნდა ქველმოქმედი და ბიზნესის სფეროს წარმომადგენელი, რომელიც ხელს გაუმართავდა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიას. არანაკლებ სამწუხაროა ის გარემოებაც, რომ ახალგაზრდა ფილოსოფოსთა უმრავლესობაში იჩინა თეორიული პრობლემების კვლევაზე თავის არიდებამ და ისეთი საკითხებით დაინტერესებამ, რომელთაც ძნელია ფილოსოფია დაარქვა. „ფილოსოფიური ძიებანის“ მკითხველი ამას იოლად შეამჩნევს, მაგრამ იმედი უნდა ვიქონიოთ, რომ ფილოსოფიური ცოდნით დაინტერესებული მომავალი თაობა ფილოსოფიის ფუნდამენტურ პრობლემებს მიუბრუნდება, იმ პრობლემებს, რომელთაც არისტოტელე „პირველ ფილოსოფიას“ უწოდებდა. ვფიქრობთ, რომ ამ საქმეში დიდი წვლილის შეტანა შეუძლია ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიასა და მის საგამომცემლო ორგანოს „ფილოსოფიური ძიებანი“, რომელიც დღემდე, სამწუხაროდ, ერთადერთია მთელ ჩვენს ქვეყანაში, რომელშიც ქართველ ფილოსოფოსთა გამოკვლევების შედეგები პერიოდულად იბეჭდება.

ადრე „ფილოსოფიური ძიებანის“ რედაქციამ ბევრ ახალგაზრდა მკვლევარს მეცნიერებისაკენ გზა გაუხსნა. ამ შემთხვევაში რედაქცია ზოგჯერ დათმობაზეც კი მიდიოდა, გარკვეულ ლიბერალიზმს ინარჩუნებდა. ასეთმა პოზიციამ ბევრ შემთხვევაში დადებითი შედეგები მოგვცა. სწორედ ამიტომ „ფილოსოფიური ძიებანის“ რედაქციას ამ ტრადიციებზე უარი არც ახლა უთქვამს, რასაც მოწმობს „სტუდენტური ძიებანის“ განყოფილება.

საქართველოში ფილოსოფიის სფეროში შექმნილი ვითარება „ფილოსოფიური ძიებანის“ რედაქციას ავალებს, რომ კიდევ უფრო მეტად იზრუნოს, ერთი მხრივ, სხვადასხვა უმაღლეს სასწავლებელში გაფანტული, ხოლო, მეორე მხრივ, ამჟამად „ქუჩაში გაყრილი“ ფილოსოფოსების ინტეგრაციისათვის.

ირაკლი კალანდია
2018 წლის 15 იანვარი

ნაწილი პირველი

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა
აკადემიის ცნობარი

2017

**საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა
აკადემიის აკადემიკოსები**

1. ასათიანი გურამ
2. ბალანჩივაძე რევაზ
3. ბერძენიშვილი ამირან
4. ბრეგაძე ანზორ
5. ბურჯალიანი არსენ
6. გახოკიძე რამაზ
7. გოლეთიანი რობერტ
8. გორდეზიანი რევაზ
9. დვალიშვილი ემანუელ
10. დოლიძე მამუკა
11. იმედაძე ირაკლი
12. კალანდია ირაკლი
13. კვარაცხელია ნაპო
14. მთიბელაშვილი თეიმურაზ
15. სარჯველაძე ნოდარ
16. ფანჯიკიძე თეიმურაზ
17. ფაჩულია თეიმურაზ
18. ფორჩხიძე ბადრი
19. ქეცბაია კახა
20. ჩანტლაძე რაულ
21. ხასაია ზურაბ

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმი

1. პრეზიდენტი – **ირაკლი კალანდია**
2. ვიცე-პრეზიდენტი – **არსენ ბურჯალიანი**
3. აკადემიკოსი-მდივანი – **კახა ქეცბაია**
4. ონტოლოგიის, გნოსეოლოგიისა და ლოგიკის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **ნაპო კვარაცხელია**
5. მეცნიერების ფილოსოფიის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **რამაზ გახოკიძე**
6. პოლიტიკური ფილოსოფიის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **გურამ ასათიანი**
7. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **ანზორ ბრეგაძე**
8. ეთიკისა და ესთეტიკის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **მამუკა დოლიძე**
9. რელიგიის ფილოსოფიისა და რელიგიათმცოდნეობის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **თეიმურაზ ფანჯიკიძე**
10. სოციოლოგიისა და სოციალური ფსიქოლოგიის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **ამირან ბერძენიშვილი**
11. უცხოეთისა და ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **ზურაბ ხასაია**
12. კულტურის ფილოსოფიის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **თეიმურაზ მთიბელაშვილი**

FIRST PART

**REFERENCE BOOK OF THE ACADEMY OF PHILOSOPHICAL
SCIENCES OF GEORGIA**

2017

**ACADEMICIANS OF THE ACADEMY OF PHILOSOPHICAL
SCIENCES OF GEORGIA**

1. ASATIANI GURAM
2. BALANCHIVADZE REVAZ
3. BERDZENISHVILI AMIRAN
4. BREGADZE ANZOR
5. BURJALIANI ARSEN
6. CHANTLADZE RAUL
7. GAKHOKIDZE RAMAZ
8. GOLETIANI ROBERT
9. GORDEZIANI REVAZ
10. DVALISHVILI EMANUEL
11. DOLIDZE MAMUKA
12. FORCHKHIDZE BADRI
13. IMEDADZE IRAKLI
14. KALANDIA IRAKLI
15. KVARATSKHELIA NAPO
16. KETSBAIA KAKHA
17. KHASAIA ZURAB
18. MTIBELASHVILI TEIMURAZ
19. SARJVELADZE NODAR
20. PANJIKIDZE TEIMURAZ
21. PACHULIA TEIMURAZ

**PRESIDIUM OF THE ACADEMY
OF PHILOSOPHICAL SCIENCES OF GEORGIA**

- 1. PRESIDENT – KALANDIA IRAKLI**
- 2. VICE- PRESIDENT – BURJALIANI ARSEN**
- 3. ACADEMICIAN SECRETARY – KETSBAIA KAKHA**
- 4. ACADEMICIAN SECRETARY OF THE DEPARTMENT OF ONTOLOGY, GNOSEOLOGY AND LOGIC – KVARATSKHELIA NAPO**
- 5. ACADEMICIAN SECRETARY OF THE DEPARTMENT OF PHILOSOPHY OF SCIENCE – GAKHOKIDZE RAMAZ**
- 6. ACADEMICIAN SECRETARY OF THE DEPARTMENT OF SOCIAL AND POLITICAL PHILOSOPHY – ASATIANI GURAM**
- 7. ACADEMICIAN SECRETARY OF DEPARTMENT OF PHILOSOPHYCAL ANTHROPOLOGY – BREGADZE ANZOR**
- 8. ACADEMICIAN SECRETARY OF THE DEPARTMENT ETHICS AND OF AESTHETIC – DOLIDZE MAMUKA**
- 9. ACADEMIC SECRETARY OF THE DEPARTMENT OF PHILOSOPHY OF RELIGION AND THE STUDY OF RELIGION – PANJIKIDZE TEIMURAZ**
- 10. ACADEMIC SECRETARY OF THE DEPARTMENT OF SOCIOLOGY AND SOCIAL PSYCHOLOGY – BERDZENISHVILI AMIRAN**
- 11. ACADEMICIAN SECRETARY OF THE DEPARTMENT OF FOREIGN AND GEORGIAN PHILOSOPHY – KHASAIA ZURAB**
- 12. ACADEMICIAN SECRETARY OF THE DEPARTMENT OF PHILOSOPHY OF CULTURE – TEIMURAZ MTIBELASHVILI**

ნაწილი მეორე

ფილოსოფიური ძიებანი

SECOND PART

PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS

ონტოლოგია
ONTOLOGY

ბადრი ფორჩხიძე – საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, ფილოსოფიის დოქტორი, ქუთაისის ა. წერეთლის სახ. უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი; ავტორი მრავალი ნაშრომისა ფილოსოფიის აქტუალურ პრობლემებზე, მათ შორის წიგნებისა: „პიროვნებათა ამოცნობის ისტორიულ-ფილოსოფიური ჰოროსკოპი“ (2007), „სამართლის ფილოსოფიის აქტუალური პრობლემები“ (თანაავტორი ო. მინდაძე, 2009), „არაისტორიული, ისტორიამდელი და ისტორიის შემდგომი ყოფიერების ფილოსოფია“ (2014). მისი ნაშრომები ხშირად იბეჭდება ჩვენს გამოცემაში.

ნგრევის დიალექტიკის გაგება ამაოების მეტაფიზიკაში

წინამდებარე შრომებში: „პათოლოგიურ-დესტრუქციული ძალაუფლების სოციალურ-ანთროპოლოგიური თავისებურებანი“ და „ამაოების სოციალურ-ფილოსოფიური მოტივაცია“, განვიხილავდით ნგრევისა და ამაოების ფილოსოფიურ გაგებასთან დაკავშირებულ სოციალურ-ანთროპოლოგიურ, ფსიქო-სოციალურ, ისტორიულ-გნოსეოლოგიურ და კულტუროლოგიურ ასპექტებს, რაც გულისხმობს ადამიანის სოციალური არსებისთვის ნიშანდობლივ ატრიბუტებს, რომლებიც დასაბამს იღებენ პიროვნების შინაგანი ინდივიდუალური განსაზღვრულობიდან და მკვიდრდებიან საზოგადოებრივი ურთიერთობების მრავალნახნაგოვან ქსელში, კულტურულ-ისტორიულ ფორმათა ეპოქალური ცვალებადობის შესაბამისად.

ადამიანის წმინდა ბიოლოგიურ ინსტინქტებში ჩანერგილი ნგრევის პათოლოგიური მოთხოვნილება უშუალო კავშირშია ძალაუფლების ფენომენოლოგიური მოცემულობის სხვადასხვა სახის მისწრაფებათა გამოვლინებასთან, მათ შორის, უპირველეს ყოვლისა, პოლიტიკურ მიზანდასახულობასთან.

თუ წმინდა ბიოლოგიურ-ინდივიდუალური ნიშნით წარმოდგენილი ძალაუფლება კვალიფიცირდება, როგორც შიდასახეობრივი არსებობისათვის ბრძოლის გენეტიკურად განპირობებული მოთხოვნების გარკვეული მახასიათებელი, სამაგიეროდ, საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთობლიობის პერსონალურ წარმომადგენელთათვის, ძალაუფლება, სოციალური თვითდამკვიდრებისა და თვითრეალიზაციისთვის, სხვა ადამიანებზე პოლიტიკური ზემოქმედებისა და გავლენებზე ხელმისაწვდომი ინსტრუმენტების ერთობლიობას განასახიერებს. პოლიტიკურობის ნიშანი რომ ადამიანის არსების უმთავრესი მსაზღვრელია, ეს ჯერ კიდევ არისტოტელედან არის ცხადი და გარკვეული, თუმცა ამის მიუხედავად, დღემდე მაინც სადავო საკითხია, არის თუ არა, პოლიტიკური ურთიერთობის რომელიმე ცალკე აღებული, ან კომპლექსური ფორმა და სტრუქტურა, ნებისმიერი ადამიანისთვის სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანი და გადამწყვეტი ფაქტორი? – ამის საილუსტრაციოდ შეგვიძლია დავიმოწმოთ გერმანელი სოციოლოგი, რალფ დარენდორფი, რომელსაც მიაჩნია, რომ პოლიტიკაში მხოლოდ უმცვირესობა ხედავს საყვარელ საქმეს, მიუხედავად იმისა, იციან თუ არა მათ, რას აკეთებენ. ამავე დროს, „უშუალო მონაწილეებისათვის, პოლიტიკა არათუ მოსაწყენი, არამედ ერთადერთი და ყველაფერია“ [4,13].

ამჟამად პოლიტიკაში ჩაბმულია არა მხოლოდ მმართველი ელიტა, არამედ ფართო მასები. პოლიტიკა მოითხოვს რისკს, აზარტს, გამბედაობას, ეკლიან ბილიკებზე სიარულს და მაინც, ადამიანი ამ გზაზე მიდის, მაშასადამე ეს გზა მათთვის განსაკუთრებით საინტერესოა; ამიტომაც არაა გასაკვირი, რომ პოლიტიკამ თავისებურად დაიპყრო მეცნიერებაც, ხელოვნებაც და არა მარტო კულტურის ყველა სფერო, არამედ თვით რელიგიაც, რომელსაც მის მიმართ დამოუკიდებელი არსებობის ყველაზე მომეტებული პრეტენზია გააჩნია. მეტ-

ნაკლებობის არსი კი იმაში მდგომარეობს, რომ ჩვენს ქვეყანაში ეს პრეტენზია რაც უფრო ხმამაღალი და გამოკვეთილია, დამოუკიდებლობის ხარისხი მით უფრო ნაკლებია, ხოლო სხვაგან, რაც უფრო ნაკლები პრეტენზიით გამოირჩევიან, თავისუფლების ხარისხით მით უფრო პოზიტიურ როლს თამაშობენ ოფიციალური სტრუქტურების მიმართ [2,184].

რაც შეეხება, საერთოდ, ნგრევისა და განადგურების მისწრაფებათა გამოვლინების არაერთგვაროვან, ფენომენოლოგიური თვალსაზრისით, მნიშვნელოვან ფორმებსა და სახეობებს, მათი კვლევა-ძიების გნოსეოლოგიურ-ფსიქოლოგიურ ნანამძღვრად გვევლინება ზ. ფროიდის ფსიქონალიზის პრინციპები, სადაც სანყის დებულებად აღებულია, ადამიანის მოქმედებაში, ინსტინქტურ მიდრეკილებებზე უპირატესი მნიშვნელობის მიკუთვნება. ესენია: სექსუალური ინსტინქტი, როგორც სახეობათა შენარჩუნებისა და გამრავლების საშუალება, თავდაცვის, ანუ „სიცოცხლის ინსტინქტი“ (ეროსი), რომელიც უზრუნველყოფს ინდივიდის თვითშენახვასა და უშიშროებას და „სიკვდილის ინსტინქტი“ (თანატოსი), რომლითაც გამოხატულია ცოცხალი მატერიისთვის ნიშანდობლივი მისწრაფება, „არაორგანული სიმშვიდისა და წონასწორობის“ თავდაპირველი მდგომარეობისაკენ. ეს ყველაფერი, ფროიდის აზრით, ვლინდება ნგრევის, თვითმოსპობის, ანუ აგრესიის ფორმებში. სწორედ სიცოცხლის შენარჩუნება-კვლავნარმოებისა და აგრესია-მოსპობის ინსტინქტებს შორის შინაგანი ბრძოლა წარმოადგენს კულტურისა და ცივილიზაციის არსებობა-განვითარების წყაროს, რომელიც ერთთავად დახუნძლულია სასტიკი და გამანადგურებელი ომებით, რევოლუციებით, სახელმწიფო გადატრიალებებითა და თაობათა შორის შეურიგებლობის პერიოდული გამწვავებებით.

ჩვენი მხრივ, საყურადღებოა აღნიშნული ინსტინქტების სტიქიური მოზღვავებისა და მათი გეგმაზომიერი რეგულა-

ციის მექანიზმების გამოყენების არა მარტო პრაქტიკული გამოცდილება, არამედ არაორდინარული მიდგომაც, რასაც უშუალო კავშირი აქვს ბავშვთა ფსიქოლოგიურ თავისებურებებთან და აღზრდის სპეციფიკურ მეთოდებთან. გასაგებია, რომ ბავშვებში განსაკუთრებით თვალშისაცემია ხსენებულ ინსტინქტთა მოქმედება, თუმცა საკმარისი არ არის უბრალოდ მათი აღწერა, საჭიროა აგრეთვე მათი საფუძვლების სიღრმისეული კვლევა და მეცნიერული ახსნა, რაც ამ ეტაპზე, არცთუ ისე მწირი მასალის მომცველია, მაგრამ იმ დონეზე მაინც არაა შესწავლილი, რომ შეიძლებოდეს მათი ეფექტური დანერგვა აღმზრდელით სისტემებში, კომპლექსური მეთოდოლოგიის სახით. ამ მხრივ, მეტად საინტერესოა პასუხი კითხვაზე, თუ რატომაა ბავშვური გატაცებანი ყოველთვის დაკავშირებული რაღაც ხმაურთან და აურზაურთან, ხოლო ეს ყოველივე—ნგრევასთან, რღვევასთან, შეჯახებასა და აფეთქებასთან; აღნიშნული მისწრაფებანი ბავშვებთან ერთად იზრდებიან და ვითარდებიან, ქვეყანას წაღვეკვითა და ქვა-ქვაზე არდატოვებით ემუქრებიან, რამეთუ ამ დაუსრულებლად მზარდ ბავშვურ ახირებას მუდმივად ეწირებიან გონითი წესრიგიდან წარმოებული ცალკეულ-ინდივიდუალური ნებისყოფანი, რომელთა შორის, მხოლოდ ერთადერთ, განსაკუთრებულად გამოჩაკლის მათგანს, ეპოქალურ ისტორიულ პერსონაჟს, ყველასგან გამორჩეულ სახალხო წინამძღოლსა და პოლიტიკურ ლიდერს, ხელეწიფება თვითშენახვა, ბედისწერასთან თანხმობა და სულ-ხორციელი ჰარმონიის დამკვიდრება. ანალოგიურად უდგება პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთმიმართების მრავალგვაროვანი ფორმების ირგვლივ წარმოქმნილ პრობლემებს, თანამედროვე დასავლური ნეოფროიდისტული სოციოლოგიური მიმართულებაც, რომელიც ცნობილია, „ძალმომრეობის სოციოლოგიური თეორიის“ სახელწოდებით. სპეციფიკა აქ მხოლოდ იმით გამოიხატება, რომ საზოგადოებრივ მასშტაბებში გამოვლენილი ძალმომრეობა აიხსნება ცალკეულ

ინდივიდთა ფსიქიკური დაავადების საფუძველზე. თვით ფროიდიც „ინსტინქტური აგრესიულობის“ თეზისს იყენებდა, არა მარტო პიროვნების ინდივიდუალური ქცევის ასახსნელად, არამედ ცდილობდა მის გავრცელებას სოციალური ერთობების, კლასების, ერების, სახელმწიფოთა ურთიერთობების რანგშიც. ამ თვალსაზრისით, სიძულვილის, აგრესიისა და ნგრევის ბუნებრივი ფსიქიკური მოთხოვნილება უკლებლივ ვრცელდება ომებში, კონკურენციაში, კლასობრივ დაპირისპირებასა და რასობრივ შეუთავსებლობაში. „სიძულვილი და აგრესია გრძნობათა ამბივალენტურობის საყოველთაო გავრცელების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი დადასტურებაა“ [5,43]. ფსიქოპათოლოგიური მოვლენებით, სოციალური კოლიზიების ახსნის საკითხში, ნეოფროიდიზმის წარმომადგენლები უფრო შორსაც მიდიან: ისინი ნგრევა-განადგურების, ომებისა და აგრესიის მოვლენებს აკავშირებენ მასობრივ ნევროზულ-ფსიქოზურ მდგომარეობებთან. მაგალითად, ავსტრიელი სოციოლოგი, ა. მიჩერლიხი ინსტინქტს თვლის არა მხოლოდ ინდივიდის, არამედ მთელი ხალხების აგრესიული მოქმედების გენეტიკურ წანამძღვრად. ანალოგიურ შეხედულებებს ახმოვანებენ ამერიკელი სოციოლოგებიც: ჩ. ბრენერი, კ. ვილსონი და სხვები. ბრენერის აზრით, ნებისმიერი პოლიტიკური აგრესია ყოველგვარი „ფსიქოლოგიური კონფლიქტის“ გარდაუვალი შედეგია, რომელიც გამოიხატება ნევროზებისა და სტრესების მეშვეობით. მისი აზრით, პიროვნების ფსიქიკური სტრუქტურის შინაგანი წონასწორობის დარღვევა ავტომატურად იწვევს აგრესიულ რეაქციას გარემოს მიმართ [6,68]. ამგვარად, ძალმომრეობის აღნიშნული კონცეფცია თანამედროვე ადამიანის მდგომარეობას ორმაგი მნიშვნელობით აფასებს: ერთი მხრივ, იგი ექვემდებარება საკუთრივ ინსტინქტურ მოთხოვნილებებს, მეორე მხრივ, მოქცეულია აკრძალვებისა და შეზღუდვების როგორც მორალურ-სოციალურ, ასევე სახელმწიფოებრივ-საკანონმდებლო შეზღუდვებისა და სანქციების წნეხში. აქედან

გამომდინარე, თანამედროვე ადამიანი წარმოგვიდგება, როგორც ანტინომიური ძალების ურთიერთდაპირისპირების მსხვერპლი, როდესაც მას, ერთი მხრივ, არ შეუძლია გადალახოს საკუთარი იმპულსურ-ინსტინქტური მიდრეკილებები, ხოლო მეორე მხრივ, ჯიუტად მიისწრაფვის, აღნიშნულ მოთხოვნილებათა ნაწილობრივი ან სრული ხელყოფის გზით ისარგებლოს თანამედროვე საზოგადოების „მომხმარებლური ღირებულებებით“, რაც საბოლოოდ იწვევს თანამედროვე ადამიანის სულიერ გაორებას, შინაგანი გაუცხოების გაღრმავებას.

აგრესიის, ძალადობისა და ნგრევის მოთხოვნილება მთელი სიმწვავეით იგრძნობა ძალაუფლების ლტოლვის დაუცხრომელ წყურვილში. ძალაუფლების სტიქიის თავისებურება კი ისეთია, რომ მასში მთელი სიუხვით გროვდება სულსწრაფი ყინის მატარებელი იმპულსური მიდრეკილებები, რომლის ცნობიერი მოწესრიგებისა და კანონიზაციის გაუთავებელი მცდელობებით სავსეა სოციალურ-პოლიტიკური ურთიერთობების მთელი ქსელი. სოციუმი არათუ ანელებს და ახშობს ამ პროცესს, არამედ, პირიქით, აცხოველებს და დამატებით მოტივაციას უქმნის საგანგებოდ დადგენილი თამაშის წესების კორექტირებითა და გამრავალფეროვნებით. ამიტომაც იქმნება ისეთი შთაბეჭდილება, რომ იმ შემთხვევაში, თუ ადამიანი არ იქნებოდა სოციალური სუბიექტი და შემოფარგლულიყო მარტოოდენ სხვა ცხოველურ ორგანიზმთა ბიონდივიდუალური სასიცოცხლო პირობებით, მაშინ მასში ძალაუფლებისკენ სწრაფვის მოთხოვნილება მნიშვნელოვნად შესუსტდებოდა სრულ განეიტრალებამდე. სოციუმის პირობებში კი ძალაუფლებაში გამოხატული მისწრაფება თავიდან ბოლომდე ერწყმის სხვადასხვა ბუნებრივი მოთხოვნილების დაკმაყოფილებისა და სიამოვნების ჰედონისტურ განწყობილებებს, რაც, ერთიან კონტექსტში, შეფარული ხერხებით ამკვიდრებს და აკანონებს ცალკეულ გამორჩეულ პირთა აღვირახსნილი თვითნებობის პრივილეგიურ-

ბულ უფლებებს. დრამატული ისტორიული წიაღსვლების მიუხედავად, ძალაუფლების შინაგან მოთხოვნილებას გააჩნია ზოგიერთი კონსტრუქციული თვისებაც, რომელიც, ჩვენდა სამწუხაროდ, კაცობრიობის ისტორიული მიზანდასახულობისთვის, ძირითადად, გამოუსადეგარი აღმოჩნდა, თუმცა არავინ უწყის, როგორი შეიძლებოდა ყოფილიყო ან როგორი შეიძლება გახდეს მომავალში იმ ღირებულებათა მნიშვნელობანი, როდესაც ადამიანი იმყოფებოდა ისტორიამდელი ყოფიერების ვითარებაში და როდესაც შესაძლოა, მომავალში აღმოჩნდეს ისტორიისშემდგომი ყოფიერების დამახასიათებელი ატრიბუტებით.

აღნიშნული კონსტრუქციული თავისებურებანი, ჩვენი შეტყობით, უნდა გამოიხატებოდეს პატრონობისა და ბატონობის ბუნებრივ მისწრაფებათა თანხვედრილობით. თუ ბატონობა განისაზღვრება სუბიექტისთვის დაქვემდებარებული ობიექტის მიკუთვნებისა და განკარგვის აუცილებლობით, რასაც დასტურს აძლევს საზოგადოება შესაბამისი წესების გათვალისწინებით, პატრონობა, თავის მხრივ, ამასთანავე განისაზღვრება გარკვეული ობიექტის მიმართ ამა თუ იმ სუბიექტის პერსონალური მორალური ვალდებულებითა და პასუხისმგებლობით, რაც განუყოფლად უკავშირდება მზრუნველობის კეთილშობილურ მოთხოვნილებას, რომლის გარანტირებული საფუძველიც გახლავთ სიყვარულის განცდა. თუმცა ეს ყველაფერი მაინც ლამაზი ფიქრებისა და იდეალების მომცველი ხელოვნების ამა თუ იმ ჟანრს უფრო განეკუთვნება, ვიდრე იმ რეალური, მწარე სინამდვილის ისტორიის ყოველდღიურობას, სადაც მუდმივი დაუკმაყოფილებლობისა და კონფლიქტურობის გრძნობა, მთელი თავისი დრამატიზმით, ქმნის პიროვნების შინაგან დაძაბულობას, რომელიც იწვევს ინდივიდის მტრობას სოციალური გარემოცვისადმი, რაც აგრესიული, დესტრუქციული ქცევის ინდივიდუალურ თუ ჯგუფურ სპონტანურ აქტებში ვლინდება [1,255].

შეიძლება თამამად ითქვას, რომ მთელი კაცობრიობის ისტორია, თავისი ნამდვილობისა და სიცხადის უპირატესი ხვედრითი წილით, ინახება არა იმდენად მიწის ზედაპირულ სანახებში, რამდენადაც ღრმა მიწისქვეშეთში, რამეთუ ყოველი ეპოქის თანამედროვე სულისკვეთება და გაგება იმდენად შეუწყნარებელი და აგრესიულია წინამორბედთან, რომ, უმეტეს შემთხვევაში, პირისაგან მიწისა აღგვის და აცამტვერებს მას ისე, რომ მიწისქვეშეთი საძირკველს ხელუხლებლად ინახავს სრულიად ახლებური ზედნაშენისთვის, მაგრამ მთავარი ღირებულება არა იმ დაშენებულ, შიგთავსისგან გამომიგნულ დეკორაციაში დევს, არამედ დაფლულ საძირკველში, რომელსაც ნებსით თუ უნებლიეთ, ხელახლა უხამებენ და კვლავინდებურად არგებენ იმგვარ სიახლეებს, რაც გარეგნულად სიძველისადმი შეურიგებლობით და ნგრევის პათოლოგიით კონსტრუირდება და მობილიზდება, თუმცა შინაგანად იმავე ნორმებით და პრინციპებით განისაზღვრება ყოველივე, რაც წინანდელი, რამდენადმე გაუარესებული და დაუშნობელი სახეცვლილებით, წინსვლას და უკეთესობას კი აქ ვერ აღმოაჩენთ, ვინაიდან ყოველგვარ პროგრესს და ჟამთა სიავის სრბოლით სახელდებულ განვითარებას, უმრავლეს შემთხვევაში, ლოგიკურად არ მოსდევს ბედნიერება და კეთილდღეობა. ამ მხრივ, ე. წ. პროგრესული ახალი არაფრით არ გახლავთ ძველზე უფრო უკეთესი და სრულყოფილი, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ ყოველგვარი ნგრევის ხმაური და აჟიოტაჟი იმ ჭექა-ქუხილს მოგვაგონებს, რომელსაც ბევრად უფრო წყნარი და მცირე წვიმა მოჰყვება ხოლმე, ანუ, მოარული ხმები რომ იტყვიან, ისე არ წვიმს, როგორც ქუხს“. ამ უპერსპექტივო და უნუგემო აპოკალიფსური ისტორიოგრაფიიდან შეგვიძლია შემდეგნაირად ჩამოვაყალიბოთ ნგრევის ამაოების ზოგადფილოსოფიური აზრი: ძველი საძირკველი მით უფრო მყარი და ხელუხლებელია, რაც უფრო არამდგრადი და მალხელყოფადია ახალი; მაშა-

სადამე, ვინც ვერ ახერხებს საკუთარი თავის აგებას სხვა ნაგებობათა ნგრევის გარეშე, მას არ გააჩნია შემოქმედებითი თვითრეალიზაციის არავითარი ნიჭისა და უნარის ნატამალი, რაც იმის უტყუარი ნიშანია, რომ ეპოქალური თვითდამკვიდრების შინაგანი ინსტინქტი ფასდება არა მის მიერ აშენებული სახლის, ნაწარმოების, ტაძრის ან რაიმე აზრობრივი მრწამსისა და იდეის თვითღირებულებით, არამედ სულის სიღრმეში დაგუბებული დამანგრეველ-გამანადგურებელი ჟინის, ახირების მოცულობით, შინაარსით და რაოდენობით, რომელიც არ ცნობს არავითარ პოზიტიურ, კულტურულ ღირებულებას. ჩვენდა საუბედუროდ, მნგრეველები და წამხდენ-გამფუჭებლები ბარე ათიათასგზის სჭარბობენ აღმშენებელ შემოქმედთ. ისინი მუდამ განსაკუთრებული სიძულვილითა და მტრობით იმსჭვალებიან სწორედ იმ უმცირესი მშენებელი მუშაკების მიმართ, რომელთა კისერზეც დევს უზარმაზარი ზნეობრივი და გონითი პასუხისმგებლობის ტვირთი მთელი ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე. ნგრევასა და შენებას შორის დამოკიდებულება პირდაპირპროპორციულია ომისა და მშვიდობის ურთიერთდამოკიდებულებისა, ამიტომაც ასეთნაირ მიმართებაში ყოველთვის იმაზე ბევრად მეტი რამ ნადგურდება, ვიდრე კეთდება, საბოლოო ანგარიშით, არც ერთი განადგურებული და იავარქმნილი ალდგენას არ ექვემდებარება, დანგრეულისგან განსხვავებით, რომელიც მხოლოდ იმ პირობით შეიძლება აღდგეს და აღორძინდეს, თუ ნგრევის შედეგად ნაშალი მასალის ელემენტები კვლავინდებურად ერთმანეთს შეერწყმება და თავის პირვანდელ მდგომარეობას დაუბრუნდება, სხვა შემთხვევაში, რაიმეს გადაკეთება, მასალის ჩანაცვლება და წარმოების წესების რეფორმირება ნიშნავს კონკრეტული ძეგლის განადგურებას, რასაც ხშირად აღმშენებლობისა და აღდგენის ფასადურ შთაბეჭდილებას ვუქმნით, აი, დაახლოებით ისე, როგორც აღადგინეს მეთერთმეტე საუკუნის ქართული ტაძარი-ბაგრატი, რომელიც ამის გამო სასწრაფოდ

ამოიღეს იუნესკოს მიერ რატიფიცირებული ისტორიული ძეგლების ნუსხიდან, ამიტომაცაა, რომ არც ერთ ქუთათმყოფელ პოლიტიკურ მმართველს და კომპეტენტურ არქიტექტორს თავში აზრადაც არ მოუვა პართენონის, პირამიდის, სფინქსის, ვულკანურ ფერფლში ნამარხი ქალაქების, კოლიზეუმისა თუ რომელიმე სხვა საოცარ ქმნილებად საყოველთაოდ შერაცხული ძეგლის აღდგენა, რასაც, სამწუხაროდ, ზოგიერთ ქვეყანაში და მათ შორის ჩვენშიც, საერთოდ, არც ითვალისწინებენ. ნგრევა-აღმშენებლობასთან დაკავშირებული დიალექტიკის არსი მოკლედ და მარტივად ასეთნაირად შეიძლება გადმოვცეთ: ნგრევა მანამდე არ ნიშნავს განადგურებას, სანამ არ არის საბოლოოდ დაკარგული დანგრეული ნაწილები და შესაძლებელია მათი პირვანდელი სახით დაკავშირება. აქედან გამომდინარე, ბედნიერ შემთხვევაში, ის არის უმნიშვნელოვანესი ისტორიული სიძველის დაკონსერვებისა და შენახვა-შენარჩუნების არაჩვეულებრივი ხერხი, რაც იმას ნიშნავს, რაიმე რომ თავის დროზეომების, მიწისძვრებისა და სხვა კატაკლიზმების შედეგად არ დანგრეულიყო, ის იმდენჯერ და იმდენნაირად გადაკეთდებოდა, ყველა წვრილმანი და მსხვილმანი კომპონენტის ძირეული ცვლილებებით, რომ საკუთარ პირვანდელ იერ-სახეს აბსოლუტურად დაკარგავდა, რაც ტოლფასია იმ მემკვიდრეობის კვალის ნაშლისა და უნაშთოდ განადგურებისა, რისი თვითღირებულებაც, ბევრ შემთხვევაში, თვით მისივე ეპოქაზე უფრო მაღალია. აქედან გამომდინარე, ფაქტობრივად საქმე გვაქვს ნგრევისა და იავარქმნის გზით განხორციელებული, თვითშენახვისა და თვითგადარჩენის ზოგად ისტორიულ პარადოქსთან, რომლის აზრიც მდგომარეობს ომების, სტიქიური კატაკლიზმებისა და რღვევის ბუნებრივი პროცესების კონსტრუქციულ როლად და აღმშენებლობითი ფუნქციების ფაქტორებად შერაცხვაში. ამ პარადოქსის დამადასტურებელი უტყუარი მონმობაა იმ ქვეყნების არსებობის ჯიუტი ფაქტი, რომელთა შორეული ისტორიულ-კულტურული ფეს-

ვებიც სწორედ იმ ნანგრევ-ნამუსრევსა და ნახანძრალ-ნაფერფლარშია ჩამარხულ-ჩანაცრებული, რაც დაგვიტოვა განუწყვეტელმა ომებმა, სტიქიურმა კატაკლიზმებმა, ათასგვარმა ჭირ-ვარამმა და ჟამთა სიავით გაუკაცრიელებულმა ადგილ-სანახებმა.

ამგვარად, ნგრევის გზით განხორციელებული თვითშენარჩუნების ხსენებული პარადოქსი პირდაპირ ასაბუთებს ნგრევის ამოების შინაგან კანონზომიერებას, რაც გულისხმობს იმ სრულიად საწინააღმდეგო და დიამეტრულად საპირისპირო შედეგის გარანტირებულ უზრუნველყოფას, რასაც მთელი სიცხადით, ერთმნიშვნელოვნად, პირდაპირ და მიზანდასახულად ემსახურება ომის, მოსპობისა და მასობრივი ხოცვა-ჟლეტის მოსურნეთა უბოროტესი განზრახვა თუ გულისთქმა; ამიტომაც სხვაგვარად არც ერთი ერისა და თაობის ისტორია არც დაინერებოდა და წარსულის დიდებული ნაშთიც უკვალოდ გაქრებოდა. ამიტომაც სწორედ აღნიშნულ კონტექსტში უნდა გავიგოთ დასავლეთის ერთ-ერთი პოპულარული სოციოლოგისა და ბუნებისმეტყველის კარლ რაიმუნდ პოპერის ზოგადი დასკვნა ისტორიის არსის შესახებ: „კაცობრიობის არსებობის ისტორია სხვა არაფერია, თუ არა მასობრივი დანაშაულის, ხოცვა-ჟლეტის, უსამართლობის, განუკითხაობისა და კულტურულ ფასეულობათა განადგურების ისტორია“ [3,55].

ამოების სისტემურ, მეტაფიზიკურ ჭრილში განჭვრეტილი ნგრევის დიალექტიკის თემატიკა ერთ-ერთი აქტუალური შეიძლება გახდეს არა მარტო ფილოსოფიასა და სოციალურ მეცნიერებებში, არამედ სხვადასხვა რელიგიური კულტურის მიერ შემოთავაზებულ მსოფლალქმაშიც, რამდენადაც ისინი აპოკალიფსთან წილნაყარი უწყვეტი მემკვიდრეობის მოძღვრებად წარმოგვიდგებიან, რომლებიც დედამინაზე გაფურჩქნილ-აყვავებული სიცოცხლის ერთიან იავარყოფას, გადაბუგვასა და გაღვარცოფებას გვპირდება, ვინ იცის, მერამდენედ და რისთვის?! – იქნებ იმისთვის, რომ

ნგრევის ისტორიას თავისი განუმეორებელი ცხოველყოფილი აზარტი და ჟინი არ მოეშალოს, რათა მას ჰქონდეს დასაწყისიცა და დასასრულიც, რათა უსასრულო განმეორებადობის ერთფეროვნებამ სიკვდილსა და გადაშენებას აზრი არ დაუკარგოს, რათა ასევე, რაც ყველაზე უფრო მთავარია, დარჩეს ამაოების მოურჩენელი ფიქრი და განცდა მის დამანგრეველ ხიბლთან ერთად.

ისტორიული პესიმიზმისგან განსხვავებით, ამაოების მეტაფიზიკაში არათუ უქმდება რომელიმე ტიპის ის ღირებულებისა და იდეალის პოზიტიური კატეგორია, არამედ, პირიქით, მტკიცდება და ნარჩუნდება მათი კანონზომიერი, აუცილებელი და საყოველთაო მნიშვნელობა, შეიძლება ითქვას, რომ იგი, ფორმალური კუთხით, ოპტიმიზმის იდეურ-მსოფლმხედველობრივ მრწამსს, საერთოდ, არც ეწინააღმდეგება, თუმცა ამ ყველაფრის მიუხედავად, მაინც ნეგატიურად აფასებს ადამიანისა და კაცობრიობის მიერ განვლილი ცხოვრების გზას, რადგანაც, უკეთეს შემთხვევაში, მთელი განვითარებულ-განსწავლული კაცობრიობაც და მით უფრო თითოეული ადამიანიც, როგორი ძალაუფლების, სიმდიდრის და ტალანტის პატრონიც უნდა იყოს, განასახიერებენ ბრმა იარაღს ბრმა ბედისწერის, ან, პირიქით, უმაღლესი განგების მიერ დადგენილი განჩინების გონივრულად და თანმიმდევრულად, უნაკლოდ კონსტრუირებული ჰარმონიული წესრიგის დასამკვიდრებლად, რომელთაც არავითარი საგულისხმო კორექტივის შეტანა არ შეუძლიათ უზენაესის მიერ ხელდასხმულ, გრანდიოზულ კოსმიურ არქიტექტონიკაში, რითაც სავსებით მოკლებულნი არიან ყოველგვარ უფლებას და შესაძლებლობას იმისა, რომ ოდნავ რაიმე ერთი მისხალი ან მიუმატონ ან მოაკლონ მას; უარეს შემთხვევაში კი ვერც კაცობრიობა და ვერც მისი შემადგენელი ვერც ერთი ადამიანი ვერ აცნობიერებს სამყაროს უზენაესი გრანდიოზული წესრიგის ღვთაებრივ ჭეშმარიტებას, ვინაიდან ისინი, როგორც მანკიერი და ნაკლოვანი ქმნილებანი, უძლურნი არიან

აირჩიონ სწორი გზა, რომელიც მათ შვებას და ნეტარებას მოუტანთ, ამიტომაც მათ არავითარი არჩევანი არა აქვთ, გარდა შეცდომებისა, დანაშაულისა და ტანჯვა-წვალებისა, რაც მათი უგუნურობისა და უსუსურობის ბრალია, რის გამოც მთელი მოდგმა სასტიკად ისჯება უღმობელი ბედისწერით და უზენაესი სასამართლოს განჩინებით, რითაც მთავრდება ყველაფერი, რათა იგივე პროცესი დაიწყოს ხელახლა და ასე გაუთავებლად დასრულდეს იგივენაირად, ტოტალური აპოკალიფსის აკომპანიმენტით.

მაშასადამე, ამაოების მეტაფიზიკური გაგების თანახმად, არსებობს ისტორიულად გამართლებული უმაღლესი პროგრესი და მიზანი, რომელიც განხორციელებისთანავე წყვეტს სასიცოცხლო მაჯისცემას და აზრს უკარგავს კვლავ გარძელების პერსპექტივას, გვაქვს იდეალებიც და ღირებულებებიც, თუმცა მათი დამკვიდრებისათვის ბრძოლაში იმოძენა მსხვერპლის გაღება გვიხდება, რომ იდეალები ტრაგიკული აღსასრულით გამოწვეულ დაზაფრულობად გარდაისახებიან, ხოლო სათაყვანო ღირებულებანი დაწყვეტილ ქიმერებად, რომელთა წინაშეც, ჩვენი ცხოვრების ყველაზე კულმინაციურ ეტაპზე, სიბერისა და ასაკისგან დამოუკიდებლად, საკუთარ თავს ვგრძნობთ მოტყუებულად, გამეტებულად, დამცირებულად და სასონარკვეთილად.

Badri Porchkhidze – Academician of the Academy of Philosophical Sciences of Georgia, Doctor of Philosophy, Assoc. Professor of Kutaisi ac. Tsereteli State University, author of many labor, about topical problems of philosophy, Including books: "Historical-philosophical horoscope of personality recognition" (2007), "Actual Problems of Law Philosophy"(Co-author O.Mindadze 2009), "The philosophy of non-historic, prehistoric and post-historic being" (2014). His works are often printed in our publications.

THE UNDERSTANDING OF DESTRUCTION DIALECTIC IN THE METAPHISICS OF VANITY

ABSTRACT

The pathological demand of destruction embedded in a human purely biological instincts is in the direct connection with the given power phenomenological different kinds of aspirations, including, above all, with the political purpose. For our part is noteworthy not only the natural exceeds of these instincts and their systematic using mechanism for practical experience, but also an extraordinary approach, which have direct connection to the psychological peculiarities of children and the specific methods of upbringing. In this regard, it is very interesting to answer on the question, why child abductions are always related with some noise and tumult, and that's all in the process of destruction, collision and explosion. These aspirations grow and develop together with children, thus threatening to the country with destruction.

The hatred, aggression and destruction of the natural mental demand applies to wars, competition, class conflict and racial incompatibility without exception. With the psychopathological events, in the context of social collisions, representatives of neo-Freudism go even more: They connect the events of destruction, wars

and aggression with massive neuropsychic conditions. Despite the dramatic historical process, the internal demand

has some constructive properties, which, unfortunately, was largely unusable for the historic purpose of humanity, but no one knows what it could have been, or what might be in the future the meanings of values, when a person was in the prehistoric being circumstances and when it might be in the future, characteristic attributes of History afterwards being.

ლიტერატურა:

1. ასათიანი გ., თანამედროვე ბურჟუაზიული სოციოლოგია, თბილისი, 1987.
2. კოდუა ე., სოციოლოგია, II ნაკვეთი, თბილისი, 1998.
3. პოპერი კ., ისტორიციზმის სილატაკე, თბილისი, 2006.
4. Dahrendorf R., Fragmente eines neuen Liberalismus, Stuttgart, 1962.
5. Карнап Р. Б. Значение и необходимость., М. 1959.
6. „Философская мысль“ (сборник), Москва, 1972.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ონტოლოგიის, გნოსეოლოგიისა და ლოგიკის განყოფილებაში.

ՅԱՅԵՅՆԵՅՈՆԻ ԹԵՄԻՆ

THE THEORY OF KNOWLEDGE

გიორგი მელიქიშვილი – მათემატიკოსი, პედაგოგი. დაინტერესებულია აღმოსავლური რელიგიებითა და დასავლური ფილოსოფიის პრობლემებით. 2015 წელს გამოაქვეყნა წიგნი „ადამიანი შესაძლებლობათა სივრცეში“.

სამი მეთოდური პრინციპი სერგი ავალიანის მსოფლმხედველობრივ პოზიციაში

1. სერგი ავალიანის მსოფლმხედველობრივი პოზიციის ფორმირების პროცესი თითქმის ნახევარ საუკუნეს მოიცავს. ამ ისტორიულად მოკლე, მაგრამ ერთი პიროვნებისთვის საკმაოდ ხანგრძლივ პერიოდში მისმა შეხედულებებმა მიიღო ის სახე, რომელიც მოცემულია გამოკვლევებში: „ფსევდობაზოლუტური ფილოსოფია“, „მეცნიერული ონტოლოგია“, „მეცნიერების ფილოსოფიის შესავალი“ და შემაჯამებელი ხასიათის შრომაში – „თეორიული ფილოსოფია“. ამ ოთხი წიგნით, რა თქმა უნდა, არ ამოიწურება მათი ავტორის ინტერესების სფერო, რომელიც პოზიტივისტური მიმდინარეობისა და ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიულად განმსაზღვრელ სხვადასხვა გარემოებას ეხება და იკვლევს.

2. მთლიანობაში სერგი ავალიანი საკუთარი ფილოსოფიური კვლევის არეს შემოზღუდავს თეორიული ფილოსოფიით, რაც, მისივე თქმით, გვერდს უვლის იმ საკითხთა შესწავლას, რომლებიც მოცემულია „ეთიკაში“, „ესთეტიკაში“, „ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში“ და პრაქტიკული დანიშნულების მქონე ფილოსოფიის სხვა განშტოებებში. ყველა იმ პრობლემას შორის, რომლებიც თეორიული ფილოსოფიის პოზიციიდან გაშუქდება, განსაკუთრებული ყურადღებაა გამახვილებული ონტოლოგიისა და გნოსეოლოგიის განმსაზღვრელ პრინციპებზე. ონტოლოგია, რომელიც თეორიული ფილოსოფიის გულია, არსებითად განსხვავდება მეტაფიზი-

კისა და თეოლოგიისაგან. მეტაფიზიკამ სახელი გაიტეხა იმით, რომ დროის გარკვეულ პერიოდში დაკარგა თვითმყოფადობა და რელიგიის დანამატად გადაიქცა. რაც შეეხება თეოლოგიას, ის რწმენის სფეროს შეადგენს და, ამდენად, გამორიცხავს ყოველგვარ მეცნიერულ მიდგომას. აბსოლუტური არსი თეოლოგიისათვის ისეთივე უმნიშვნელოვანესი საწყისია როგორც მეცნიერული ონტოლოგიისათვის, განსხვავება ისაა, რომ პირველი ორიენტირებულია რწმენაზე, ხოლო მეორე – მეცნიერულ ცოდნასა და პრინციპულად დაკვირვებად მოვლენებზე. ზუსტად ამ მოვლენების შესწავლის გზით დადგინდება აბსოლუტური არსის თვითგანმსაზღვრელი და აქტიური შემოქმედებითი ბუნება.

3. ამგვარად, გვაქვს მეცნიერული ონტოლოგია, რომელსაც თეორიული ფილოსოფიისათვის განმსაზღვრელი მნიშვნელობა აქვს. თავის მხრივ, უმაღლესი კატეგორიულობის მქონე ამ განშტოებისთვის ყველაზე არსებით გარემოებას შეადგენს რელატიურისა და აბსოლუტურის მიმართების პრობლემა, რომელიც მოცემულ კონკრეტულ შემთხვევაში „ფსევდოაბსოლუტურის“ პოზიციიდან გადაწყდება. შეიძლება ითქვას, რომ „ფსევდოაბსოლუტურის ფილოსოფია“ თეორიული ფილოსოფიის გულისგულია. ამ თვალსაზრისით, გამართლებულად მიგვაჩნია თეორიული ფილოსოფიის დაწყება არა სამყაროს ონტოლოგიური სტრუქტურის სამერთიანი პრინციპით, როგორც ამას თვით ავტორი აკეთებს, არამედ „ფსევდოაბსოლუტურის ფილოსოფიით“, რომელიც, სერგი ავალიანის თქმით, მისი კვლევის უმთავრესი სფეროთაგანია და შედეგების მხრივ, ყველაზე ღირებულ ნაწილს წარმოადგენს.

ამგვარად, იკვეთება პირველი მეთოდური პრინციპი. ესაა ონტოლოგიური რეალობის ფსევდოაბსოლუტური ბუნება მთელი რეალობისა და არა მხოლოდ ცოდნისა, როგორც შეიძლება მოგვეჩვენოს, თუ საქმის არსს არ ჩავუკვირდებით. აქვე, ლოგიკური თანამიმდევრობის დაცვით, თავს იჩენს მე-

ორე დებულება, რომელიც ონტოლოგიური არსებობის სამერთიან მონისტურ სტრუქტურას გვიჩვენებს მისი შემადგენელი სამი ძირითადი საწყისით, ესენია: რეალური არსი, იდეალური არსი და მისი უმაღლესი სახე – აბსოლუტური არსი. პირველი მათგანი მოიცემა, წინამეცნიერული წარმოდგენით, განსაზღვრულ შემთხვევებში, მეორე მეცნიერული ცოდნის საგანია, ხოლო მესამე – ფილოსოფიისა, რომელიც კატეგორიული ხასიათის მატარებელია. აღნიშნული პრინციპი, რომელიც ონტოლოგიურ სამერთიანობაზე ამახვილებს ყურადღებას, საჭიროებს ერთიან მეცნიერულ მიდგომას, რათა ცოდნის დაფუძნებამ მეთოდური გამართლება მოიპოვოს. ამგვარი დასაყრდენია დაკვირვებადობის გნოსეოლოგიური პრინციპი.

საბოლოოდ, გამოიკვეთა მეთოდოლოგიური მნიშვნელობის მქონე სამი ძირითადი პრინციპი: „ფსევდოაბსოლუტურობის“ მაჩვენებელი, არსის სამერთიან სტრუქტურაზე მიმთითებელი და პრინციპული დაკვირვებადობის მოთხოვნის დამფუძნებელი. ახლა საჭიროა დავაზუსტოთ მათი ბუნება და შინაგანი სტრუქტურის სახე! დავადგინოთ, რა არსებითი ნიშნებით ხასიათდება თითოეული მათგანი და რაში მდგომარეობს მათი მეთოდოლოგიური მნიშვნელობა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მეთოდოლოგიურობა უფრო მეტ მოთხოვნას წარმოადგენს, ვიდრე არსებითობა, რადგან მეორე შემთხვევაში პრინციპს მხოლოდ დამფუძნებელი მნიშვნელობა ენიჭება, ხოლო პირველი, აღნიშნულთან ერთად, გულისხმობს მოქმედების განმსაზღვრელის სტატუსის მინიჭებას.

4. როგორც ვთქვით, მიუხედავად იმისა, რომ ავტორი სტრუქტურული სამერთიანობის დებულებას ანიჭებს უპირატესობას, ჩვენ ვინყებთ „ფსევდოაბსოლუტურის“ განხილვით. ეს ცნება ორგანულად უკავშირდება აბსოლუტურისა და რელატიურის კატეგორიებს. აბსოლუტური, როგორც ონტოლოგიურის საწყისი, ხასიათდება უპირობო არსებობით,

ანუ თვითგანსაზღვრულობით. რაც შეეხება რელატიურს, იგი განსაზღვრულია სხვით და მიმართებაშია სხვასთან. საპირისპიროა ამ ორი საწყისის გნოსეოლოგიური მახასიათებლებიც. პირველი მათგანი, რადგანაც იგი თვითგანსაზღვრებადია, ხასიათდება ერთნიშნობით, ხოლო მეორე, რომელიც სხვადასხვა მიმართებაში მონაწილეობს, მრავალნიშნაა. ადამიანის, როგორც შემეცნებლისა და შემფასებლის, ნაკლოვანი ბუნება თავისთავად მოასწავებს ცოდნისა და ღირებულებების რელატიურ ხასიათს. ასეთ რელატიურობას სერგი ავალიანი სუბიექტურს უწოდებს. ამგვარად, მთელი ადამიანური ცოდნა: წინამეცნიერული, მეცნიერული და ფილოსოფიური, რამდენადაც ის ადამიანის გონებრივი მოქმედების შედეგია, ხასიათდება რელატიურობით, მაგრამ რელატიურობის ძირები თვით ობიექტურ არსებობაშიცაა. ასეთი ონტოლოგიური ანუ ობიექტური რელატიურობა გამოწვეულია სხვასთან მიმართებით. ამგვარად, მხოლოდ აბსოლუტური არსებობაა დაზღვეული ობიექტური რელატიურობისაგან, რადგან იგი თვითგანსაზღვრულია და სხვასთან მიმართება არა აქვს, რაც მის ერთნიშნობას შეცვლიდა.

გამოდის, რომ რელატიური სრულად გამოხატავს ადამიანური ყოფის სფეროს. ამ გარემოებას განაპირობებს, ერთი მხრივ, თვით მოვლენათა არსებობის შეფარდებითი ბუნება, რაც სხვასთან მიმართებითაა პირობადებული, ხოლო, მეორე მხრივ, ადამიანის შესაძლებლობათა შეზღუდულობა. აქედან გამომდინარე, სამყაროსთან მიმართების ორივე, როგორც გნოსეოლოგიურ, ასევე აქსიოლოგიურ, სფეროში ადგილი აქვს რელატივიზმს. მაგრამ შეფარდებითის სრული ბატონობა შეუძლებელს ხდის შემეცნებას, რადგან მრავალნიშნიანობა გამორიცხავს ცოდნის ცალსახობას. ანალოგიურ პრობლემებს ვაწყდებით ღირებულებების სფეროში. რელატივიზმი ხელს უშლის მიზნების განხორციელებას, აფერხებს მოქმედებას, იწვევს სკეფსისსა და ნიჰილიზმს.

სერგი ავალიანი ეთანხმება სავლე წერეთლის ლოგიკურ არგუმენტს, რომ რელატიურისა და აბსოლუტურის დაცილება ინვეს თვითონ რელატიურის გააბსოლუტურებას, მაგრამ მხოლოდ ლოგიკური წინააღმდეგობებით საქმე არ თავდება. ასეთ უკიდურეს პოლარიზაციას თან ახლავს არცთუ მთლად სასიამოვნო სოციალური შედეგები. ამიტომ აუცილებელი ხდება ამ ორი ფაქტორის სინთეზური კავშირის აღდგენა. ასეთ დამფუძნებლურ სანყისს წარმოადგენს „ფსევდოაბსოლუტური“, რომელიც მიმართულია უკიდურესი ცალმხრივობის დაძლევაზე და ამით ანეიტრალებს, აღნიშნული ზღვრული სიტუაციიდან გამომდინარე, არასასიამოვნო შედეგებს.

ფსევდოაბსოლუტურის ფილოსოფიაში იკვეთება აღნიშნული საშუალებდო ფორმის სამი სახე. ხელოვნურად გააბსოლუტურებულ რელატიურს თავისი მნიშვნელობითა და მასშტაბებით პირველი ადგილი უნდა მივაკუთვნოთ. ფსევდოაბსოლუტურის ეს ფორმა ნათლად ჩანს გაზომვის დროს, როდესაც საზომს ხელოვნურად ვირჩევთ და შემდგომში ის აბსოლუტურის სტატუსს იძენს. ფსევდოაბსოლუტურის მეორე სახეს გვაძლევს განყენება. ასეთი მიდგომის მაგალითს იძლევა სტატისტიკა, როდესაც მეორეხარისხოვან მოვლენებს უგულვებელყოფთ, ყურადღებას მთავარზე ვამახვილებთ. გააბსოლუტურებული რელატიურის მესამე სახის ნიმუშია ევკლიდეს გეომეტრია. აქსიომათა ის სისტემა, რომელიც ამ შემთხვევაში მოქმედებს, შეესაბამება ევკლიდეს სივრცეს. სხვა მოთხოვნებს აკმაყოფილებს ლობაჩევსკის ან თუნდაც რომანის აქსიომატური სისტემები. ფსევდოაბსოლუტურის მოქმედება ამ შემთხვევაში შემოსაზღვრულია ევკლიდეს სივრცით, ამიტომ მას შეიძლება შემოსაზღვრული ვუნოდოთ. მთლიანობაში, სერგი ავალიანი ხაზს უსვამს „ფსევდოაბსოლუტურის“ წარმოშობის სამ გზას, ესენია: ხელოვნურად გააბსოლუტურებული, რელატიურში აბსოლუტურის მოძიება განყენების გზით და გარკვეულ საზღვრებში

მოქმედი რელატიურის აბსოლუტურად მიჩნევა. სამივე შემთხვევაში არსებითი მნიშვნელობა აქვს შეთანხმების მომენტს, რომელიც ინდივიდებს ან სოციალურ ჯგუფებს შორის მიიღწევა.

მიუხედავად იმისა, რომ „ფსევდოაბსოლუტურის“ დაფუძნების საწყის ეტაპზე ადამიანურ ფაქტორს გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს, შედეგები მხოლოდ ამ მახასიათებლით არ ამოიწურება. საქმე ისაა, რომ ხელოვნურად გააბსოლუტურებული რელატიური, ამ სტატუსის მინიჭების შემდეგ, ივინყებს თავის რელატიურ ბუნებას და აბსოლუტის სახით მოგვევლინება. ამ მომენტში, რომელსაც სერგი ავალიანი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს, ჩვენ ახალი სახის საწყისის წარმოშობის მოწმენი ვხდებით. ამის შემდეგ რელატიური ასრულებს აბსოლუტურის ყველა ფუნქციას და ამით ადამიანურ სამყაროს უბრუნებს იმ დასაყრდენს, რომელიც თვითონვე გამოაცალა. ამ გარემოებების გათვალისწინებით, „ფსევდოაბსოლუტური“ შეიძლება შევადაროთ იმ პიროვნებას, რომელმაც სახელმწიფოს მმართველად არჩევის შემდეგ მოახდინა ძალაუფლების სრული კონცენტრაცია და თანამდებობაზე ყოფნისას აბსოლუტური მონარქის სახე მიიღო.

რელატიურის გააბსოლუტურებას სამი ძირითადი მიმართულებით შეიძლება გავადევნოთ თვალი. ჭეშმარიტების სფეროში ის გამოვლინდება მეცნიერული ცოდნის ამა თუ იმ მოდელის აბსოლუტიზაციით და შემდეგ, განვითარებით გამოწვეული ნახტომისებური გარდასახვისას, ამ მოდელის შეცვლით თვისობრივად ახალი გაფართოებული თეორიით; ღირებულებებთან მიმართებაში იდეალების აბსოლუტური სრულყოფისაკენ სწრაფვის მუდმივი განმეორებადი პროცესით, რომელიც მზის ამოსვლასავით განთიადით იწყება, აღწევს ზენიტს და შემდეგ დაისში იძირება, რათა მეორე დღეს ფასეულობათა განახლების მაუნყებელი გახდეს. ხოლო სამართლიანობის სფეროში იმ გარემოებით, რომ საზოგადოე-

ბა მოითხოვს სამართლებრივი ნორმების უპირობოდ შესრულებას, რაც ხელს არ უშლის განვითარების მომდევნო ეტაპზე მანამდე მოქმედი მოთხოვნების ახლით შეცვლას.

5. მთლიანობაში „ფსევდობსოლუტური“ მოიცავს შუალედურ არეს, რომელიც რელატიურსა და აბსოლუტურს შორის მდებარეობს. რელატიური, „ფსევდობსოლუტური“ და აბსოლუტური მიმართების თვალსაზრისით დანახული სამყაროს სამი ელემენტია, მაგრამ ამავე რეალობას შეიძლება არსის მხრიდან შევხედოთ და მაშინ ჩვენი დაკვირვების არეში სამერთიანი სტრუქტურა გამოიკვეთება. ამ აღმავალი იერარქიის ყველაზე დაბალი საფეხური წარმოდგენილია რეალური არსით, რომელიც დროულ-ვრცეულია და ცვალებადი. მეორე საფეხურს იკავებს იდეალური არსი, რომლის შემადგენელი ელემენტები მეცნიერული ცოდნის პრინციპებია, ხოლო უმაღლესი საფეხური – აბსოლუტური არსის საუფლოა.

რეალური არსი განსაზღვრულია იდეალურით, ის უამრავ მიმართებაში მონაწილეობს და მაქსიმალური რელატიურობით ხასიათდება. იდეალური არსი ნაკლებ რელატიურია, მაგრამ შეფარდებითობის მომენტისაგან არც ისაა მთლად თავისუფალი. მას ისევე, როგორც რეალურ არსს, ორმაგი რელატიურობა ახასიათებს. პირველი სახე გამოწვეულია სხვასთან მიმართებით და ატარებს ონტოლოგიურ ხასიათს; მეორე ანტროპოლოგიური ნიშნების მატარებელია და მისი მიზეზები ადამიანურ ფაქტორშია საძიებელი. არსის უმაღლესი ფორმა, რომელიც აბსოლუტურითაა წარმოდგენილი, მხოლოდ ერთმხრივი რელატიურობით ხასიათდება. აბსოლუტური არსი თავისი თავითაა პირობადებული. ის გარეშე განმსაზღვრელი გარემოების არსებობას გამორიცხავს, რაც ონტოლოგიური რელატიურობის არქონას ნიშნავს.

რეალური არსის ცოდნა წარმოდგენების სფეროში ფიქსირდება იდეალურ მეცნიერულ კანონებში, ხოლო აბსოლუტური ფილოსოფიის კატეგორიებში წინამეცნიერული წარ-

მოდგენები უშუალო ემპირიული კავშირით მოიცემა. მეცნიერული ცოდნა რაციონალური სახისაა, ხოლო ფილოსოფიური ცოდნის საფუძვლები მხოლოდ დაბალ საფეხურზე აბსოლუტური არსის გაშუალებული სახით გამოვლენისას აღნუსხული ფაქტების საფუძველზე შეიძლება დავადგინოთ. განზოგადების ეს პროცესი აერთიანებს ინტუიციური და დისკურსიული აზროვნების ფორმებს. „ფსევდობსოლუტურის“ ცნებიდან ჩვენ შეუმჩნევლად გადავინაცვლეთ არსის სფეროში, რომლის გააზრება გულისხმობს სათანადო პრინციპების მოძიებას. ეს მესამე სანყისი დაკვირვებადობის გნოსეოლოგიური პრინციპითაა წარმოდგენილი.

6. ამ მესამე ძირეული დებულების არსებითი თავისებურების მაქსიმალურად გამოკვეთის მიზნით დავინყოთ პოზიტივიზმის წრეში ჩამოყალიბებული ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპით. ამ მოთხოვნის საფუძველი ემპირიული მეცნიერებების განვითარებაშია საძიებელი, რაც გულისხმობს ყოველგვარი აპრიორულის უარყოფას და მოვლენის საზრისის დადგენის ერთადერთ მეთოდურ მოთხოვნად მიიჩნევს უშუალო დაკვირვებას. ამ გზით ფიზიკამ უარყო ნიუტონის აბსოლუტური სივრცისა და დროის ჰიპოთეზა და მისგან გამომდინარე შედეგები, რადგან ისინი უშუალოდ დაკვირვებადი არაა, მაგრამ ამასთან ერთად უარყოფილ იქნა ის კანონებიც, რომლებიც უშუალო დაკვირვების გზით ვერანაირად ვერ დადგინდება. ამის მაგალითია იმავე ნიუტონის მიზიდულობის კანონი. ამიტომ სერგი ავალიანს გამართლებულად მიაჩნია, აღნიშნული მოთხოვნა, რომელსაც დაკვირვებადობის ონტოლოგიური პრინციპი შეიძლება ეწოდოს, გავაფართოოთ მის გნოსეოლოგიურ სახემდე.

აღნიშნული ცვლილების შედეგად ემპირიული უშუალოება შეივსება გამაშუალებელი რაციონალიზმით. ნიუტონს ემპირიულად ეძლევა მოვლენა, ესაა ხიდან ვაშლის ჩამოვარდნის ფაქტი, მაგრამ კანონს ის შეიმუშავებს და აღმოაჩენს რაციონალური აბსტრაქციის გზით. ამდენად, ემპირიული

უკავშირდება რაციონალურს, დაკვირვებადობის გნოსეოლოგიური პრინციპი გვაკავშირებს არა მარტო ემპირიულ არსებობასთან, რომელიც რეალური არსის სახით მოიცემა, არამედ იდეალურ არსთან და ამ ორ საწყისში გამოვლენილ აბსოლუტურ არსთანაც. ამგვარად, სამერთიან სტრუქტურასთან მიმართებაში ინფორმაციული კავშირი უზრუნველყოფილია. დაკვირვებადობის პრინციპის ამ ტრანსფორმაციას ის გამართლებაც აქვს, რომ საშუალებას იძლევა აზრით ავმაღლდეთ აბსოლუტურ არსებობამდე და მეცნიერული ცოდნის საგნად გავხადოთ მისი ის მხარე, რომელიც პრინციპულად დაკვირვებადია.

როგორც ვხედავთ, საჭიროა ერთმანეთისაგან განვასხვაოთ აბსოლუტური არსის ის მხარე, რომელიც მეცნიერებისკენაა მოქცეული და შეადგენს „მეცნიერული ონტოლოგიის“ ანუ ფილოსოფიური თეოლოგიის საგანს, მისი უხილავი ანუ პრინციპულად დაუკვირვებადი ნაწილისგან. ამ მიმართებაში ჩვენ ვდგავართ მეცნიერული და რელიგიური ორიენტაციების გამყოფ საზღვართან, რომლის ერთ მხარეს პრინციპულად დაკვირვებადი არსის სფეროა, ხოლო მეორე მხარეს-რწმენაზე დამყარებული, პრინციპულად დაუკვირვებადი, რელიგიური ორიენტაციის მქონე სამყარო.

7. ამ უმაღლესი ნერტილიდან შესაძლებელია გადავხედოთ სამი ძირითადი პრინციპის სამოქმედო არეალს. დავიწყოთ „ფსევდოაბსოლუტურით“, რომლის უარყოფა საკმარისია, რათა ერთმანეთს სრულად გაემიჯნოს აბსოლუტური და რელატიური. შედეგად, არსებობის აბსოლუტური ფორმა გავაჩვენოთ დაკვირვების არიდან, რაც საეჭვოს გახდის სამყაროს სამერთიანი სტრუქტურის არსებობას. უარყოფითი შედეგები თავს იჩენს დაკვირვებადობის გნოსეოლოგიურ პრინციპთან მიმართებაშიც. აბსოლუტური მთლიანად გადინაცვლებს პრინციპულად დაუკვირვებადის სფეროში და დაკვირვებადობის გნოსეოლოგიურ პრინციპს საყრდენი გამოეცლება.

თუ სამყაროს სტრუქტურულ სამერთიანობას უარ-
ვყოფთ, მაშინ რეალური არსი, იდეალური არსი და აბსოლუ-
ტური არსი დაკარგავენ ერთიანობას, მაგრამ აბსოლუტური-
სა და რელატიურის კავშირის გარეშე „ფსევდოაბსოლუტუ-
რი“ არ არსებობს. ვერც დაკვირვებადობის გნოსეოლოგიუ-
რი პრინციპი იმოქმედებს, რადგან აბსოლუტური არსი მოვ-
ლენებს სრულად მოსწყდება და დაკვირვებადობის არეში ვე-
რანაირად ველარ შემოვა.

არანაკლებ წინააღმდეგობებს წაჰყვანდა, თუ დაკ-
ვირვებადობის გნოსეოლოგიურ პრინციპს უარვყოფთ. ასეთ
შემთხვევაში ან უშუალო ემპირიული დაკვირვების გზით წა-
ვალთ, რაც ნიშნავს აბსოლუტური არსის და მასთან უშუა-
ლოდ კავშირში მყოფი „ფსევდოაბსოლუტურის“ უარყოფას.
ამგვარად, იძულებული ვხდებით, უარვყოთ როგორც პირვე-
ლი, ასევე მეორე მოთხოვნა. გნოსეოლოგიური დაკვირვება-
დობის პრინციპის უარყოფას, მის დაყვანას ცალმხრივ რა-
ციონალიზმზე უკეთესი შედეგები არ მოაქვს, რადგან ამ
შემთხვევაში უნდა უარვყოთ რეალური არსი, რაც წყალს შე-
უყენებს სამყაროს სამერთიანი სტრუქტურის დამფუძნებელ
პრინციპს. რეალური არსის უარყოფა ეჭვის ქვეშ დააყენებს
იდეალური სანყისის არსებობას, რადგან იდეალური რეა-
ლურში გამოვლინდება. თავის მხრივ, ასეთი ცალმხრივი
ორიენტაცია „ფსევდოაბსოლუტურის“ უარყოფასაც ნიშ-
ნავს, რადგან ამ პირობებში რელატიურის აბსოლუტურთან
დაკავშირება შეუძლებელი ხდება.

8. თუ გავითვალისწინებთ სერგი ავალიანის მსოფ-
ლმხედველობითი პოზიციის განმსაზღვრელი სამი ძირითა-
დი პრინციპის მოქმედების მასშტაბებს, მათს ურთიერთგან-
მსჭვალავ მიმართებას, რაც აღნიშნულ დებულებებს მკვიდ-
რად აკავშირებს, მაშინ არცთუ მთლად უსაფუძვლოდ მოგ-
ვერვინება დასკვნა აღნიშნული მოთხოვნების მეთოდოლო-
გიური მნიშვნელობის შესახებ.

პირველი პრინციპი, რომელიც რელატიურის გააქტიურებაზე აკეთებს აქცენტს, ყურადღებას ამახვილებს არსებული „ფსევდოაბსოლუტურ ბუნებაზე“. მისი მეთოდური მნიშვნელობა ორიენტაციის მოქნილობაში მდგომარეობს. ის გარემოება, რომ აბსოლუტური სახეზეა, მეტ სიმყარეს ანიჭებს მოქმედებას, მაგრამ რადგან მასში რელატიურის მომენტიცაა, ეს სიმყარე სიხისტეში არ გადადის.

მეორე დებულება, რომელიც სამყაროს სამერთიანი სტრუქტურის მაჩვენებელია, ჩვენი რწმენის გვერდით აყენებს მეცნიერულ ცოდნას, რაც გვიცავს როგორც ცალმხრივი ათეიზმის, ასევე რელიგიური ფანატიზმისაგან. ის, რომ აბსოლუტური არსი პრინციპულად შემეცნებადია, წარმოადგენს რწმენის გაძლიერებისა და ურწმუნოების დაძლევის საფუძველს. იგივე მოთხოვნა რწმენას ზომიერების ფარგლებში მოაქცევს, რადგან მეცნიერულობა გამორიცხავს რელიგიურ ფანატიზმს.

ანალოგიურ ზომიერ ორიენტაციაზეა მიმართული გნოსეოლოგიური დაკვირვებადობის პრინციპი, რომელიც უშუალო ემპირიულ დაკვირვებას შეავსებს გაშუალებულით, რაც შეიცავს რაციონალურ ელემენტებს და მოვლენაში არსის განჭვრეტისკენაა მიმართული. ამ შემთხვევაშიც ორიენტაცია ზომიერია, რადგან მოითხოვება, რომ ანგარიში გაეფუძნოთ ემპირიული რეალობის პირობებს, მაგრამ მხოლოდ მათზე არ უნდა შევაჩეროთ ყურადღება. საჭიროა ფაქტები გავაანალიზოთ, რათა მოვლენათა არსში ჩავიხედოთ. ამაში მდგომარეობს ემპირიზმისა და რაციონალიზმის ორგანული კავშირი.

ამ ზომიერი მაორიენტირებელი მოთხოვნებით სერგი ავალიანმა შეძლო კრიტიკული აზროვნების მრავალსაუკუნოვან ჯაჭვში რელატივიზმისა და აბსოლუტიზმის დამაკავშირებელი რგოლის ჩამატება, რამაც ნაწილობრივ მაინც გაათავისუფლა აზროვნება ცალმხრივობის შემზღვეველი გავლენისაგან.

Georgi Melikishvili – Mathematician, teacher. He is interested in Oriental religions and western philosophy. In 2015 he published a book “People in Space”.

THREE METHODOLOGICAL PRINCIPLES IN SERGIAVALIANI’S IDEOLOGICAL POSICION

ABSTRACT

If we foresee actiondimensions of tree major principles defining SergiAvaliani’s ideological position, their mutual inspired relativity connecting firmly the mentioned theories, then the conclusion about methodological importance of mentioned demands won’t seem baseless.

The first principle which puts emphasis on making realistic absolute, pays attention to pseudo absolute character of the existed (being). Its methodological importance includes the flexibility of its orientation, but as there is a realistic moment in it, this firmness doesn’t transform into coarseness.

The second theory showing the three-whole structure of the universe, places scientific knowledge next to our belief, which protects us either from one-sided atheism or religious fanaticism. The thing that an absolute creature (being/existent) is principally cognitive presents the basis (foundation) to strengthen belief and to defeat misbelief. The same demand converts belief info the limit of moderation, as scientific character doesn’t contain any religious fanaticism.

The principle of gnosiologicalobservation is focused on analogous moderate orientation. The principle of gnosiologicaldoservation which expands direct empirical observation with the halved one, including rational elements and is aimed on prevision a creature in a phenomenon. In this case also orientation is normal, because it is

required that we should take into account the demands of empirical reality, but we shouldn't stop attention just on them, it is necessary to analyze facts in order to look into the occurrences of being (existent). This states the organic connection between empiricism and rationalism.

With these orientative demands Sergi Avaliani could insert the connecting ring of relativity and absolutism into the century-old chain of critical thinking, with which he partly liberated thinking from restricted influence of one-sidedness.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ონტოლოგიის, გნოსეოლოგიისა და ლოგიკის განყოფილებაში.

მეცნიერების ფილოსოფია

PHILOSOPHY OF SCIENCE

რამაზ გახოკიძე – საქართველოს ფლოსოფიის მეცნიერება აკადემიის აკადემიკოსი, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, ბიორგანული ტექნოლოგიების ინსტიტუტის დირექტორი, საერთაშორისო საინჟინრო აკადემიის აკადემიკოსი, საქართველოს სახელმწიფო პრემიის ლაურეატი, საქართველოს და აშშ-ის ღირსების ორდენების კავალერი. 500-ზე მეტი პუბლიკაციის – სამეცნიერო ნაშრომების, სახელმძღვანელოების, მონოგრაფიების, აღმოჩენისა და გამოგონებების ავტორი მეცნიერების სხვადასხვა დარგში. კემბრიჯის ბიოგრაფიულმა საერთაშორისო ცენტრმა იგი დაასახელა საუკუნის დიდ მოაზროვნეთა შორის.

მავნე თვისებების გავლენა ადამიანის ჯანმრთელობაზე

სიტყვას უდიდესი ძალა აქვს. სიტყვით შეიქმნა სამყარო. „თავდაპირველად იყო სიტყვა და სიტყვა იყო ღმერთთან, და სიტყვა იყო ღმერთი“ (იოან. 1,1). ადამიანი ცოცხალ არსებათა შორის ერთადერთია, რომელსაც ღმერთმა სიტყვის თქმის უნარი მიანიჭა. ჩვენ მიერ წარმოთქმული თითოეული სიტყვა უკვალოდ არ ქრება და იგი ზუმერანგივით უკან გვიბრუნდება. „ყოველი ფუჭი სიტყვისთვის, რომელსაც იტყვიან კაცნი, პასუხს აგებენ ისინი განკითხვის დღეს“ (მათ. 12,36). სამწუხაროდ, ბოლო დროს სულ უფრო და უფრო მატულობს სიტყვიერი აღვირახსნილობა. უცენზუროდ საუბრობენ ახალგაზრდები და მოზრდილები – ქალები და კაცები. გინება ისმის ტელეეთერებიდანაც. განა ასე უწყინარია ეს მავნე ჩვევა? მეცნიერულად დასაბუთებულია, რომ ბილწსიტყვაობა საშიშია ჯანმრთელობისთვის. იგი არა მარტო აქვეითებს ინტელექტს, არამედ ახდენს დანაშაულის პროვოცირებას, სულიერად ალატაკებს ადამიანს, იწვევს ნა-

ადრევე სიბერეს და სიკვდილს. მეცნიერთა ჯგუფი პ. გარიაევის ხელმძღვანელობით გამოგნებელ დასკვნამდე მივიდა, რომ სიტყვიერი სახეებით ადამიანი აუმჯობესებს ან ანადგურებს თავის გენეტიკურ აპარატს, რის შედეგად ხდება მუტაციები, რომლებიც თითოეულ თაობაში ინვევენ გადაგვარებას.

როგორც ვლაპარაკობთ, ისე ვცხოვრობთ. სიტყვები, ასე ვთქვათ, ჩვენი აზრების სამოსელია. გერმანელმა ფსიქოთერაპევტმა ნოსრატ პეზეშკიანმა აღმოაჩინა, რომ გამანადგურებელი სიტყვები, რომელთაც შეუძლიათ სხეულის დაავადებების პროგრამირება, შეიძლება ყველა ადამიანის ლექსიკაში ისე ვირტუოზულად იყონ შენიღბული, რომ ძნელი წარმოსადგენია, რომ მათ შეუძლიათ დიდი ზიანის მოტანა. მაგალითად: „მოთმინების ფიალა ამევსო“, „სევდა მღრღნის“, „ვერ ვინელებ“, „გული გამიწყალდა“, „ყელამდე მაძლარი ვარ“, „გამომწურეს“, „კისერზე მაზის“ და ა.შ. ერთი შეხედვით ასეთ უწყინარ მეტაფორებს შეუძლიათ სხვადასხვა დაავადების (ჰიპერტენზია, კიბო, ნევროზი, ინფარქტი, შაკიკი) გამოწვევა. ჩვენ თავად ვაპროგრამებთ ჩვენს თავს კონკრეტულ დაავადებებზე. მნიშვნელობა არა აქვს, თუ ვის მიმართ არის ნათქვამი ეს სიტყვები. თვით აქტიურ მეტყველებაში მათი გამოყენება აპროგრამებს დაავადებებს. გინება და უნმანური სიტყვები აღწევს ქვეცნობიერების ღრმა ფენებში და ინვევს ძალადობის და აგრესიის ესკალაციას. მაგრამ ყველაზე დიდი საშიშროება ემოქრებათ ბავშვებს. ბავშვები, რომლებიც ხშირად ისმენენ გინებას, მნიშვნელოვნად ჩამორჩებიან გონებრივ განვითარებაში. **დაიმახსოვრეთ, თქვენი მეტყველება მნიშვნელოვნად განსაზღვრავს თქვენს და გარშემომყოფთა ჯანმრთელობას!**

სიტყვები გავლენას ახდენს მცენარეებზეც. აღმოცენებულმა მცენარეებმა, რომელთაც უშვერი სიტყვებით მიმართავდნენ, ჭკნობა დაიწყო, ხოლო როცა ლოცვა ნაუკითხეს,

ზრდა-განვითარებამ აღდგენა დაიწყო. მცენარეები „იმახსოვრებენ“ იმ ადამიანთა ხმას, რომლებიც მათ უვლიან. ცნობილი ბგერების გარემოცვაში ისინი ბევრად სწრაფად იზრდებიან. სანკტ-პეტერბურგში ასეთი ექსპერიმენტი ჩაატარეს: აიღეს სინჯები სხვადასხვა წყალსაცავიდან: ქებიდან, ტბებიდან და გუბურებიდან, რომლებიც დიდი კონცენტრაციით შეიცავდა ნაწილაკების ჩხირს და ოქროსფერ სტაფილოკოკს. წყალზე „მამაო ჩვენოს“ ლოცვის ნაკითხვის შემდეგ მავნე ბაქტერიათა რაოდენობა 100-ჯერ შემცირდა. ანალოგიური ექსპერიმენტი ჩაატარეს ხორბლის თესლებზე. მარცვლებს ასხივებდნენ რადიაციით, შემდეგ კი ლოცვას უკითხავდნენ. დასხივებული მარცვლებიდან არცერთი არ აღმოცენდა, ხოლო დასხივებული და ლოცვანაკითხული მარცვლებისგან იმდენივე აღმოცენდა, რამდენიც დაუსხივებელიდან. ესპერიმენტებით დადასტურებულ იქნა, რომ წყალს შეუძლია ინფორმაციის დაგროვება, შენახვა და გადაცემა თავისი სტრუქტურულ-კრისტალური თვისებების ცვლილების ხარჯზე. წყლიან სინჯარებთან სხვადასხვა სიტყვას წარმოთქვამდნენ. ერთ სინჯარაში ჩასხმულ წყალს კეთილ სიტყვებს ეუბნებოდნენ, მეორეს – სალანძღავს. აპარატურამ აჩვენა, რომ პირველში წყლის ნაწილაკები სტრუქტურებად ჩამწკრივდა, ფიფქების მსგავსად, მეორეში კი წარმოიქმნა არეული, ანეწილი ნალექები. როდესაც ხორბლის თესლები მორწყეს წყლით, რომელთაც უშვერ სიტყვებს ასმენინებდნენ, მხოლოდ 49% აღმოცენდა, ხოლო იმ თესლებში, რომლებიც იმ წყლით მორწყეს, რომელზეც ლოცვას კითხულობდნენ, აღმოცენებამ 96% შეადგინა. აი, როგორი ძლიერი ენერჯიაა ჩადებული სიტყვებში. ამგვარადვე მოქმედებს ჩვენი სიტყვები გარშემომყოფთათვისაც. ადამიანის ორგანიზმის 80%-ზე მეტი წყლისგან შედგება. ადვილი წარმოსადგენია, თუ როგორი რისკის წინაშე დგება ადამიანი, როცა წარმოთქვამს ან ისმენს უხეშ სიტყვებს. ნ. ბელიაევსკიმ ჩვიდმეტწლიანი გამოკვლევებით დაადგინა, რომ ენაბილწები ბევრად ნაკლებ

ხანს ცხოვრობენ, ვიდრე ისინი, რომლებიც არ ბილწიყვობენ. მათ უჯრედებში სწრაფად მიმდინარეობს ცვლილებები და ვითარდება სხვადასხვა დაავადება. დაკვირვებამ აჩვენა, რომ ექიმის მიერ გამოყენებული „კარგი ლექსიკა“ არა მარტო აუმჯობესებდა ავადმყოფთა გუნება-განწყობილებას, არამედ რეალურად ცვლიდა სისხლის შედგენილობას: ზრდიდა მის ენერგეტიკულ პოტენციალს, უჯრედულ იმუნიტეტს; „სიტყვიერი თერაპიის“ გამოყენებით სწრაფად მიმდინარეობდა ჩირქოვანი აბსცესების შეხორცება; გაცივებისას ავადმყოფები 5-7 დღით ადრე იკურნებოდნენ, ვიდრე ისინი, რომლებიც წამლებს იღებდნენ. განსაკუთრებით ძლიერ ზემოქმედებას ახდენდა ისეთი სიტყვები, როგორცაა „სიყვარული“, „იმედი“, „რწმენა“, „სიკეთე“.

ავსიტყვაობა სულის დაავადებაა. „ავსა კაცსა ავი სიტყვა ურჩევნია სულსა, გულსა“. იგი თავისებური „ფსიქიკური ვირუსია“, რომელიც იწვევს შინაგანი ორგანოების დარღვევას. სულხან-საბა ორბელიანი იგავში „მეფე და ავსიტყვა კაცი“ ავსიტყვის ბუნების გადმოსაცემად შესატყვის პერსონაჟს „კაცთმანყინარს“ და „ყიამყრალს“ უწოდებს. იგავში „ენით დაკოდილი“ კარგად არის მოთხრობილი, თუ რა დიდი ძალა დევს სიტყვაში. ცულით დაკოდილი თავი გამთელდება, მაგრამ ენით დაკოდილ გულს არაფერი ეშველებაო, – გვეუბნება მწერალი. გავიხსენოთ იაკობ გოგებაშვილის შესანიშნავი მოთხრობა „იავნანამ რა ჰქმნა“ – ქეთოს მკურნალი მხოლოდ ენა აღმოჩნდა.

ჯერ კიდევ რამდენიმე ასეული წლის წინ დედის გინების მოსმენა ქუჩაში შეუძლებელი იყო. უცნეზურო სიტყვების ხმარების გამო მკაცრი სასჯელი იყო დაწესებული, სიკვდილით დასჯაც კი. შესაძლოა, ჩვენი წინაპრები ქვეცნობიერ დონეზე ხვდებოდნენ სიტყვის დამანგრეველ ძალას. უცნეზურო ლექსიკა ორპირი მახვილია. მისგან ზარალდება ისიც, ვინც მას იყენებს, და ისიც, ვის მიმართაც არის ნათქვამი.

სიტყვის ძალის მნიშვნელობა კარგად ესმოდათ პოლიტიკოსებს. სიტყვა იარაღად იქცევა, როცა ორატორს სურს პროცესში დიდი რაოდენობით ხალხის ჩართვა. „ვისაც ლაპარაკი არ შეუძლია, ის კარიერას ვერ გააკეთებს“, – ეს სიტყვები ნაპოლეონ ბონაპარტს ეკუთვნის. დიდი ძველბერძენი ორატორი და სახელმწიფო მოღვაწე დემოსთენე ამბობდა: „დიპლომატებს არ ჰყავთ საბრძოლო გემები, არც ძლიერი ქვეითი ჯარი, არც ციხესიმაგრეები გააჩნიათ, მათი იარაღია სიტყვა“.

მეცნიერებმა დაამტკიცეს, რომ სიტყვა მატერიალურია. როგორც ნებისმიერი ბგერა, სიტყვაც გარკვეული პოტენციალის მატარებელია, რომელიც ზემოქმედებს გარემოსა და ადამიანზე. ბილნი სიტყვების წარმოთქმა არღვევს სულიერ აურას და, თამბაქოს კვამლის მსგავსად, ზიანს აყენებს როგორც თვით ენაბილნს, ისე გარშემომყოფს. ადამიანის ბაგეებიდან გამოსული არცერთი სიტყვა არ იკარგება სამყაროში უკვალოდ. მასში ჩადებულია დიდი სულიერი ენერჯია – სიყვარულის ან ბოროტების ენერჯია. ენერჯია კი არასდროს იკარგება. იგი ყველგან ვრცელდება და ყველაფერზე მოქმედებს. დღეს მეცნიერებას შეუძლია სპეციალური აპარატურით (ჰოლოგრაფიული ტექნიკით) ნებისმიერ დროს სხვადასხვა ადამიანის მიერ წარმოთქმული სიტყვების აღდგენა. დადასტურდა ჰიპოთეზა, რომლის თანახმად, სიტყვები ზემოქმედებს ახალგაზრდობის გახანგრძლივებაზე და ადამიანის ბედის ცვლილებაზეც. ყოველდღიურად ჩვენ დაახლოებით 20 ათას სიტყვას წარმოვთქვამთ. თითოეული სიტყვა ილექება ადამიანის ქვეცნობიერებაში. ნერვიული იმპულსები ამაზე რეაგირებს და ინფორმაციას გადასცემს შინაგან ორგანოებს.

სიტყვა გავლენას ახდენს ბიოქიმიურ პროცესებზე, რაც, თავის მხრივ, აისახება უჯრედების და, ზოგადად, მთელი ორგანიზმის მუშაობაზე. ამასთან, ეს იდუმალი თავისებურე-

ბა გადაეცემა შთამომავლობას. ჩვენი ადამიანური მენტალობა პირდაპირ ზემოქმედებს გენეტიკურ აპარატზე, რადგან თვით გენეტიკური კოდი ლინგვისტიკის პრინციპით არის აგებული. არსი იმაში მდგომარეობს, რომ იგი აგებულია ტექსტური პრინციპით. მეცნიერებმა დაადგინეს, რომ გარკვეული სიტყვები ინფორმაციულად ზემოქმედებს ნებისმიერი ცოცხალი ორგანიზმის დნმ-ზე, ე.ი. დნმ ალიქვამს ადამიანის სიტყვას. გენეტიკური აპარატი ალიქვამს ბგერით ვიბრაციებს ისევე, როგორც რადიოაქტიურ გამოსხივებას. ამიტომაც არის წყველა ყველაზე ძლიერი და დამანგრეველი იარაღი. იგი უჯრედის დონეზე მოქმედებს და ადამიანის დნმ-ის დაზიანებაც შეუძლია, რაც შეიძლება გადაეცეს თაობიდან თაობას. ამ შემთხვევაში დეფორმაციას განიცდის დნმ და იგი იწყებს არაბუნებრივი პროგრამების გამომუშავებას. ამგვარად, შთამომავლობას თანდათანობით გადაეცემა თვითლიკვიდაციის პროგრამა. სალანძღავი სიტყვები იწვევს მუტაგენურ ეფექტს, იმგვარს, რასაც იძლევა რამდენიმე ათასი რენტგენის სიმძლავრის რადიოაქტიური გამოსხივება. დნმ-ს აქვს საკუთარი „ცნობიერება“, რომლის მექანიზმის ახსნა თანამედროვე მეცნიერებას არ შეუძლია. როგორ შეუძლია მოლეკულას, რომელიც მემკვიდრეობაზეა პასუხისმგებელი, იაზროვნოს და ალიქვას გარემო გზავნილი? დამანგრეველად მოქმედებს ადამიანის ჯანმრთელობაზე ისეთი საშინელი მანკიერება, როგორიცაა შური. „წუხილი სხვის სიკეთესა ზედა“, – ასე განმარტავს სულხან-საბა ორბელიანი შურს. მოსწრებულად თქვა ანტუან დე ლამოტმა: „შური – ეს პატივისცემის უნებლიე ხარკია, რომელსაც არარაობა უხდის ღირსებას“. შური ბუნებისგან დაბეჩავებული, ხელმოცარული, საწყალი და უბადრუკი ადამიანის თვისებაა. შური ძალადობის წარმომშობია. ამაზე მეტყველებს ბიბლიური გადმოცემა კაენის მიერ შურის გამო აბელის მკვლელობის შესახებ. სხვების (და არა საკუთარი თავის) მიმართ მოთხოვნე-

ბის მაქსიმალიზმის უკან დგას ზნეობრივი და ფსიქოლოგიური არასრულყოფილება, პროფესიული და პირადი უსუსურობა, საკუთარი შინაგანი სიცარიელის კომპენსაციისკენ მისწრაფება. ადამიანი, რომელიც მუდმივად სხვას ედრება, უბედურებისთვის არის განწირული, თუნდაც იმიტომ, რომ სხვების წარმატებას საკუთარ წარუმატებლობად აღიქვამს და მას უჩნდება სხვისი დამცირების სურვილი. შური საკუთარი სისუსტის და დამარცხების აღიარებაა. შურიან ადამიანებში სხვების წარმატებები და მიღწევები ყოველთვის ინვევს შიშს და თავდაცვის რეფლექტორულ მისწრაფებას, რისთვისაც იყენებს უღირს ხერხებს და მეთოდებს. შური ტანჯავს ადამიანს და ინვევს დაავადებებს. იგი ისე ცხადად არ მჟღავნდება, როგორც შიში და ბრაზი, არამედ რჩება ადამიანში, მის სულში. შური თანდათანობით გროვდება და თქვენს ჯანმრთელობას შეუმჩნევლად არყევს. ასეთი ადამიანი მუდმივად განიცდის ემოციურ უძლურებას, ეს კი ინვევს არა მარტო სულიერი, არამედ ფიზიკური ძალების დაკარგვას, რის გამოც ვითარდება მონყენილობა, დეპრესია. შურზე მწვავედ რეაგირებს კუჭი. იგი საჭმლის მიწოდების გარეშეც აქტიურად გამოყოფს მარილმჟავას, რაც ინვევს ძმარვას, ტკივილს, გასტრიტს და წყლულს.

არ არსებობს სხეულის დაავადებები, სულის დაავადებებთან რომ არ იყოს დაკავშირებული. ამიტომ **აზრი არა აქვს სხეულის მკურნალობას სულის მკურნალობის გარეშე!** ბოლო დროს ბევრი მეცნიერი ამტკიცებს, რომ ნებისმიერი ინფექცია ადამიანის ორგანიზმში იმის გამო ვითარდება, რომ მას სხეულში დაუგროვდა მეტისმეტად ბევრი წყენა, ჯავრი და ბრაზი. ასეთი ადამიანი ხშირად ავადმყოფობს, მას ძლიერ უქვეითდება იმუნიტეტი. ნეგატიური ემოციების ზემოქმედებით ადამიანს დიდი საფრთხე ემუქრება, – დაავადდეს არა მარტო ბანალური გაცივებით, არამედ კიბოთიც კი. *„ჩვენ ვიხოცებით არა დაავადებებისგან, არამედ უცოდინ-*

რობისგან“, – წერდა შუა საუკუნეების უდიდესი ექიმი და ფილოსოფოსი, სამედიცინო ქიმიის ფუძემდებელი პარაცელსი. ძლიერად ვნებს ადამიანს ორპირობა. „სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“. ორპირი ადამიანი ფიქრობს ერთს და აკეთებს მეორეს. ასეთ ადამიანთან ურთიერთობა ხშირად იწვევს თავის ტკივილს. ეს იმიტომ ხდება, რომ ადამიანები ერთმანეთთან ურთიერთობისას ინფორმაციას აღიქვამენ როგორც ცნობიერ, ისე ქვეცნობიერ დონეებზე. ცნობიერებაში შედის ერთი ინფორმაცია, ხოლო ქვეცნობიერება აღიქვამს სრულიად სხვა ინფორმაციას. ადამიანი ცდილობს შეუთავსებელი საგნების შეთავსებას. ამის შედეგია თავის ტკივილი ან ცუდი განწყობა. ორპირობა ნიშნავს პიროვნების გაორებას, მისგან გამომდინარე ყველა შედეგით. ასეთი თვისება ხშირად გააჩნიათ პოლიტიკოსებს. თვალთმაქცობითა და ფარისევლობით შესაძლებელია მატერიალური სარგებლობის მიღება, ნდობის მოპოვება, ყურადღების დამსახურება. მაგრამ ასეთ გზას თან ახლავს მავნე შედეგები როგორც ჯანმრთელობაზე, ისე პირად ცხოვრებაზე. ასეთი ადამიანი მუდმივად ცდილობს თავის მოჩვენებას, გარშემომყოფთა მოტყუებას გარეგნული მოქმედებებით. მას არ შეუძლია საკუთარ თავად ყოფნა. მაგრამ ადრე თუ გვიან ის აზრები, რომელთაც ადამიანი მალავს, მჟღავნდება. გარეგანი ხომ შინაგანის ასახვაა. პირფერობის მიზეზი საკუთარი თავის და გარემომცველი სამყაროს უნდობლობაა. პირმოთნე ადამიანს არ სწამს, რომ მას შეუძლია ცხოვრებაში რამეს მიაღწიოს გულახდილობით და პატიოსნებით. ჯანმრთელობაზე ნეგატიურად მოქმედებს სიცრუე. იგი ამაღლებს კიბოს განვითარების რისკს, იწვევს სიმსუქნეს, მოუსვენრობას, დეპრესიას, სტრესს. ერთ ტყუილს მოჰყვება მეორე ტყუილი და ადამიანი იძულებულია ჩაერთოს სიცრუის ნევროტიზებულ ციკლში, რომლის თვალის მიდევნება შეუძლებელი ხდება. სტრესის ხანგრძლივმა ზემოქმედებამ შეიძ-

ლება გამოიწვიოს ჯანმრთელობის სერიოზული პრობლემები, რაც ამოკლებს სიცოცხლის ხანგრძლივობას. ხშირად მშობლები შვილებს სიმართლეს არ ეუბნებიან, შემდეგ კი უკვირთ, თუ რატომ არ ენდობიან მათ შვილები. საჭიროა მხოლოდ სიმართლის თქმა, ოღონდ ბავშვის ენაზე. აუცილებელია ამ მანკიერი წრის პროფილაქტიკა ბავშვობიდან ადამიანის განვითარების საერთო ჰარმონიის ხელშეწყობით, რომლის პრინციპებზეც შექმნილია სამყარო. ამგვარად, ჩვენი საკუთარი აზრები გავლენას ახდენს ჩვენს ჯანმრთელობასა და გუნება-განწყობილებაზე. ერთ-ერთ ძველჩინურ ტექსტში ჩამოთვლილია, თუ ჩვენი ჩვევებიდან რომელი არის დაავადება და რომელი წამალი.

დაავადებაა: თავის ქება; გახარება სხვების შეცდომების გამო; სიზარმაცე; წყენის არდავინწყება; უფროსების ან უმცროსების უპატივცემლობა; ორპირობა და მლიქვნელობა; სხვის საქმეებში ჩარევა; სხვისი სიკვდილის სურვილი.

წამალია: აგრესიაზე მშვიდი რეაგირება; სიკეთისადმი სწრაფვა და ბოროტებისათვის ზურგის შექცევა; ბრძენთა ზნეობრიობით აღფრთოვანება; სხვათა დამსახურების აღიარება.

მრავალწლიანი სამედიცინო დაკვირვებით ნაჩვენებია, თუ რა დაავადებებს იწვევს ესა თუ ის მანკიერი თვისება:

სიხარბე – ბუღემია, სიმსუქნე, უძილობა, ქოლეცისტიტი, ჰეპატიტები, ფერიმჭამელები, ონკოლოგიური და ქრონიკული დაავადებები;

ანტაგონიზმი – ანთებითი პროცესები, შაკიკი, შაქრიანი დიაბეტი. შაქრიან დიაბეტს იწვევს აპათიაც;

უპრინციპობა – ქრონიკული დაავადებები და ინფექციები;

უხეშობა – ვირუსული ინფექციები, ჰემოროი, ქოლეცისტიტი, ეროზიული გასტრიტი, ბრონქიტი, ფარისებრი ჯირკვლის ფუნქციის მოშლა;

სისასტიკე – ასთმა, ბრონქიტი, ონკოლოგიური დაავადებები, ეპილევსია, სოკოვანი დაავადებები, იმპოტენცია, გასტრიტი, ანემია;

შური – აუტოიმუნური დაავადებები, უძილობა, ასთმა, ჰიპერტონია, გასტრიტი, ნყლული, ონკოლოგიური, ფსიქიკური და გულის დაავადებები;

ნარყვნილი გემოვნება – ონკოლოგიური დაავადებები, ქალთა უშვილობა, საჭმლის მომნელებელი ორგანოების დაავადებები;

სიცრუე – იმუნიტეტის დაქვეითება, ალკოჰოლიზმი, სოკოვანი დაავადებები, ჰეპატიტები;

სიძულვილი – მეჭეჭები, ანგინა, ეპილევსია, ონკოლოგიური, ინფექციური და გულის იშემიური დაავადებები;

თავშეუკავებლობა – გასტრიტი, მამაკაცთა უნაყოფობა, ქრონიკული დაავადებები;

ამპარტავნობა – არტერიული წნევის მომატება, ვირუსული ინფექციები;

წყენიანობა – შაქრიანი დიაბეტი, ართრიტები, უძილობა, ცისტეტი, გულის იშემიური და ქრონიკული დაავადებები;

სასონარკვეთილება – პნევმონია, შაკიკი, ხერხემლის დაავადებები, ართრიტები, გასტრიტი, გულის იშემიური დაავადება;

პესიმიზმი – რადიკულიტი, ანემია, დაბალი არტერიული წნევა, ფარისებრი ჯირკვლის ჰიპოფუნქცია, ტუბერკულოზი, ქრონიკული დაავადებები;

შარიანობა – ჰეპატიტი, კოლიტი, ქოლეცისტიტი;

გარყვნილება – იმუნიტეტის დაქვეითება, კანის დაავადებები, უშვილობა, ონკოლოგიური დაავადებები;

ძალადობისადმი მიდრეკილება – აუტოიმუნური ინფექციები, ტრავმები, ონკოლოგიური დაავადებები;

მოუსვენრობა – ყაბზობა, ვირუსული ინფექციები, ფარისებრი ჯირკვლის ჰიპერფუნქცია;

სიჯიუტე – ჰაიმორიტი, ასთმა, ეპილევსია, მამაკაცთა უნაყოფობა, წყლულოვანი დაავადებები;

გულქვაობა – ქოლეცისტიტი, ყაბზობა, წყლულოვანი დაავადებები, ბრონქიტი, ქალის სასქესო ორგანოების დისფუნქცია.

ზემოჩამოთვლილი დაავადებების თავიდან ასაცილებლად საჭიროა შევიცნოთ საკუთარი სულიერი ბუნება. თუ არ იცი, თავს როგორ უშველო, სხვას დაეხმარე და სიკეთე შენვე დაგიბრუნდება და ყველაფერი დალაგდება. მოერიდეთ კონფლიქტურ სიტუაციებს. კონფლიქტი ყოველთვის წარმოადგენს დიდი შინაგანი დაძაბულობის წყაროს. „სიტყვა-პარაზიტებისგან“ თავდასაცავად ხშირად უსმინეთ კლასიკურ მუსიკას და იკითხეთ მხატვრული ლიტერატურა. ყველაზე მთავარი რჩევაა, – გქონდეთ უკეთესად გახდომის და ცუდი ჩვევებისგან განთავისუფლების სურვილი. სურვილის გარეშე ვერავითარ შედეგს ვერ მიაღწევთ. ადამიანი კეთილ საქმეებს რომ აკეთებს, თავის ჯანმრთელობასაც ეხმარება, რადგან იგი ამით სიამოვნებას იღებს და მშვიდდება, ივინყებს საკუთარ პრობლემებს. ამ დროს დიდი რაოდენობით გამომუშავდება სინარულის ჰორმონი, ძლიერდება იმუნიტეტი. მახსენდება ინგლისური არაკი, რომელიც მე, სკოლის მოსწავლემ, ვთარგმნე და გაზეთში გამოვაქვეყნე. მისი შინაარსი ასეთია: მზე და ქარი წაიჩხუბნენ, თუ რომელი უფრო სწრაფად გახდიდა თბილ ქურქს შარაგზაზე მიმავალ კაცს. ქარმა დაბერა, რაც ძალი და ღონე ჰქონდა. კაცი უფრო მაგრად გაეხვია ქურქში და ქარმა ვერ შეძლო მისი გახდა. ახლა მზის რიგი დადგა. მან დააცხუნა თავისი თბილი სხივები კაცს და კაცმა თავისი თბილი ჩასაცმელი გაიხადა. ასეა ადამიანიც. სიკეთით მრავალი კარგი საქმის გაკეთება შეუძლია, ბოროტებით კი – არა!

მიიღეთ და შეიყვარეთ საკუთარი თავი ისეთი, როგორიც ხართ სინამდვილეში. ეცადეთ, ხალხს უჩვენოთ თქვენი

ნამდვილი სახე და ისინიც თქვენ მიმართ კეთილად განწყობიან. ცუდი თვისებების, უბრალოდ, მოცილება და გადაგდება შეუძლებელია. შესაძლებელია მხოლოდ მათი პოზიტიურად ტრანსპორტირება და, ამგვარად, დაავადების მიზეზისგან თავის დაღწევა და სამკურნალო საშუალებათა გარეშე განკურნება.

ადამიანებთან ურთიერთობის ხელოვნება იწყება ადამიანებში ღირსების დანახვის უნარით. პლატონმა, ზეთისხილის ბაღში (რომელსაც შემდგომში აკადემია ეწოდა) როცა თავის მოწაფეებს ესაუბრებოდა, გამვლელ მოქალაქეზე მიუთითა და მოწაფეებს ჰკითხა: „რა შეგიძლიათ თქვათ მის შესახებ?“ ერთმა მოწაფემ უპასუხა: „მასზე კარგის თქმა არ შემიძლია. მე მას არ ვიცნობ“; მეორემ უპასუხა: „მე მასზე ცუდს ვერ ვიტყვი, რადგან არ ვიცნობ“. პირველი მოწაფე პლატონმა აკადემიიდან გააგდო, მეორისგან კი აღზარდა... არისტოტელე. უნდა ვეცადოთ, ვიპოვოთ კარგი თვისებები, რომლებიც ყველა ადამიანს გააჩნია. მოყვასისადმი პატივისცემა ჩვენი მოვალეობაა, რომლის შესრულებითაც ჩვენსავე ბუნებას ვამჟღავნებთ. ვინც სხვის ღირსებებს არ სცემს პატივს, ის თავად არ არის პატივისცემის ღირსი.

საკუთარ ნაკლს იოლად დავამარცხებთ, თუ მას ისეთივე ენერგიით შევებრძოლებით, როგორითაც სხვების ღირსებებს ვებრძვით. ადამიანს, ცხოველებისგან განსხვავებით, წარმოდგენა აქვს სიკეთესა და ბოროტებაზე და გააჩნია მათი არჩევის თავისუფლება. ბოროტება ბუმერანგის მსგავსია და გააჩნია უნარი, დაუბრუნდეს მსროლელს. პიროვნებათა შორის ურთიერთობების დისჰარმონია ასახავს შინაგან დისჰარმონიას. ყველაფერი ურთერთკავშირშია. ემოციები წარმოადგენს ორგანიზმში მიმდინარე ბიოქიმიური ცვლილებების გამოხატულებას. ადამიანი როცა ბრაზობს, იზრდება ქოლესტერინი, გულისცემა, არტერიული წნევა, სისხლის შედედება. ეს ცვლილებები ხელს უწყობს ინსულტის და ინ-

ფარქტის განვითარებას. დადგენილია, რომ გაბრაზებას უფრო დიდი ზიანის მიყენება შეუძლია ჯანმრთელობისთვის, ვიდრე მონევას და სიმსუქნეს. ისეთი მანკიერი თვისებები, როგორცაა გულღვარდლიანობა და პატიების უუნარობა, არასტაბილურობა და აგრესიულობა, ორჯერ აქვეითებენ ორგანიზმის მიერ წინააღმდეგობის განწევის უნარს სეზონური დაავადებების (გაციება, გრიპი) მიმართ, იწვევენ კუჭ-ნაწლავის პათოლოგიებს.

ზემოთ განხილული მანკიერი თვისებები იწვევენ ადამიანის სულის დეფორმაციას არა ერთბაშად, არამედ შეუმჩნევლად. ასეთი ცდა იქნა ჩატარებული: ბაყაყი მდულარე წყალში ჩააგდეს. იგი ამოხტა და გადარჩა. შემდეგ ცივწყლიან ქვაბში ჩააგდეს და დაიწყეს წყლის შეთბობა. ბაყაყი გაიტრუნა თბილ წყალში. წყალი თანდათან ცხელდებოდა. ბოლოს ბაყაყი მდულარეში მოიხარშა ისე, რომ ამოსვლაც კი არ უცდია.

65 ადამიანს 100-იდან შეუძლია არა მარტო მოკლას ადამიანი, არამედ ნებაყოფლობითაც ჩაიღინოს მკვლელობა მაშინაც, როცა მას არაფერი ემუქრება და მსხვერპლთან არავითარი პირადი პრეტენზიაც კი არ გააჩნია. სტენლი მილგრემის ცნობილმა ექსპერიმენტმა სამეცნიერო შოკი მოახდინა. კაცობრიობის წინაშე დაისვა კითხვა: რა არის ის გადამწყვეტი ფაქტორი, რომელიც კაცობრიობას ორ ნაწილად ყოფს – ერთს ქმნის ადამიანებად, ხოლო მეორე ცხოველურ დონეზე მალლა არ აჰყავს. ასეთი ფაქტორი აღმოჩნდა... დნმ-ის კოდი. ამერიკელმა მეცნიერებმა გლენ რაინმა და როლინ მაკკრეტიმ, გულის მათემატიკის ინსტიტუტის თანამშრომლებთან ერთად, აჩვენეს, რომ ფოკუსირებული კეთილი გრძნობები და აზრები (მაგალითად, მცირეწლოვან ბავშვთა სასაცილო საქციელით გამოწვეული) ცვლის დნმ-ის ნიმუშებს. ამ დროს ხდებოდა დნმ-ის ორმაგი სპირალის დაგრეხა ან გახსნა (დნმ-ის სპირალის დაგრეხა დაკავშირებულია მოლეკულის აღდგენასთან, ხოლო გახსნა – უჯრედის გაყო-

ფასთან). იგივე ადამიანები, როდესაც ერთვებოდნენ კოლექტიურ კონფლიქტში, ავლენდნენ გალიზიანებას, მრისხანებას და უმართავი გაბრაზების ემოციებს, რითაც გავლენას ახდენდნენ საკუთარ დნმ-ზე: იგი აჩერებდა უჯრედის გაყოფას. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ჩვენი ემოციები (გრძნობები) ჩვენი ბიოლოგია ხდება.

ამგვარად, დნმ არა მარტო მაკრომოლეკულაა, რომელსაც შეიცავს თითოეული უჯრედის ბირთვი, არამედ ეს ის ადგილია, სადაც ასახულია ყველა თაობის სიცოცხლე. მისი საშუალებით მემკვიდრეობით გადაიცემა გარეგნული ნიშნები და ბიოლოგიური პროგრამები, რომლებშიც ჩანერილია სხვადასხვა დაავადებისადმი მიდრეკილება. მთავარი კი ის არის, რომ დნმ შეიცავს მეხსიერების ორ დონეს: ერთ დონეზე დაწვრილებით ჩანერილია მრწამსის მოდელები და ქცევის სტრატეგიები (როგორც ნეგატიური, ისე პოზიტიური), რომლებითაც ხელმძღვანელობდნენ ჩვენი წინაპრები, პირველი თაობიდან დაწყებული; მეორე დონეზე სკრუპულოზურად დაფიქსირებულია (და ფიქსირდება) ჩვენი მრწამსი, ემოციები და რეაქციები ამა თუ იმ მოვლენასა თუ სიტუაციაზე.

მაინც რომელია ის ძირიადი ფაქტორი, რომელიც კაცობრიობას ორ არატოლ ნაწილად ყოფს – ერთნი ადამიანებად ყალიბდებიან, მეორენი კი ცხოველურ დონეს ვერ სცილდებიან? ამის მიზეზი მემკვიდრეობითი პროგრამებია. უფრო ზუსტად, ის კონკრეტული მემკვიდრეობითი პროგრამები, რომლებიც, უბრალოდ, კი არ თვლემს ადამიანის გენეტიკურ მეხსიერებაში, არამედ გააქტიურებულია და მოქმედებს. როგორ ხდება მემკვიდრეობითი პროგრამების გააქტიურება? ჩვეულებრივად, ეს ხდება ალზრდის და გარემოს ზემოქმედებით. იშვიათობაა, როცა ადამიანი სუსტად ან საერთოდ არ რეაგირებს მკაცრ ალზრდასა და გარემოს აგრესიულ გავლენაზე. მაშინ იგი თავად ირჩევს, რა გაიაქტიუროს, კარგი თუ ცუდი მემკვიდრეობა. სწორედ ეს არის ის 35 ადამიანი 100-

იდან, რომლებიც ცხოველურ ინსტინქტებს სერიოზულად აჭარბებენ. მეცნიერები, როდესაც დასრულდა ადამიანის დნმ-ის საერთო კარტოგრაფირება (2003 წ.), გამოაგნებელ შედეგამდე მივიდნენ: დნმ-ის კოდი არ არის მუდმივი და ფიქსირებული (როგორც ეს დოგმად იყო მიჩნეული), არამედ იგი მოქნილი და ცვალებადია. კოდი შეიძლება შეიცვალოს... განწყობით, ცნობიერებით და ცნობიერების მიერ გაცემული ბრძანებებით.

გენეტიკა გავლენას ახდენს სიცოცხლეზე. დნმ-ის კოდი შეიცავს მეხსიერების ორ დონეს: ერთ დონეზე დაწვრილებით ჩანერილია წინაპრებისგან მიღებული მემკვიდრეობა, მეორეზე კი დაფიქსირებულია საკუთარი მრწამსი, ემოციები და რეაქციები ამა თუ იმ მოვლენასა თუ სიტყვაზე. აღზრდის და გარემოს გავლენით ადამიანი თავად ირჩევს და ააქტიურებს კარგ ან ცუდ მემკვიდრეობას, რაც შესაძლებელს ხდის საკუთარი დნმ-ის დამოუკიდებლად გადაპროგრამებას.

მრავალი დაავადება იწყება ტალღურ დონეზე, ხშირად ბევრად უფრო ადრე, ვიდრე ფიზიკურ დონეზე მოხდება მათი გამომჟღავნება. ტალღურ ინფორმაციათა მიზეზს წარმოადგენს ადამიანის ველის მახასიათებლების შეუსაბამობა დედამიწის და სამყაროს ინფორმაციულ ველებთან. აზრები, ემოციები, ქცევა, რომლებიც წინააღმდეგობაშია სამყაროს ჰარმონიასთან, იწვევენ ტალღური სტრუქტურების დეფორმაციას. მაშასადამე, ამ დეფორმაციების გამომწვევი მიზეზების აღმოფხვრა გამოჯანმრთელების საწინდარია. ადამიანების მიმართ ბოროტი ზრახვები და ბოღმა – ეს ენერგეტიკული იერიშის მცდელობაა, მიმართული არა მარტო კონკრეტული ადამიანის, არამედ სამყაროს მიმართ, რაც იწვევს ტალღური სტრუქტურების დეფორმაციას და ბოროტება უკანვე გვიბრუნდება. როდესაც სიკეთეს ჩავდივართ, ჩვენს ორგანიზმში იზრდება დოფამინის დონე, რაც ავტომატურად ბედნიერს გვხდის. ბოროტი ადამიანები კი იშვიათად არიან

კარგ განწყობაზე და მუდამ უკმაყოფილონი არიან. თუ გსურთ, რომ ჯანმრთელი იყოთ, აკეთეთ კეთილი საქმეები. ამ დროს ორგანიზმში გამომუშავდება ჰორმონი ოქსიტოცინი, რომელიც დადებით გავლენას ახდენს გულის მუშაობაზე და აქვეითებს სისხლის წნევას. ოქსიტოცინი ასევე აფერხებს დაბერების პროცესს, ამცირებს რა თავისუფალი რადიკალების დონეს. კეთილ ადამიანებს იშვიათად ემართებათ დეპრესია. *„ილოცეთ თქვენი მანყევრებისთვის, კეთილი უყავით თქვენს მოძულეებს“* (მათ. 5,44). ბოროტების დაძლევა მხოლოდ სიკეთითაა შესაძლებელი. ეს ყველაზე ძლიერი დაცვაა დაავადებებისა და უბედურებისგან. სიკეთის კეთებით ადამიანები საკუთარი ბედის შემოქმედნი ხდებიან. ის სიკეთე, რომელიც ადამიანს სხვებისთვის მოაქვს (თუნდაც საიდუმლოდ), აუცილებლად გამოიწვევს მისი ბედის კორექტირებას და მას უფრო ნარმატებულს და ბედნიერს გახდის. სიყვარულისა და მადლის მატარებელთათვის დაბრკოლება არ არსებობს. სამწუხაროდ, ჩვენს პლანეტაზე ბევრი ბოროტებაა. მათი რაოდენობა არსებითად შემცირდება, თუ თითოეული ჩვენგანი თუნდაც რამდენიმე კეთილ საქციელს ჩაიდენს. **კეთილი საქმეების კეთებით შესაძლებელია მსოფლიოს გაუმჯობესება!**

RAMAZ GAKHOKIDZE – Academician of the Academy of Philosophical Sciences of Georgia. Director of the Institute of Bioorganic Technologies and Chair of Bioorganic Chemistry of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Professor, member of the scientific societies of the USA and Europe, Academician of the orders of honour of Georgia and the United States, author of over 500 scientific works, textbooks, monographs and inventions in different fields of science. Ramaz Gakhokize was nominated among the great minds of XXI century by the International Biographical Centre (Cambridge, England).

THE INFLUENCE OF NEGATIVE EMOTIONS ON HUMAN HEALTH

ABSTRACT

The article discusses the impact of harmful properties (swearing, curse, falsehood, etc.) on human health, caused by disturbances of the physiological, biochemical and genetic processes. Emotions may effect human body's physical health. All organs and tissues of the body are involved. Swearing can take the form of verbal abuse and harassment, and it is this sort of swearing that can be potentially harmful – a substitute for physical aggression. Just as second-hand smoke can have the same or worse effects on the health of nonsmokers, second-hand emotions can have significant, long-lasting effects on the health. Our body releases different chemicals when we experience various things that make us happy, or sad, or angry, and each chemical works to create a different environment within the body. For example, if your brain releases serotonin, dopamine, or oxytocin, you will feel good and happy. Conversely, if the adrenal glands flood your body with stress hormones, such as adrenaline and cortisol because you are stressed, you will have an

entirely different feeling as the body kicks into survival mode. Positive emotions, however, are important for clinicians to consider because of their generative and catalytic influences upon the therapeutic change process.

ნარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის მეცნიერების ფილოსოფიის განყოფილებაში.

**რელიგიის ფილოსოფია და
რელიგიონომცოდნეობა**

**PHILOSOPHY OF RELIGION
AND SCIENCE OF RELIGION**

მურმან გორგოშაძე – ფილოსოფიის აკადემიური დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი. მუშაობს სამართლის თეორიის, სამართლის ფილოსოფიისა და ეროვნული ცნობიერების საკითხებზე. გამოცემული აქვს სამეცნიერო გამოკვლევები ამ სფეროებში. წიგნები: „სახელმწიფოსა და სამართლის თეორია (სქემები და განმარტებები)“ (ბათუმი 2001); „სახელმწიფოს ფორმები“ (ბათუმი, 2006); თანაავტორობით: „იურიდიული გეოგრაფია (ცნობარი)“ (ბათუმი 2008); „სამართლის ფილოსოფიის საკითხები“ (ბათუმი 2009); „საუბრები ეროვნულ ცნობიერებაზე“ (ბათუმი 2016).

ეთნო-ეროვნული თვითცნობიერებისა და რელიგიის მიმართების ზოგიერთი თეორიული ასპექტი

ეთნო-ეროვნულ თვითცნობიერებაზე რელიგიის გავლენის კვლევა ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საკითხია, მით უფრო, რომ მართლმადიდებელი ქრისტიანობის გარდა სხვა რელიგიების გავლენის საკითხი ქართულ ეთნო-ეროვნულ ცნობიერებასა და თვითცნობიერებაზე, ფაქტობრივად, შეუსწავლელი და აქტუალურია. ჩვენი მოკრძალებული მიზანია წინამდებარე სტატიაში ეთნო-ეროვნული თვითცნობიერებისა და რელიგიის ურთიერთმიმართების რამდენიმე თეორიული ასპექტის განხილვა.

თვითცნობიერება ცნობიერების ერთ-ერთი სახეა, ცნობიერება კი საგნობრივი ვითარების ცოდნა და მასზე დაფუძნებული მიზანმიმართული ქცევის წარმართვაა. თანდათანობით, გარე სამყაროზე (საგნობრივ ვითარებაზე) ინფორმაციის დაგროვებასთან ერთად, ცნობიერება შინაგანი ანალიტიკური ფუნქციის შესრულებაზე გადადის. მრავალფეროვანი ხდება პიროვნების პირადი განცდების სამყარო, იბადება

ახალი, მაღალი სულიერი მოთხოვნები, იზრდება ადამიანის შინაგანი ცხოვრების მნიშვნელობა და წილი გარედან მომდინარე ინფორმაციასთან მიმართებაში, შინაგანი სამყარო უფრო ხშირად ახდენს გარედან მიღებული ინფორმაციის კორექტირებას. ასე თანდათანობით ყალიბდება ცნობიერება, რომელიც შინაარსის მიხედვით შეიძლება დაიყოს საგნის ცნობიერებად და თვითცნობიერებად. საგნის ცნობიერება, უპირველესად, გარეგანის აღქმა, მისი ასახვა და მასზე რეაქციაა შინაგანი შეხედულებებიდან, იდეებიდან, ფსიქიკიდან გამომდინარე; თვითცნობიერება კი ამ გზით მიღებული ინფორმაციის პიროვნული გადააზრება-გადაფასებაა და ამ საფუძველზე საკუთარი დამოკიდებულების, საკუთარი პოზიციის შინაგანი გამომუშავებაა, საკუთარი ცოდნისა და გამოცდილების ანალიზის საფუძველზე მიღებული, საკუთარი ქცევისა და აზროვნების გაცნობიერება და კონტროლია. „მეცნიერება ცნობიერების, ხოლო მსოფლმხედველობა თვითცნობიერების ფორმაა“ (6). თვითცნობიერების საფუძველს სინდისი წარმოადგენს. თვითცნობიერება აქცევს ადამიანს პიროვნებად. „მე ვიცი“, „მე მინდა“, „მე ვაზროვნებ“ და სხვა – ჩვეულებრივი ცნობიერების დონეა, მაგრამ „მე ვიცი, რომ მე ვიცი“, „მე ვიცი, რომ მე მინდა“, „მე ვიცი, რომ მე ვაზროვნებ“ და სხვა – თვითცნობიერების დონეა (31).

მაშასადამე, თვითცნობიერება რთული სააზროვნო პროცესი და უნარ-ჩვევაა. იგი „მეს“ მიერ საკუთარი თავისა და საკუთარი ცნობიერების შემეცნებას, საკუთარი ცოდნისა და გამოცდილების შეფასებასა და კრიტიკულ გადაამუშავებას გულისხმობს. თვითცნობიერება ცნობიერების რეფლექსიაა საკუთარ თავზე. მის შინაარსში მოიაზრება როგორც საკუთარი ქცევისა და აზროვნების ანალიზი, გაცნობიერება და კონტროლი, ასევე მისი შედეგიც. „თვითცნობიერება ადამიანის პიროვნულობის ბირთვია“ (10).

ეროვნული თვითცნობიერებაც, როგორც ზოგადად თვითცნობიერება, არ წარმოადგენს თანდაყოლილ მოცემულობას. ისიც, ინდივიდს განვითარების გარკვეულ ეტაპზე უყალიბდება და თული ინტელექტუალური პროცესების შედეგია. ერის, როგორც გარკვეული მოცემულობის, გაცნობიერება არ წარმოადგენს ეროვნულ თვითცნობიერებას. ამ შემთხვევაში ადამიანის ყურადღება მიმართულია ერზე, როგორც ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ გარე ფაქტორზე. ეროვნული თვითცნობიერება ყალიბდება ერთან საკუთარი მსგავსებისა და „მეს“, როგორც მოცემული ერის აქტიური, მოქმედი სუბიექტის, გაცნობიერების შედეგად. როცა „მე“ აღმოაჩენს თავის უშუალო მონაწილეობას ერის შესახებ ცოდნაში, როცა „მე“ საკუთარ თავს უსვამს კითხვას: „შესაძლებელია თუ არა, ჩემს გამოცდილებაში მოცემული ერი არსებობდეს ჩემ გარეშე და მე მის გარეშე“, მაშინ ჩნდება ეროვნული თვითცნობიერება.

ეროვნული თვითცნობიერება სუბიექტის მიერ საკუთარი სტატუსის, ცხოვრებისეული მოთხოვნილებების, აზრების, გრძნობების, მოტივების, განცდების, მოქმედებების, ერთი სიტყვით, საკუთარი თავის გაცნობიერებაა ერთან, მის თავისებურებებთან და მიზნებთან მიმართებაში. ეროვნული თვითცნობიერება მოქმედებაში გულისხმობს ერის, როგორც განსაკუთრებული „მეს“, აღქმას. „მე ქართველი ვარ“ – ამ ცოდნის ცოდნა არაა უბრალო ცოდნა, იგი გარკვეული პასუხისმგებლობის მაგულისხმებელი ცოდნაა. „მე ვარ ქართველი“, აქ „ქართველი“ ისეთივე ჩემი ნიშანია, ჩემი თვისებაა, როგორიც ჩემი სახელი, ანუ ის მე მეკუთვნის, ანუ ტერმინი „ქართველი“ ქართველთა ერთობლიობისადმი ჩემს კუთვნილებასა (ჩვენ ვართ ქართველები) და ამ კუთვნილების გაცნობიერებით ამ ერთობლიობის შემადგენლობაში ჩემს ყოფნასაც აღნიშნავს (18). ეროვნული თვითცნობიერებით ინდივიდი საკუთარ თავს მოიაზრებს, როგორც ამა თუ იმ ერის სუბიექტს, და ქმნის ერთგვარ აზრობრივ წარმოდგე-

ნას „მე-ერის“ და „ერი-მეს“ სახით. როგორც ჩანს, ეროვნული თვითცნობიერების იმ „უხერხულობასთან“ გვაქვს საქმე, როცა თურქეთელი ქართველები საკუთარ თავს „გურჯებს“ ეძახიან და ამით ასხვავებენ საკუთარ თავს თურქებისაგანაც და ქართველებისაგანაც, ანუ ამ ტერმინით ისინი საკუთარ თავს ქართველებს მიაკუთვნებენ, მაგრამ ამავე დროს, ამავე ტერმინით, განასხვავებენ საკუთარ თავს ქრისტიანი ქართველებისაგან, ვინაიდან „გურჯსა“ და „ქართველს“ არა მხოლოდ ტერმინოლოგიურად, აზრობრივადაც სხვადასხვა მნიშვნელობით იყენებენ. ტერმინში „გურჯი“ მოიაზრებენ მაჰმადიან ქართველს, ხოლო ტერმინში „ქართველი“ გულისხმობენ ქრისტიან ქართველს. აღნიშნულის დადასტურებასა და გურჯების გაორებულ ეროვნულ ცნობიერებაზე (თუ თვითცნობიერებაზე) მიუთითებს მკვლევარი, პროფესორი მალხაზ ჩოხარაძე: „მურღულში სიამაყით განაცხადეს, გურჯები ვართო. მალე, საუბარს შეყოლილებმა აგვიხსნეს, – ბათუმი ჩვენი იყოო. ვისი, თქვენი? – გავიოცეთ ჩვენ. თურქეთისო, – გვიპასუხეს. – აბა გურჯები ვართო? – შევახსენეთ და ბათუმის მითვისების მცდელობაც ამით დამთავრდა“ (20).

აღსანიშნავია, რომ ასაკოვან თურქეთელ ქართველებში ტერმინების „გურჯისა“ და „ქართველის“ აღრევა ინვეეს საკმაოდ ძლიერ გაღიზიანებას. „ქართველის“ წოდებაზე მათში უარყოფითი განწყობა შეიმჩნევა. არის მთელი რიგი სოფლები, სადაც „ქართველის“ წოდება, შეიძლება ითქვას, შეურაცხყოფის ტოლფასია (8), – აღნიშნავს მკვლევარი ნინო ოქროსცვარიძე. როგორც ვხედავთ, ამ შემთხვევაში, ეროვნული თვითცნობიერებისთვის დამახასიათებელი თვითშემეცნება, თვითიდენტიფიკაცია და თვითგამორკვევა დარღვეულია რელიგიის ზეგავლენით. რელიგია, ამ შემთხვევაში ისლამი, შეიჭრა რა ეროვნული თვითცნობიერებისათვის აუცილებელ ღირებულებათა სისტემაში (ეს ყველა რელიგიისთვისებაა), განაპირობა პიროვნების შინაგანი თანხმობის

რღვევა მშობლიურ, მაგრამ განსხვავებული რელიგიის მქონე ერთან და ხელი შეუწყო მასთან მიმართებაში საკუთარი ადგილის სხვაგვარ განსაზღვრას, სხვაგვარ თვითშეფასებასა და თვითშემეცნებას.

„თვითშემეცნება ნიშნავს ადამიანის თვითგააზრებას საკუთარ მთლიანობაში“ (11). რელიგია მნიშვნელოვან როლს ასრულებს პიროვნების მიერ საკუთარი „მთლიანობის“ თვითგააზრებაში, ეს რელიგიის უნიკალური თვისებაა. პიროვნების მიერ საკუთარი „მთლიანობის“ გააზრება კი ეროვნული თვითცნობიერებისა და, შესაბამისად, ეროვნული ცნობიერების ბირთვია. შესაბამისად, ეთნო-ეროვნული ცნობიერებისა და თვითცნობიერების ფორმირებაში დიდია რელიგიის როლი. არ დაგვავინყდეს, „რწმენა კონტექსტია, რომლის საშუალებითაც მორწმუნე კითხულობს ანმყოს“ (12). რელიგია ჯგუფური იდენტობის იმდენად მნიშვნელოვანი ფაქტორია, რომ მხოლოდ მემკვიდრეობითი ხასიათის გამო და არა რელიგიური დოგმების ღრმა ცოდნისა და რწმენის გამო შეუძლია დაჩრდილოს ეთნიკური, ეროვნული თუ კულტურული იდენტობის განცდა, მოახდინოს მისი შესუსტება თუ ანულირება. რელიგიურ ნიადაგზე ეროვნული იდენტობის განცდის ნიველირებას ხელს უწყობს ამა თუ იმ კულტურის თუ რელიგიის სხვა კულტურებთან თუ რელიგიებთან მეზობლობა. პერიფერიული მდებარეობა და მეზობლობა, სხვადასხვა კულტურასა და რელიგიას ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირის შესაძლებლობას აძლევს. ამ კავშირის საფუძველზე ყალიბდება საერთო ნიშნები. თუნდაც ყოფაცხოვრების დონეზე „ასეთი საერთო ნიშნების არსებობა, ერთსა და იმავე დროს, ილუზორულიცაა და რეალურიც. ილუზორული – იმიტომ რომ არ წარმოიშობა არავითარი ერთიანი, საერთო კულტურა, როგორც დამოუკიდებელი მრავალფუნქციური სისტემა. რეალობა კი ისაა, რომ ეს საერთო ნიშნები თუ ელემენტები ქმნიან ერთობის გარკვეულ ატმოსფეროს, რომელიც ზემოქმედებს სხვადასხვა კულტურის ადამი-

ანთა კულტურაზე“ (19), სხვანაირად თუ ვიტყვით, გავლენას ახდენს ეროვნულ ცნობიერებაზე.

აქედან გამომდინარე, არ უნდა გამოვრიცხოთ მორწმუნეთა ეთნო-ეროვნულ ცნობიერებასა და თვითცნობიერებაზე რელიგიის მნიშვნელოვანი გავლენა. ამის ნათელი მაგალითია, რომ ქვემო ქართლში მცხოვრები გამოკითხული აზერბაიჯანელების დიდი ნაწილი, დაახლოებით 70%, რელიგიის გამო მიიჩნევს თავს აზერბაიჯანელად (4). ეს ნიშნავს, რომ სახეზეა ფაქტი იმის შესახებ, თუ როგორ შეიძლება განსაზღვროს რელიგიამ ეთნიკური იდენტობა. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ტრადიციული შეხედულების (რომლის მიხედვითაც ეთნიკური კუთვნილება ადამიანს დაბადებიდან ეძლევა და იგი პირველადია პიროვნების თვითცნობიერებასა და მის შემდგომ თვითიდენტიფიკაციასთან მიმართებაში) გვერდით გაჩნდა შეხედულება, რომელიც მიიჩნევს, რომ ეთნიკური თვითცნობიერება და ეროვნული თვითიდენტიფიკაცია, მიუხედავად იმისა, რომ განისაზღვრება გარკვეული ობიექტური ფაქტორებით და გარემოებებით, არაა ყოველთვის საკუთრივ ეთნიკური ხასიათის და მასში მონაწილეობას ღებულობს ხელოვნურად კონსტრუირებული ეროვნული მოდელები (30). შეიძლება ითქვას, რომ სხვადასხვა რელიგიის მაღიარებელი ქართველების ეროვნული ცნობიერება გარკვეული საფრთხის წინაშე დგას. ამ საფრთხის წყარო შეიძლება იყოს როგორც ბუნებრივი მეზობლობა სხვადასხვა რელიგიის მაღიარებელ სამყაროსთან, ასევე ხელოვნურ-პოლიტიკური (21).

როგორც ცნობილია, ეროვნული ცნობიერებისა და თვითცნობიერების სიმყარის მნიშვნელოვან ფაქტორს საერთო კულტურის გაცნობიერება წარმოადგენს. კულტურა იმდენად ზოგადი ცნებაა, რომ შესაძლებელია საერთო კულტურის ცნობიერებამ ყველა ცალკეული ერის შემთხვევაში კონკრეტული გამოხატულება მიიღოს და გამოვლინდეს მხოლოდ მის ერთ-ერთ კომპონენტში. თუ, მაგალითად, ერ-

თი ერისთვის ის გამოიხატება საერთო ენის ცნობიერებით, მეორისთვის შეიძლება გამოვლინდეს საერთო რელიგიური ცნობიერებით და სხვა.

თანამედროვე მსოფლიო ცდილობს, რელიგია ეროვნული იდენტობის საფუძვლად აქციოს, რწმენა და ეროვნება ერთმანეთთან გააიგივოს. მაგალითად, მუსლიმანთა შორის ეროვნულ განსხვავებულობაზე ლაპარაკი გაუმართლებლადაა მიჩნეული. მუჰამედის სიტყვებით, „მუსლიმები ერთი მთლიანი სახლის ქვებივით არიან: ერთი ძალასა და სიმყარეს მატებს მეორეს, ასე რომ, ისინი ერთმანეთის მფარველები უნდა იყვნენ“ (3), „რამეთუ მორწმუნენი ძმები არიან“ (17); თურქულ ისლამში ეროვნული და რელიგიური იდენტობა „ნაციონალურ სიამაყედაა“ (2) გამოცხადებული; პოლიტიკურ-სამართლებრივ დოკუმენტებში ჩნდება ტერმინი „ისლამური ნაცია“. მაგალითად, საუდის არაბეთის სამეფოს კონსტიტუციის 25-ე მუხლში არსებობს ასეთი ჩანაწერი: „არაბული და ისლამური ნაცია“ (22) და სხვა.

ქართველი ერისთვის ეროვნული ცნობიერების სიმყარის მნიშვნელოვან ფაქტორს მართლმადიდებლური რელიგიური ცნობიერება წარმოადგენს. ქართველმა ხალხმა ეროვნული ცნობიერებისა და თვითშეგნების ქრისტიანობასთან დაკავშირებისა და გაღრმავების მიზნით ისტორიულად სხვადასხვა ღონისძიებას მიმართა: შექმნა წმინდა ნინოს კულტი; გააცოცხლა გადმოცემა ქრისტეს კვართისა და სამსჭვალის შესახებ; საქართველო გამოაცხადა მარიამ ღვთისმშობლის ნილხვედრ ქვეყნად; ფართოდ გაავრცელა წმინდა გიორგის კულტი და სხვა. ამით მოხერხდა „ქრისტიანული რელიგიის ნაციონალიზაცია“ (კორნელი კეკელიძე), რამაც მნიშვნელოვნად განსაზღვრა ქართველი ხალხის ცხოვრება, აზროვნება და, შესაბამისად, ეროვნული ცნობიერებაც და თვითცნობიერებაც. „ქართლის ცხოვრებაში“ ხშირადაა ნახსენები ტერმინი „სარწმუნოებით ქართველი“. გიორგი მერჩულის აზრით, „ქართლად ფრიადი ქვეყანა აღირიცხების, სადაც ქარ-

თულითა ენითა ლოცვა აღივლინების და ჟამი აღესრულების“. შუა საუკუნეებში, შესაბამისად, ახალ დრომდე, ქართველი წარმოადგენს არა ეროვნულ, არამედ სარწმუნოებრივ იდენტობას(13).ჯერჯერობით რელიგიურობა იმარჯვებს და იქვემდებარებს ეროვნულს(7). ეკლესია გვთავაზობს ფორმულას, რომლის მიხედვითაც ქართველობა ნიშნავს მართლმადიდებლობას(9), მაშინ როცა აჭარლებმა, იძულებითი გამუსლიმანების შემდეგ, მშობლიური ენა არ დაკარგეს და ეროვნული იდენტიფიკაცია საერთო ენაზე დააფუძნეს და არა საერთო რელიგიაზე, მიუხედავად იმისა, რომ რელიგიური სოლიდარობის გრძნობა განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანია ისლამში და მისი ერთ-ერთი სპეციფიური მხარეცაა. ენისა და ერის ეს მიმართება დღესაცაა შენარჩუნებული თურქეთელ ქართველებში. შავშელთა ცნობიერებაში ხელშესახებია დებულება: „იცი ქართული, ქართველი ხარ, არ იცი ქართული – ხარ თურქი“(15). როგორც ვხედავთ, დღესაც ჩვენებურების ცნობიერებაში ენის ცოდნაა უპირველესი ნიშანი ეროვნული კუთვნილებისა.

ქართულ ფილოსოფიაში გამოთქმულია აზრი, რომ ცნებები „ეროვნული“ და „ქართული“ კვეთენ, მაგრამ არ ემთხვევიან ერთმანეთს. არის კონტექსტები, სადაც ისინი ერთი და იმავე მნიშვნელობით იხმარება, მაგრამ არსებობს მათი განსხვავებული აზრით გამოყენების შემთხვევები. ეროვნული არის ისეთი ქართული, რომელიც გარდა იმისა, რომ ქართულია, ამავე დროს, ტიპურია, ქართველთა უმრავლესობისთვისაა დამახასიათებელი(5). ამ მსჯელობიდან გამომდინარე, თუ შევადარებთ ერთმანეთს მართლმადიდებლობასა და მუსლიმანობას, მართლმადიდებლობა, მიუხედავად იმისა, რომ წარმომავლობით ბერძნულია, თავისი არსით ეროვნულია, რადგან როგორც ისტორიულად ცნობილია (მაგალითისათვის, მოსახლეობის აღწერის მონაცემების მიხედვით), ლაზეთში (რიზეს რეგიონი) 1486 წელს 5378 ქრისტიან-

ნული ოჯახია და მათი რიცხვი 1520 წლისთვის 6706-მდე იზრდება (1). საყურადღებოა ისიც, რომ ამავე პერიოდში ოსმალეთის სახელმწიფოში მცხოვრები ქრისტიანული მოსახლეობა აღემატებოდა მუსლიმანურს (14)), ასევე დღეს ქართველთა უმრავლესობა მართლმადიდებელი ქრისტიანია. რაც შეეხება მუსლიმანობას, არსებობენ მუსლიმან ქართველები, „მათ რწმენა აქვთ სხვა, მაგრამ მაინც ქართველები არიან. ამიტომ ეს ქართული მოვლენაა. მაგრამ არის კი ეროვნული? ალბათ, არა, რადგან მაჰმადიანობა ან კათოლიკობა არ არის ტიპური ქართული, ამდენად, ეროვნული“ (5). როგორც ვხედავთ, კულტურის სხვადასხვა ელემენტი, გარკვეული დროისა და გარემოებების გათვალისწინებით, შეიძლება იქცეს ეროვნული ცნობიერებისა და თვითცნობიერების განსაზღვრის მექანიზმად.

ამ ლოგიკიდან გამომდინარე, უთუოდ სწორი უნდა იყოს ფრენსის ფუკუიამა, რომელიც ამბობდა: „სარწმუნოებას ახასიათებს ტენდენცია უფრო გათიშოს, ვიდრე შეაკავშიროს ადამიანები, რადგან ამდენი ალტერნატივა არსებობს“ (16). მაგალითისთვის, მცხეთის რაიონში მცხოვრებ გამოკითხულ მართლმადიდებელთა 71% პასუხობს, რომ არჩევნების დროს მხარს დაუჭერს მხოლოდ მისი რელიგიური მრწამსის კანდიდატს, ხოლო აჭარაში მცხოვრები გამოკითხული მუსლიმანი ქართველის 99% ამბობს, რომ არჩევნების დროს მნიშვნელობა არ აქვს კანდიდატის რელიგიურ მრწამსს (4). როგორც ვხედავთ, საჯარო სფეროში ქართველ მართლმადიდებელთა მიერ გამოვლენილი ეს პოზიცია, „სარწმუნოებით ქართველის“ ცნობიერებიდან გამომდინარე, ეროვნული თვითცნობიერებაა.

ერთი სიტყვით, რელიგიურ-მსოფლმხედველობრივი შეხედულებები ეთნო-ეროვნული ცნობიერების დასახსვრის უმნიშვნელოვანეს ფაქტორებს წარმოადგენენ, ეროვნული ცნობიერება და თვითცნობიერება, უპირველესად, სოლიდარობის გრძნობით გამსჭვალული ცნობიერებაა. სპეციალის-

ტები, მაგალითად, ენტონ დ.სმიტი, აღნიშნავენ რომ ნაციონალიზმი ეყრდნობა „კონკრეტული ჯგუფის“ მცდელობას, მიანიჭონ ისტორიას საერთო იდენტობის და საერთო ისტორიის აზრი. ეს არ ნიშნავს, რომ ეს ისტორია აკადემიურად ადეკვატური უნდა იყოს –ბევრი ნაციონალიზმი დამყარებულია ისტორიულად მცდარ ინტერპრეტაციებზე და მიისწრაფვის საკუთარი ისტორიის გარკვეული ნაწილების მთლიანი მითოლოგიზაციისაკენ. ნაციონალიზმი, სმიტის მიხედვით, არ მოითხოვს, რომ „ერის“ წევრები მსგავსი იყვნენ, არამედ მხოლოდ იმას, რომ ისინი უნდა გრძნობდნენ სოლიდარობას ერთან და ერის სხვა წევრებთან. ნაციონალიზმის გრძნობა შეიძლება წარმოიშვას ნებისმიერი იდეოლოგიიდან, რომელიც დომინანტურია მოცემულ ადგილას. ნაციონალიზმი ამოიზრდება მანამდე არსებული ნათესაობიდან, რელიგიური და რწმენის სისტემებიდან(23).

სამწუხაროდ, როგორც ვხედავთ, „პიროვნების მიერ საკუთარი ეროვნული კუთვნილების დადგენისას კულტურული ტრადიცია მნიშვნელოვანი, მაგრამ უპირობოდ გადამწყვეტი ფაქტორი არ არის“(24). თანამედროვე მსოფლიოში, ჩვენს გვერდით, მიმდინარეობს ეროვნულ და რელიგიურ იდენტობათა ურთიერთჩანაცვლება თუ არა, ურთიერთკვეთა და ურთიერთშეღწევადობა მაინც, რაც ახალი გამოწვევების წინაშე აყენებს როგორც რელიგიათა მესვეურთ, ასევე პოლიტიკოსებსა და მეცნიერებს(25), მით უფრო ჩვენისთანა მცირე ერებში. ნუ დაგვაზინყდება, რომ დღეს, როგორც არასდროს, ხელისუფლების ლეგიტიმურობა უფრო მეტად გახდა დამოკიდებული შემართული და დამუხტული რელიგიური ჯგუფების აქტივობაზე(26) და ლიბერალური კონსტიტუციონალიზმის იდეა – რელიგიის პირად განზომილებაში გადატანის შესახებ ბევრგან არ იქნა გაზიარებული და რელიგია და პოლიტიკა კვლავ მჭიდრო კავშირშია ერთმანეთთან. რაც ხშირად ერთი და იმავე ეთნიკური ჯგუფის, ერთ ენაზე მოლაპარაკე, მაგრამ სხვადასხვა აღმსარებლო-

ბის ხალხის მიერ ერთმანეთის უმონყალოდ ხოცვის (მაგ., ლიბანი, იუგოსლავია, ინდოეთი) (27) მიზეზი გამხდარა.

რელიგიური თვითაღქმა ისევე, როგორც რასობრივი კუთვნილება და სქესი, ადამიანის ბუნების ონტოლოგიური ნაწილია (29). რელიგიურობა, როგორც ფენომენი, ერთდროულად ატარებს არა მარტო კონკრეტული პიროვნების მრწამსის ფენომენს, არამედ იტვირთება სოციალური, ისტორიული და ეთნიკური იდენტობის კომპონენტებითაც. მორწმუნეებისთვის რელიგია არ წარმოადგენს მხოლოდ მრწამსის გამომხატველ მოვლენას. იგი მიეკუთვნება ღირებულებათა სისტემას და, როგორც ყველა ღირებულებას, აქვს თავისი კოგნიტური, ემოციურ-აფექტური და ქცევითი პარამეტრები. მასში, როგორც ღირებულებათა კატეგორიაში, მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა სოციალური კოგნიციების იმ სისტემას, რომელიც თავად კონკრეტული რელიგიის მსოფლმხედველობიდან თუ დოგმიდან გამომდინარეობს (28). ეს რელიგიის უნიკალური თვისებაა, რაც იმას ნიშნავს, რომ რელიგია მნიშვნელოვან როლს ასრულებს პიროვნების მიერ საკუთარი ეთნო-ეროვნული თვითცნობიერების ჩამოყალიბებაში.

ამრიგად, რელიგია მნიშვნელოვანი ელემენტია ეთნო-ეროვნული თვითცნობიერებისათვის აუცილებელ ღირებულებათა სისტემაში, რომელსაც შეუძლია განაპირობოს პიროვნების შინაგანი თანხმობის რღვევა მშობლიურ, მაგრამ განსხვავებული რელიგიის მქონე ეთნოსთან (ერთან) და ხელი შეუწყოს მასთან მიმართებაში საკუთარი ადგილის სხვაგვარ განსაზღვრას, ახალი ღირებულებითი სისტემების შენებას ან ძველის ისეთი ახლებური მსოფლმხედველობით დაფუძნებას, რომელიც გაამართლებდა მის შეცვლილ დამოკიდებულებას საკუთარი ეროვნული იდენტობისადმი (30). ყველაფერი ეს კი ეთნო-ეროვნული ცნობიერების კრიზისის მაჩვენებელია.

Murman Gorgoshadze – PHD, Professor at Batumi Shota Rustaveli State University. Research Area: Theory of Law, Philosophy of Law and National Identity. Regarding to above mentioned issues he has several publications: Theory of State and Law (Diagrams and Explanations), Batumi 2011; State Forms, Batumi 2006; Judicial Geography. Reference book (with co-author), Batumi 2008; Issues of Philosophy of Law, Batumi 2009; Conversations about National Identity, Batumi 2016.

NATIONAL SELF-CONSCIOUSNESS AND RELIGION (SOME THEORETICAL ASPECTS OF INTERRELATION)

ABSTRACT

The article deals with some theoretical aspects of interrelation between national self-consciousness and religion. The author considers religion as the most significant factor for dismembering ethno-national consciousness. Accordingly, it actively participates in formation of national self-consciousness that puts the national consciousness of the Georgians confessing non-Orthodox faith in jeopardy.

ლიტერატურა:

1. გიორგი ანდრიაძე, უცნობი ისტორიული საქართველო (ქრისტიანული ლაზეთი), თბ., 2012, გვ. 9;
2. გიორგი ანთელავა, ისლამი და საფრანგეთში ემიგრირებული თურქების ეთნიკური და რელიგიური
3. აბესალომ ასლანიძე, ისლამი და თანამედროვეობა, თბ., 2013, გვ.125;

4. სალომე დუნდუა, ზვიად აბაშიძე, ეთნიკური და რელიგიური იდენტობის საკითხები და სამოქალაქო ინტეგრაციის პრობლემები საქართველოში, თბ., 2009, გვ. 120;
5. ვახტანგ ერქომაიშვილი, ერი და იდეოლოგია//ვახტანგ ერქომაიშვილი, ადამიანი, თავისუფლება, იდეოლოგია, თბ., 2002, გვ.397;
6. ვახტანგ ერქომაიშვილი, ფილოსოფია, თბ., 2001, გვ. 131;
7. ნინო ოქროსცვარიძე, ოჯახი და საოჯახო ყოფა თურქეთელ ქართველებში (ინეგოლის რაიონის სოფელ ჰაირიეს მოსახლეობის მაგალითზე), თბ., 2012, გვ. 203;
8. მართლმადიდებელი ეკლესიის როლი ქართული ნაციონალური იდენტობის ჩამოყალიბებაში (XX საუკუნის ბოლო –XXI საუკუნის დასაწყისი), თბ., 2013, გვ.164;
9. ვალერიან რამიშვილი, ფილოსოფია, 2015, გვ. 125;
10. ვალერიან რამიშვილი, თვითშემეცნების პრობლემის დაყენებისთვის // საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1987, #2, გვ.18;
11. სერგო რატიანი, რამდენიმე შენიშვნა ქართველების რელიგიურობისა და ტრადიციულობის შესახებ // ქართული საზოგადოების ღირებულებები, თბ., 2006, გვ. 42;
12. სერგო რატიანი, „სარწმუნოებით ქართველი“: სეკულარიზაცია და ქართველი ერის დაბადება//ქართველი ერის დაბადება: ილია ჭავჭავაძისადმი მიძღვნილი კონფერენციის მასალები (26-27 ნოემბერი, 2007),თბ., 2009, გვ.34;
13. მიხეილ სვანიძე, თურქეთის ისტორია, თბ., 2007, გვ. 138;
14. მამია ფალავა, შავშური ჩანაწერები, თბ., 2011, გვ. 344;
15. ფრენსის ფუკუიამა, ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი, თბ., 1999, გვ. 316;

16. ყურანი, არაბულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი და განმარტებანი დაურთო გიორგი ლობჯანიძემ, თბ., 2006, (49.10);
17. გურამ ჩაგანავა, ეროვნული იდენტობის ფსიქოლოგიური პრობლემები და მოქალაქეობა // სოციალურ მეცნიერებათა საკითხები, I, თბ., 2009, გვ. 104;
18. ნინო ჩიქოვანი, რელიგია და კულტურა სამხრეთ კავკასიაში, თბ., 2006, გვ. 44;
19. მალხაზ ჩოხარაძე, ძველი ბათუმი და ჭოროხის აუზის ქართველთა ისტორიული მეხსიერების საკითხები // გაზეთი „ბათუმის უნივერსისტიკი“, 2014, #2;
20. ხელოვნურ-პოლიტიკური საფრთხეების შესახებ იხ., აბესალომ ასლანიძე, ისლამი და თანამედროვეობა, თბ., 2013, გვ. 125-171;
21. შოთა ხინჩაგაშვილი, რელიგიური და კულტურული იდენტობის პრობლემები კავკასიის ხალხებში (პოსტსაბჭოთა პერიოდი), თბ., 2007
22. სმიტის აზრი მოტანილია ნაშრომიდან: გიგი თევზაძე, ქართველი ერის დაბადება. იდენტობა და იდეოლოგია. პოლიტეტალური და სოციოეტალური იდენტობები. ეროვნულობა და რელიგიურობა//ქართველი ერის დაბადება: ილია ჭავჭავაძისადმი მიძღვნილი კონფერენციის მასალები (26-27 ნოემბერი, 2007), თბ., 2009, გვ. 7-8;
23. გურამ თევზაძე, ეროვნული იდენტობა, როგორც არჩევანის შედეგი // შემეცნება და ზნეობა. ფილოსოფიური წერილები (ეძღვნება ლერი მჭედლიშვილის 75 წლის იუბილეს), თბ., 2012, 150;
24. რუსეთ-საქართველოს 2008 წლის ომში რუსეთში შექმნილი საქართველოს წინააღმდეგ მიმართული მრავალკონფესიური იდეოლოგიური კავშირი ამის ნათელი მაგალითია, იხ., მერი გაბედავა, კონფესიები 2008 წლის რუსეთ-

- საქართველოს ომში // ომი, სახელმწიფო და იდენტობა, თბ., 2010, გვ. 17-18;
25. გიორგი ცხადაია, რელიგიისა და პოლიტიკის ურთიერთობის ახალი ფორმები // სოლიდარობა, 2010, #1(34);
 26. ირმა გოგოლიძე, რელიგიათა როლი საერთაშორისო ურთიერთობებში // ენა და კულტურა, #11, 2014, გვ. 197;
 27. მარინე ჩიტიშვილი, რელიგიურობის ფსიქოლოგია: ემპირიული კვლევები, თბ., 1998, გვ. 264-268;
 28. არჩილ მეტრეველი, რელიგიის სამართლის საკითხები: მრავალფეროვნება, დისკრიმინაცია, სექტა, თბ., 2015, გვ. 32;
 29. მურმან გორგოშაძე, საუბრები ეროვნულ ცნობიერებაზე, ბათუმი, 2016, გვ.15;
 31. С. А. Янжинов, Основные концептуальные методологические подходы к исследованию феноменов «нация» и «этничность» // Философия права, 2009, №4, стр. 86.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის რელიგიის ფილოსოფიისა და რელიგიათმცოდნეობის განყოფილებამ.

ეთერ ორმოცაძე – ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახ. სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფია-ფსიქოლოგიის დეპარტამენტის ასისტენტი-პროფესორი. მუშაობს მეცნიერების ფილოსოფიისა და ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფიის პრობლემებზე. გამოქვეყნებული აქვს სამეცნიერო სტატიები და წიგნები: „დეტერმინაცია ბუნებისმეცნიერებასა და ფილოსოფიაში“ (თბ., 2005), „სივრცისა და დროის ფილოსოფია“ (თბ., 2013), „ზოგადი უნარები. ფორმალურ-ლოგიკური დავალებები (თეორია და ამოხსნის მეთოდიკა)“, (ქუთ., 2013), „ი. გომართელი – „ნება და ზნეობა“ (ქუთ., 2017).

მეცნიერული და რელიგიური დეტერმინიზმი

დეტერმინიზმის პრობლემა უძველესია მეცნიერულ-ფილოსოფიურ აზროვნებაში. იგი უძველეს ეპოქაში ჩაისახა, რაც ამჟამად ჩანს ძველ ინდურსა და ჩინურ ფილოსოფიურ-ეთიკურ მოძღვრებებში... მაგრამ დეტერმინისტული კონცეფცია მთელი სისრულით მაინც ანტიკურ ფილოსოფიაში წარმოსდგა. ჯერ კიდევ ჰერაკლიტე ლაპარაკობს კოსმოსის უნივერსალური კანონზომიერების შესახებ, რომელსაც ლოგოსს უწოდებს. ლოგოსის საფუძველს წარმოადგენს აუცილებლობა, რომელიც სამყაროში სუფევს. აუცილებლობის შესახებ მოძღვრება კი არის დეტერმინიზმი. ამრიგად, პირველი დეტერმინისტული კონცეფცია მოცემულია ჰერაკლიტეს ფილოსოფიაში.

ამ მიმართულებით კიდევ უფრო შორს მიდის დემოკრიტე, რომელმაც, თუმცა პრიმიტიულ ფორმაში, მაგრამ მაინც არსებითად ჩამოაყალიბა დეტერმინისტული კონცეფცია. დემოკრიტე ამტკიცებდა ბუნებაში მკაცრი მიზეზ-შედეგობრივი კავშირების არსებობას, რომელსაც აუცილებლობის ხასიათი აქვს. აუცილებლობის ერთადერთ ფორმად დემოკრიტე მიზეზობრივ აუცილებლობას თვლიდა. ეს თვალსაზრისი თვით ახალ დროშიც დიდხანს იყო გაბატონებული. დემოკრიტეს მკაცრი მიზეზობრივი აუცილებლობის პრინციპი არ-

სებითად ფატალისტურ მოძღვრებას წარმოადგენს იმ განსხვავებით, რომ იგი აუცილებლობის ობიექტურობას ამტკიცებდა და, მაშასადამე, „ბედის თამაშს“ გამოორიცხავდა. შემთხვევითობის ობიექტურობის უარყოფა, მისი გამოცხადება სუბიექტურ კატეგორიად (ადამიანის შემეცნებითი უნარის შეზღუდულობის პროდუქტად) და მხოლოდ ფატალური მიზეზ-შედეგობრივი აუცილებელი კავშირის აღიარება წარმოადგენდა კლასიკური ტიპის დეტერმინიზმის ადრინდელ ფორმას, რომელიც ჯერ კიდევ ანტიკურ ფილოსოფიაში საკმაოდ სისრულით იყო წარმოდგენილი. უნდა შევნიშნოთ, რომ შემთხვევითობის ცნების შემოტანა ატომისტურ ფილოსოფიაში დაკავშირებულია ეპიკურეს სახელთან. აუცილებლობისა და შემთხვევითობის კატეგორიები უფრო სრულყოფილად დაამუშავა არისტოტელემ. ამ კატეგორიებს იგი მიზნობრიობის კატეგორიასთან აკავშირებს, რაშიც არისტოტელეს ფილოსოფიის ტელეოლოგიური ხასიათი მჟღავნდება. აუცილებელი არის ის, რაც გარკვეულ მიზანს ემსახურება, ხოლო შესაბამისად, შემთხვევითი არავითარ მიზანთან არ არის დაკავშირებული. არისტოტელემ პირველად აჩვენა აუცილებლობისა და შემთხვევითობის ურთიერთკავშირი. შემთხვევითი, მისი აზრით, მიზეზობრიობას არ გამოორიცხავს. „შემთხვევითობაც მიზეზია არაძირითადად, – წერს იგი, – თუმცა იგი უშუალოდ არაფერს არ წარმოშობს“. შემთხვევითობას ადგილი აქვს იქ, სადაც არ არის მიზანი. მიზანი კი არისტოტელეს ესმოდა, როგორც მიზეზის ერთ-ერთი სახე. ამიტომ სამყარო, როგორც ღმერთის მიზანი, აუცილებლობით არსებობს, იგი შემოქმედის მიერ მიზეზობრივადაა განსაზღვრული.

კლასიკური დეტერმინიზმის ბრწყინვალე წარმომადგენელია სპინოზა, რომელმაც თავის მოძღვრებაში სუბსტანციის შესახებ მკაცრი დეტერმინიზმის პრინციპი გაატარა. „ყოველივე დვთაებრივი ბუნების მიერ აუცილებლობით დეტერმინირებულია, – წერს იგი, – რათა გარკვეული სახით იარსებოს და იმოქმედოს“. სპინოზას სუბსტანცია აბსოლუტური არსია, უსასრულო რეალობაა, ამიტომ მიზეზობრივი

აუცილებლობაც მის ფილოსოფიაში თავისებურ სახეს იღებს. სახელდობრ, იგი წარმოდგება, როგორც თვითმიზეზობრიობა (ჩაუსა სუი). სუბსტანცია ერთადერთია (სპინოზა მონისტია) და, მაშასადამე, იგი არ შეიძლება სხვა რაიმეთი (გარედან) იყოს განსაზღვრული. მას არ შეიძლება გარეგანი მიზეზი ჰქონდეს. სუბსტანციის სფეროში შესაძლებელია მარტოოდენ შინაგანი მიზეზობრიობა, მაგრამ სწორედ ამ „შინაგანობის“ გამო თვითმიზეზობრიობის ცნება სპინოზას ფილოსოფიაში არავითარ შემთხვევაში არ დაიყვანება მიზეზობრიობის ცნებაზე მისი ჩვეულებრივი გაგებით. მიზეზობრიობის ძირითადი კრიტერიუმია წარმოშობა (გენეტიკურობა). მიზეზი წარმოშობს შედეგს. სადაც ასეთი წარმოშობა არ არის, იქ არც მიზეზობრიობა გვაქვს. სწორედ ამიტომ სპინოზასათვის თვითმიზეზობრიობის ცნება არავითარ შემთხვევაში არ უდრის მიზეზობრიობის ცნებას. სუბსტანცია მარადიულია. ის არც წარმოშობილა და არც ისპობა; ამიტომ სუბსტანციის თვითმიზეზობრიობის დაშვება არ ნიშნავს იმას, რომ თითქოს სუბსტანცია წარმოშობს თავის თავს (თვითმიზეზობრიობა ხომ უაზრობაა). მით უმეტეს, რომ სუბსტანცია მარადიულია და მისი წარმოშობის შესახებ ლაპარაკი შეუძლებელია. ამიტომ თვითმიზეზობრიობის ცნება სპინოზას ფილოსოფიაში ნიშნავს არა მიზეზობრიობას, არამედ თვითსაფუძველს. სპინოზა მიზეზსა და საფუძველს ერთმანეთთან აიგივებდა (ჩაუსა სივე რატიო – მიზეზი ანუ საფუძველი). ამრიგად, თვითმიზეზობრიობა სპინოზასთან უნდა გავიგოთ, როგორც თვითსაფუძველი.

მიუხედავად ამ განსხვავებისა, თვითმიზეზობრიობის (თვითსაფუძველის) ცნებას ბევრი რამ აქვს საერთო მიზეზობრიობასთან. სახელდობრ, ორივეს ახასიათებს აუცილებლობის ნიშანი. სუბსტანცია თვითმიზეზობრივია, ე. ი. შინაგან აუცილებლობას შეიცავს. სწორედ ამიტომ იგი ისევ და ისევ აუცილებლობის არტახებშია მოქცეული; მართალია, ეს აუცილებლობა მისი შინაგანი აუცილებლობაა, მაგრამ ამით საქმის ვითარება არ იცვლება. სუბსტანცია არაა თავისუფალი; იგი არსებობს შინაგანი აუცილებლობის ძალით. სუბ-

სტანცია საგანთა არსებობის შინაგანი და იმავე დროს მოქმედი მიზეზია. იგი თავის თავში შეიცავს ყველა დანარჩენის საფუძველს, ხოლო თავისი საფუძველი კი თვითონ არის. ყოველ არსებულს სუბსტანცია წარმოშობს და კიდევ განსაზღვრავს მისი არსებობის წესს. ამიტომ მოდუსებში (საგნებში) ბატონობს მხოლოდ გარეგანი მიზეზობრიობა, ანუ აუცილებლობა. მთელი სამყარო, როგორც სუბსტანციის გამოვლინება, წარმოადგენს უწყვეტ მიზეზობრივ ჯაჭვს, სადაც მკაცრი აუცილებლობა სუფევს.

სუბსტანციით განსაზღვრულ სამყაროში გამორიცხულია შემთხვევითობა. იქ არ არსებობს მიზნობრიობა და თავისუფლება. ყოველივე დეტერმინირებულია მისგან. სპინოზას უმკაცრესი დეტერმინიზმი არ ნიშნავს თავისუფლების უარყოფას. მას აქვს თავისუფლების თავისებური გაგება, რომელსაც შეიძლება კოსმოლოგიური თავისუფლება ვუნოდოთ. სუბსტანცია თვითმიზეზია, ე. ი. თავის უფალია (გარედან არ არის განსაზღვრული). ამდენად, იგი თავისუფალია, მაგრამ რამდენადაც მას შინაგანი აუცილებლობა გააჩნია, რომელიც მის თავისუფალ ნებას გამორიცხავს, ამდენად აუცილებელია. საერთოდ, სპინოზა მკაცრი დეტერმინისტია; სინამდვილე რკინის არტახებით არის შეკრული, საიდანაც თავისუფლება მთლიანად გამორიცხულია. სწორედ ამიტომ არის სპინოზას სუბსტანცია ინერტული, „მკვდარი“, უმოქმედო (რასაც მას ჰეგელი უსაყვედურებდა), განსხვავებით ლაიბნიცის მოქმედი სუბსტანციებისაგან (მონადებისაგან), რომელთაც შინაგანი ძალა გააჩნიათ, ანუ თვითონ არიან ძალები.

ლაიბნიცმა, სპინოზასაგან განსხვავებით, საგანთა სიმრავლის ასახსნელად შემოიტანა მონადების, ანუ სულიერი ძალების ცნება. უდიდესი მონადა არის ღმერთი. მისგან აუცილებლობით გამომდინარეობს ბუნების საგნები (პატარა მონადები). შემმეცნებელი სუბიექტი მონადის სახით, თავის თავში ჩაკეტილი, მოწყვეტილი ობიექტურ სამყაროს, საკუთარი ძალებით ქმნის სინამდვილის სურათს. ეს აიხსნება იმით, რომ სუბიექტის იდეებსა და ობიექტურ სამყაროს შო-

რის არსებობს ღმერთის მიერ წინასწარ დადგენილი ანუ პრესტაბილური ჰარმონია.

ღმერთისაგან აუცილებლობით ნაწარმოები სამყარო წინასწარ მოწყობილი ჰარმონიის შედეგია. ამდენად, აქაც აუცილებლობა სუფევს, მაგრამ არა ისეთი, როგორც სპინოზას ფილოსოფიაში გვაქვს. ლაიბნიცის სუბსტანცია, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, შინაგანი აქტივობის მქონეა, ძალე-ბია და, მაშასადამე, არც თავისუფლებასაა მოკლებული.

მაგრამ ეს არ გამორიცხავს იმას, რომ ლაიბნიციც არსებითად კლასიკური ტიპის დეტერმინისტ მოაზროვნეთა რიცხვს მივაკუთვნოთ. ლაიბნიციც უწყვეტი მიზეზობრივი ჯაჭვის არსებობის თვალსაზრისზე დგას, რომლის ძალითაც მთელი სინამდვილე, საგნები და მოვლენები მიზეზ-შედეგობრივი კავშირით არის გადაბმული. სწორედ ამიტომ სამყაროს ახლანდელი მდგომარეობა წარსულის უშუალო შედეგია, ხოლო აწმყოს მომავალ მიზეზს წარმოადგენს. ამავე გარემოების გამო აწმყოში ჩანს წარსულიცა და მომავალიც (პირველი, როგორც აწმყოს მიზეზი, ხოლო მეორე, როგორც აწმყოს შედეგი). სწორედ ეს უდევს საფუძვლად არა მხოლოდ მომავლის წინასწარ ხედვას, არამედ წარსულის გამოანგარიშებასაც. ერთიც და მეორეც შემეცნების, მეცნიერების საქმეა. პრინციპულად შესაძლებელია არა მხოლოდ წარსულის ამოცნობა, არამედ აგრეთვე მომავლის წინასწარხედვაც. ყველაფერი დამოკიდებულია შემეცნებითი სუბიექტის უნარებზე. ეს იდეა ლაპლასის დეტერმინიზმის საგანძურში შევიდა.

ჰიუმმა რეფლექსია მოახდინა მიზეზობრივი კავშირის დროულ ხასიათზე. მან უარყო მიზეზობრიობის შემეცნების შესაძლებლობა, გამოაცხადა იგი სუბიექტურ კატეგორიად (მოვლენათა რეგულარობაზე მრავალგზისი დაკვირვების შედეგად გამომუშავებულ ჩვევად) და მიზეზობრივი კავშირის მის ერთ-ერთ ძირითად ნიშანზე – დროში თანამიმდევრობაზე დაიყვანა („ამის შემდეგ, მაშასადამე, ამის გამო“). ამდენად, ჰიუმმა ხაზი გაუსვა დეტერმინიზმის სფეროში დრო-

ის ცნების ფუნდამენტურ მნიშვნელობას, თუმცა მას დეტერმინიზმში მარტოდენ მიზეზობრივი აუცილებლობა ესმოდა.

მაგრამ კლასიკურ დეტერმინიზმს ჩამოყალიბებული სახე მაინც ლაპლასმა მისცა, რის გამოც მას ლაპლასის დეტერმინიზმი ეწოდა. ლაპლასი უარყოფდა შემთხვევითობის ობიექტურად არსებობას, თვლიდა, რომ შემთხვევითი არის ის, რისი მიზეზიც არ ვიცით და, მაშასადამე, შემთხვევითობის სუბიექტურ ახსნას იძლეოდა. დეტერმინიზმის ეს ფორმა აღიარებდა მკაცრი მიზეზ-შედეგობრივი აუცილებლობის არსებობას და შემთხვევითობას მთლიანად გამორიცხავდა. მოკლედ რომ ვთქვათ, ლაპლასის დეტერმინიზმი ანმყოს ზუსტი ცოდნის საფუძველზე შესაძლებლად მიიჩნევს მომავლის გამოანგარიშებას, ხოლო შემთხვევითობის ობიექტურობას გამორიცხავს.

კვანტურმა მექანიკამ გამოამჟღავნა კლასიკური ტიპის დეტერმინიზმის შეზღუდულობანი. მიზეზობრიობა, რომელიც მაკროსამყაროში ფატალურ ხასიათს ატარებდა, მიკროსამყაროში შეიცვალა მიზეზობრიობის ახალი ტიპით – ალბათური მიზეზობრიობით. ეს ნიშნავს, რომ სამყაროში სუფევს არა მარტო აბსოლუტური აუცილებლობა, არამედ შემთხვევითობაც. შემთხვევითობას ობიექტური შინაარსი გააჩნია და არაა დამოკიდებული შემეცნების უნარის ნაკლზე. შემთხვევითობის ობიექტურობის აღიარება აუცილებლობის ცნებას სპეციფიკურ ფორმას აძლევს. იგი არ არის ლაპლასის დეტერმინიზმის ტიპის „წმინდა“ აუცილებლობა, რომელიც თავისი თავიდან შემთხვევითობას სრულიად გამორიცხავს. თანამედროვე მეცნიერება უარყოფს აუცილებლობისა და შემთხვევითობის „პოლუსების“, ე. ი. წმინდა აუცილებლობისა და წმინდა შემთხვევითობის არსებობას და ლაპარაკობს აუცილებლობისა და შემთხვევითობის ხარისხების შესახებ. ამის შესაბამისად, მოვლენა, რომლის აუცილებლობა ერთს უახლოვდება, აუცილებლად ითვლება, ხოლო მის შესაბამისად განისაზღვრება შემთხვევითობის ცნებაც. ამასთანავე, უარყოფილია აუცილებლობის ან შემთხვე-

ვითობის ხარისხის დამთხვევა ერთთან, ე. ი. წმინდა აუცილებლობისა და წმინდა შემთხვევითობის არსებობა.

თანამედროვე მეცნიერების ეს პოზიციები აუცილებლობისა და შემთხვევითობის გაგების დარგში სრულ შესაბამისობაში აღმოჩნდა მეცნიერულ ფილოსოფიასთან, რომელიც ამ ცნებებისათვის გამორიცხავს აბსოლუტური მნიშვნელობის მინიჭების შესაძლებლობას. შემთხვევითობა თავის თავში შეიცავს აუცილებლობას და პირიქით.

დეტერმინიზმის ერთ-ერთი სახეა რელიგიური დეტერმინიზმი. რელიგია არათეორიული მსოფლმხედველობაა, რომლის ნიშანია ზებუნებრივი ძალის (ღმერთის ან ღმერთების) რწმენა. მითოლოგია, როგორც ადამიანური ცნობიერების პირველი საფეხური, მიიჩნევს, რომ სამყარო მკაცრად მონესრიგებული მთელია, სადაც გაბატონებულია გარდაუვალობა და გამორიცხულია ყოველგვარი შემთხვევითობა, ანუ თვითნებური (უმიზეზო) მოქმედებებით გამოწვეული შედეგები. აუცილებლობის საფუძველში დევს ბედისწერა, რომელიც ერთნიშნად განსაზღვრავს ყველაფერს; მისგან გადახვევა გამორიცხულია. ბედისწერა ღმერთებზე მაღალია, იგი განაპირობებს არა მხოლოდ საგნებსა და მოვლენებს, არამედ ღმერთების ქცევასაც. ბედისწერა მარადიული აუცილებლობაა, რომელიც საბოლოოდ განსაზღვრავს ყოველივეს. ადამიანი უძლურია ბედისწერის წინაშე. მისი შეცვლა არავის შეუძლია. სოფოკლეს ტრაგედიაში „ოიდიპოს მეფე“ ლაპარაკია იმაზე, თუ როგორ შეეცადა ოიდიპოსი წინასწარ დადგენილი განაჩენისაგან გაქცევას, მაგრამ ვერ მოახერხა, მოსახდენი მაინც მოხდა. თვით ოიდიპოსის ქცევაც (დაპირისპირება ბედისადმი) წინასწარ იყო განსაზღვრული, ისე მას არ ექნებოდა ადგილი.

ფატალიზმი ბედისწერის თეორიაა, სადაც გამორიცხულია თავისუფლება და ბატონობს აუცილებლობა. ამდენად, იგი დეტერმინიზმია (რელიგიური), მაგრამ არა ლაპლასის ტიპის დეტერმინიზმი. ბედისწერა არ იძლევა მომავლის გამოთვლის საშუალებას, მაშინ როცა მექანიკური დეტერმი-

ნიზმი აწმყოს ცოდნის საფუძველზე შესაძლებლად თვლის მომავლის გამოანგარიშებას ანუ შემეცნებას.

ყოველი დეტერმინისტული თეორია (რელიგიური, მექანისტური, მეცნიერული) სინამდვილის მიზეზობრივი განპირობებულობის დასაბუთებაა. აუცილებელი განსაზღვრულობა ობიექტური სამყაროს არსებობის წესია, თავისუფლება კი – სუბიექტისა. ნება სუბიექტური ფენომენია – აქტივობა თავისუფლების მახასიათებელია. ერთნიშნა აუცილებლობას ობიექტურ სინამდვილეს მიაწერენ, ხოლო არაერთნიშნა აუცილებლობას თავისუფლების სამყაროდ თვლიან.

როგორაა შესაძლებელი ნების თავისუფლების შეთავსება დეტერმინაციასთან?

ბიბლია, როგორც მთელი კოსმიური სამყაროს ისტორია, ღმერთის შემოქმედებით იწყება. შემოქმედი – ესაა სული და სიტყვა. მისი აქტივობა „ქმნისა და თქმის“ ერთიანობაა. ღვთაება თავისუფალი სუბსტანციაა, განუსაზღვრელი და თავად ყველაფრის განმსაზღვრელი: უფალმა სამყაროსთან ერთად შექმნა ადამი თავის ხატად და მსგავსად, რაც იმას ნიშნავს, რომ მას მიენიჭა თავისუფლება და შემოქმედების უნარიც. „აიყვანა უფალმა ღმერთმა ადამი და დაასახლა ედემის ბაღში მის დასამუშავებლად და დასაცავად“ (დაბ. 2. 15). მართლაც, შექმნილი ცოცხალი არსებების სახელმძღვანელო ადამია; ღმერთი არ ერევა ცხოველთა სახელდებაში, არ ასწორებს მას, აქ ადამი, როგორც ხატი უფლისა, იყენებს ღვთის მიერ მინიჭებულ უნარს.

ღმერთმა ადამს დაუწესა ქცევის ნორმა, რომელიც დასაშვებად თვლიდა ყველაფერს, რაც ღვთის მიერ არ იყო აკრძალული. ეს აკრძალვა ეხებოდა მრავალთაგან ერთადერთს – „ხეს კეთილისა და ბოროტის შეცნობისა“. ადამს არ უნდა შეეჭამა აკრძალული ხილი. ეს იმის ნიშანი იყო, შეასრულებდა თუ არა ადამი ღვთის ნებას, გამოიყენებდა თუ არა ღვთის მიერ ბოძებულ თავისუფლებას პირველი ცოდვის ჩასაღწენად. ადამს ღალატობს ნებისყოფაც და შემეცნების სასრული უნარიც. მას არ აკმაყოფილებს ღვთის მიერ ბოძებული უნარები და ცდილობს დაემსგავსოს ღმერთს, იყოს ყოვლის-

მცოდნე. ერთი სიტყვით, ცდილობს იქცეს ღმერთად. ადამის ქცევა ამ შემთხვევაში მოტივირებულიც (დეტერმინირებულიც) არის და თავისუფალიც. იგი დეტერმინირებულია. თავისი სურვილით დაემსგავსოს ღმერთს, ხოლო თავისუფალია იმდენად, რამდენადაც შეუძლია შეჭამოს ან არ შეჭამოს აკრძალული ხილი.

ნება არც აბსოლუტურად დეტერმინირებულია და არც აბსოლუტურად თავისუფალი. აბსოლუტურად დამოუკიდებელი ნება თვითნებობაა, იგი ერთსა და იმავე დროს დეტერმინირებულიცაა და თავისუფალიც. ადამიანი ღებულობს გადაწყვეტილებას და ახდენს არჩევანს იმის საფუძველზე, რომ აცნობიერებს ალტერნატივებს, ითვალისწინებს მოსალოდნელ შედეგებს, რომელთაგან ერთ-ერთს უპირატესობას აძლევს. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანის ნება არ შეიძლება იყოს მხოლოდ თავისუფალი ან მხოლოდ დეტერმინირებული. რელიგიური მოძღვრება „პირველი ცოდვად დაცემის“ შესახებ ამ იდეაზეა აგებული. ამდენად აუცილებლობისა და თავისუფლების რელიგიური კონცეფცია, რომელიც „შესაქმის“ პირველ თავებშია ჩამოყალიბებული. თანამედროვე მეცნიერულ დეტერმინიზმთან სრულ უნისონში იმყოფება.

ლიტერატურა:

1. ავალიანი ს. ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფია, თბ., 1974.
2. ერქომაიშვილი ვ. ბედისწერის რწმენა და მისი უარყოფითი შედეგი, თბ., 1984.
3. ერქომაიშვილი ვ. ადამიანის თავისუფლება და პასუხისმგებლობის პრობლემა, ბათუმი, 1989.
4. ხასაია ზ. დიალექტიკური დეტერმინიზმი და თავისუფლება, თბ., 1989.

Eter Ormocadze – Doctor of Philosophy, Assistant Professor of Kutaisi ac. Tsereteli State University, works on science and nature-philosophical problems; She has published scientific articles and books: "The Determination in natural sciences and philosophy" (Tb.2005); "The Philosophy of Space and Time" (Tb.2013); "General skills, The formal-logical assignments" (Qut., 2013); "I. Gomarteli-will and morality" (Qut., 2017).

SCIENTIFIC AND RELIGIOUS DETERMINISM

ABSTRACT

The classical deterministic concept originated in the antiquity period.

Modern science and philosophy has developed a new theory according to which does not exist absolutely necessary or absolutely random. They are not isolated from each other, but they are all united.

The new deterministic conception is in full agreement with religious determinism, according to which the human will from the beginning was not only determined but also free. It is impossible to talk about the absolute certainty of God as well as the absolute freedom of man. Such was the first man Adam, whose will was not only determined but also free. However, he abused freedom given from God, and that is why he became sinner. Religious understanding of the necessity and freedom interdependence was grounded by modern science.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის რელიგიის ფილოსოფიისა და რელიგიათმცოდნეობის განყოფილებამ.

**პოლიტიკური
ფილოსოფია**

**POLITICAL
PHILOSOPHY**

გურამ აბესაძე – პოლიტიკის მეცნიერებათა დოქტორი, სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, პოლიტიკური მეცნიერებების მიმართულების ხელმძღვანელი; მრავალი სამეცნიერო ნაშრომის ავტორი პოლიტიკის თეორიაში, მათ შორის გამოირჩევა მონოგრაფია: „პოლიტიკური კულტურა: კონცეპტუალური მოდელები და დემოკრატიული ტრანზიციის პარადიგმები“ (2015), რომელშიც თანამედროვეობის ბევრი აქტუალური პრობლემაა განხილული.

ირაციონალური არაცნობიერი და თანამედროვე ქართული პოლიტიკური სცენა

თანამედროვე პოლიტიკური პროცესი რაციონალურისა და ირაციონალურის თანაარსებობის საფუძველზე ვითარდება, რომელიც პოლიტიკური აქტორების მოღვაწეობის შედეგად რეგულირდება. პოლიტიკური სივრცე, განსაკუთრებით გარდამავალ პერიოდებში, გარკვეული ირაციონალურობის არეალს წარმოადგენს; მისი შემეცნება და რაციონალურობის დამკვიდრება პოლიტიკური ელიტისა და პოლიტიკური სცენის სხვა აქტორების პოლიტიკურ შემოქმედებასა და ალლოზეა დამოკიდებული. პოლიტიკაში ირაციონალურობა გარკვეულ ფენომენებთან არის დაკავშირებული, რომელსაც ყოველთვის სათანადო ყურადღება არ ექცევა; ამ თვალსაზრისით, ქართულ პოლიტიკაში არ არის სათანადოდ შესწავლილი არაცნობიერის ფენომენი. თანამედროვე ქართული პოლიტიკური სცენა, იმყოფება რა პოლიტიკური ტრანზიციის პროცესში, ირაციონალური არაცნობიერი მოვლენების გააზრების აუცილებლობას მოითხოვს. რაციონალურობის მიღწევა ამ ფენომენისა და მისი გამოვლინებების შესწავლის გარეშე შეუძლებელია.

ირაციონალური არაცნობიერის შესწავლაში განსაკუთრებული წვლილი მიუძღვის **ზიგმუნდ ფროიდს (1856-1939)**, ავსტრიელ ფსიქოლოგსა და სოციოლოგს, რომელმაც სა-

ფუძველი ჩაუყარა სრულიად ახალ მიმართულებას მეცნიერებაში – ფსიქოანალიზს; ამ თეორიის მიზანი იყო ადამიანის მოქმედების შესწავლა ცნობიერისა და არაცნობიერის თანაფარდობის გათვალისწინების საფუძველზე. თვით არაცნობიერის ფენომენი ზ. ფროიდამდეც იყო ცნობილი; მან ფსიქოანალიზს უწოდა სიღრმის ფსიქოლიგია, რადგანაც მისი კვლევის ობიექტი იყო ფსიქიკის ღრმა ფენა – არაცნობიერი. ზ. ფროიდი წერს, რომ „მთელი ჩვენი ცოდნა მუდამ დაკავშირებულია ცნობიერებასთან. არაცნობიერიც შეგვიძლია გავიცნოთ იმით, რომ მას ცნობიერს ვხდით“.¹

ზ.ფროიდმა ინდივიდში სამი ძირითადი ფენა გამოყო: „იგი“, „მე“ და „ზე – მე“. „იგი“ არის საკუთრივ არაცნობიერის რთული ფენა. აქ ყველა პროცესი არაცნობიერია, სადაც თავს იყრის ლტოლვები. „იგი“-დან შემდეგ აღმოცენდება „მე“ – სოციალური გარემოს ზემოქმედების შედეგად. „მე“ შეიძლება მივიჩნიოთ, როგორც „იგი“-ს სუბლიმირებული ანუ გარდაქმნილი ფენა. „მე“ არის გარდამავალი საფეხური სოციალურ გარემოსა და „იგის“ შორის. „ზე-მე“ ანუ „მე-იდეალი“ გამოდის მორალური ნორმებიდან და ქცევებიდან. „იგი“ ამოძრავებს ადამიანის ლატენტურ სურვილებს, მისწრაფებებსა და ქცევებს. იგი არის ფარული სურვილებისა და ლტოლვების ერთობლიობა. „მე“ აკონტროლებს ბრმა ლტოლვებსა და ირაციონალურ იმპულსებს. ზ. ფროიდი აღნიშნავს, რომ ლტოლვების ორი სახე უნდა განსხვავდეს, რომელთაგან ერთი სექსუალური ლტოლვაა, ანუ ეროსი; მისი მეორე სახე სიკვდილის ლტოლვაა; ე.ი. ბრძოლა სიცოცხლესა და სიკვდილს შორის.² ამ ორი ინსტინქტის ბრძოლა არა მხოლოდ ინდივიდშია, არამედ სოციალურ ჯგუფებს, ხალხებსა და სახელმწიფოებს შორისაც.

ზ.ფროიდმა ინდივიდის ფარული ლტოლვები ორ ჯგუფად დაყო: სექსუალურ ლტოლვებად, რომელსაც ლიბიდო და მე ლტოლვებად, რომელსაც ინტერესი უწოდა. ლიბიდო

¹ ზ. ფროიდი. ფსიქოანალიზი. თბ., 1995, გვ.

² იქვე, გვ.156

უნოდა, მოგვევლინა არა მხოლოდ სექსუალური ენერჯის აღმნიშვნელად, არამედ მთლიანად ინდივიდის შინაგანი ენერჯის მთელ სისტემად. ზ. ფროიდმა ამით აჩვენა ბიოლოგიური ენერჯის თანდათანობითი გარდაქმნისა და სოციალურ გარემოში მისი სუბლიმაციის რთული პროცესი; მისი აზრით, ყოველგვარი სულიერი პროცესი შეიძლება დასაწყისში არსებობდეს, როგორც არაცნობიერი, და შემდეგ იგი გარდაიქმნას ცნობიერად. ზ. ფროიდის მოძღვრების თანახმად, ადამიანში სოციალური გარემოს ზემოქმედებით არაცნობიერი და ცნობიერი მუდმივ წინააღმდეგობაშია, რაც სოციალური გაუცხოების მიზეზი ხდება.

ზ. ფროიდის მოძღვრების სოციოლოგიზება მოახდინა **კარლ გუსტავ იუნგმა (1875-1961)**, რომელიც მისი მონაწილე და ანალიზური ფსიქოლოგიის ფუძემდებელი იყო. მან მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა არაცნობიერის ფენომენის სიღრმისეულ კვლევაში; მისი აზრით, ადამიანის ცხოვრების მეტი ნაწილი არაცნობიერ მდგომარეობაში მიმდინარეობს. „არაცნობიერი ცხოვრება აბსოლუტურად უცნობი ბუნებისაა. მაგრამ ის გამოხატულებას პოულობს ცნობიერებასა და ცნობიერების წანამძღვრებში... ცნობიერება წყვეტილი ფენომენია. შინაარსებიდან, რომლებიც არაცნობიერს ამოაქვს, ზოგი რამ შეგვიძლია დავასკვნათ მისი არსის შესახებ.“¹

პოლიტიკის სფეროში ფსიქოანალიზის გამოყენებას საფუძველი ჩაუყარა ამერიკული პოლიტიკური მეცნიერების ერთ-ერთმა ფუძემდებელმა **ჰაროლდ ლასუელმა (1902-1979)**; მან შექმნა პოლიტიკური ფსიქოანალიზის თეორია. ჰ. ლასუელმა მთლიანად გაიზიარა ზ. ფროიდის იდეა კულტურიზაციის პროცესში ინდივიდუალური მოტივების ტრანსფორმაციის შესახებ; მისი არსი იმაში მდგომარეობს, რომ პოლიტიკური მოქმედების მიზეზია არაცნობიერი და სექსუალური ლტოლვები. ჰ. ლასუელისათვის ისევე, როგორც ზ. ფროიდისათვის, პოლიტიკური მოვლენების ანალიზის მეთოდ-

¹კ. იუნგი. ანალიტიკური ფსიქოლოგიის საფუძველები. თბ., 1995, გვ. 52

დოლოგიურ პრინციპად არაცნობიერის ფენომენი ითვლება; მისი ფსიქოანალიზის ვარიანტი წარმოადგენდა პოლიტიკური ანალიზის ბიჰევიორალისტულ მოდიფიკაციას ლიბიდოს პრინციპის შენარჩუნებით. ჰ. ლასუელის აზრით, არაცნობიერის მოტივაცია განსაზღვრავს უმთავრესად ინდივიდის პოლიტიკურ ქცევებს. პოლიტიკური ფსიქოანალიზის მტკიცებით, პოლიტიკური მიზნებისა და მისწრაფებების ნამდვილი მამოძრავებელი არაცნობიერის ფენომენია.¹

სოციალური არაცნობიერი ადამიანსა და სოციალურ გარემოში მეტად რთული სტრუქტურისაა; რაც უფრო სოციალიზებული და ინტელექტუალიზებულია ადამიანი, მით უფრო ფართო და ღრმაა მისი ფენა. სოციალური და პოლიტიკური აქტორების მოღვაწეობის პროცესში განსაკუთრებით გამოვლინდება პოლიტიკური არაცნობიერის ფენომენი, რომელიც გარკვეულ სიტუაციებში შეიძლება ირაციონალურ ხასიათს ატარებდეს და ზედმეტად ლატენტურ მოტივაციებს ემყარებოდეს. პოლიტიკური არაცნობიერის ცნება მნიშვნელოვანი გახდა პოლიტიკური ტრანზიციის პროცესში მყოფი ქვეყნებისათვის, სადაც სახელმწიფოებრივი თვითდამკვიდრება და დემოკრატიის სტაბილურობა გარკვეულ სიძნელეებთან არის დაკავშირებული.

ადამიანი, წარმოადგენს რა პოლიტიკურ არსებას, თავის-თავად ცხადია, რომ მისი პოლიტიკური სტრუქტურისა და აქტივობის განმსაზღვრელი იქნება როგორც ცნობიერი, ისე არაცნობიერი ფაქტორები; მათი თანაარსებობა და თანაფარდობა დამოკიდებულია ადამიანისა და სოციალური პოლიტიკურ-ინტელექტუალურ ტრანსფორმაციაზე, რომელიც პოლიტიკური სივრცის სტაბილურ ფუნქციონირებაში გამოვლინდება. პოლიტიკურ არაცნობიერში იგულისხმება სოციალური არაცნობიერის ის ფენა, რომელიც მოიცავს ფართულ პოლიტიკურ მისწრაფებებს, ლტოლვებს, პროცესებს,

¹ Л. М. Семеренко. Современная западная политическая наука. Ростов-на-Дону, 1998, с. 79-82.

რომლებიც სტიმულს აძლევენ და წარმართავენ ადამიანთა მთელ პოლიტიკურ თანაცხოვრებას. პოლიტიკური არაცნობიერი შინაგანად წარმართავს პოლიტიკური აქტორების, პოლიტიკური ძალების, პოლიტიკური სტრუქტურების, ხალხების, ერების, სახელმწიფოებისა და თვით ადამიანების პოლიტიკურ მოძრაობასა და თანამშრომლობას. ადამიანთა მთელი პოლიტიკური ისტორია მოძრაობდა პოლიტიკური არაცნობიერის ფენომენით, აზრს აძლევდა კაცობრიობის მთელ პოლიტიკურ ცხოვრებას და განსაზღვრავდა მისი დინამიკურობის პროცესს.

სამეცნიერო-პოლიტიკურ ლიტერატურაში არაცნობიერის გამოვლენისა და სუბლიმაციის პროცესი რაციონალური და ირაციონალური ფორმით წარმოგვიდგება. ზ. ფროიდი არაცნობიერში, ერთი მხრივ, დაინახა შემოქმედება, სიცოცხლის აზრი, ხოლო მეორე მხრივ, დესტრუქციული, დამანგრეველი ტენდენცია.¹ პირველს შეიძლება ეწოდოს რაციონალური, ხოლო მეორეს – ირაციონალური გამოვლინება, რომელიც დამოკიდებულია პოლიტიკურ სივრცეში მოქმედ მემკვიდრეობით ღირებულებებსა და დემოკრატიული ტრასფორმაციების ხასიათზე.

პოლიტიკური არაცნობიერი რაციონალურად გამოვლინდება დემოკრატიულ პოლიტიკურ სივრცეში, რომელიც ინდივიდსა და სოციალურ საშუალებას აძლევს თავისუფლად და ლეგიტიმურად გამოავლინოს იგი; პოლიტიკური არაცნობიერი დემოკრატიული პოლიტიკური აზროვნებისა და სამოქალაქო კულტურის გამოვლენის აქტიური მამოძრავებელი ძალაა. დემოკრატიული პოლიტიკური სივრცე ისე გარდაქმნის პოლიტიკურ არაცნობიერს, რომ მისი გამოვლენა რაციონალურ ფორმებში მიმდინარეობს. არაცნობიერის რაციონალურ ფორმებში გამოვლენა საზოგადოებისა და ინდივიდის საერთო კულტურულ და ინტელექტუალურ პოტენციალზეა დამოკიდებული, რომელიც მისი სოციალიზაციის მეტ შესაძლებლობებს იძლევა.

¹ ზ.ფროიდი. ფსიქოანალიზი. თბ., 1995, გვ. 493-494

პოლიტიკური არაცნობიერის ირაციონალური და დესტრუქციული ფორმები ცვალებად და არასტაბილურ პოლიტიკურ სივრცეში გამოვლინდება და აქტიურდება; მისი ძირითადი მიზეზი ხდება საზოგადოების პოლიტიკურ-კულტურული დეგრადაცია და ღირებულებითი ორიენტაციების შეცვლა. ღირებულებათა გადაფასებასა და გარდაქმნას თანახმად ნინაალმდეგობათა გაღრმავება და კონფლიქტური პროცესების განვითარება პოლიტიკურ არაცნობიერსა და ცნობიერს შორის; ნინაალმდეგობა გამოვლინდება ინდივიდუალურ და კოლექტიურ პოლიტიკურ არაცნობიერს შორის; გარკვეული ძალები და სოციალური ჯგუფები აძლიერებენ დესტრუქციულ მოქმედებებს, რაც არაცნობიერის არასაკმარისი სუბლიმაციით არის გამოწვეული. არაცნობიერი, რომელიც მხოლოდ ირაციონალური ფორმებით გამოვლინდება, გამოწვეულია პოლიტიკური ცნობიერების დაბალი დონითა და მისი არასაკმარისი ფუნქციონალური როლით.

პოლიტიკური არაცნობიერი ინდივიდის პოლიტიკური თვითაქტივიზაციის შინაგანი, ლატენტური მამოძრავებელია, რომელიც ცნობიერებას უბიძგებს იმოქმედოს გაკვეთილ სიტუაციებში, მისთვის მისაღებ პრინციპებზე; იგი ამოძრავებს პოლიტიკურ ცნობიერებას და, საერთოდ, განსაზღვრავს ინდივიდისა და სოციუმის შინაგან პოლიტიკურ პოტენციალსა და ენერგიას, აფართოებს ღირებულებით სივრცეს. პოლიტიკური არაცნობიერი შემოქმედებითი პოლიტიკური მოღვაწეობისა და აზროვნების ფარულ და სუბლიმირებად პოლიტიკურ ძალასა და ენერგიას წარმოადგენს; იგი აძლიერებს ინდივიდის თვითდამკვიდრებასა და პოლიტიკური ხელოვნების უნარს; არაცნობიერის საშუალებით ინდივიდი და პოლიტიკური აქტორები სრულყოფილად გამოავლენენ პოლიტიკურ-შემოქმედებით შესაძლებლობებსა და პოტენციალს.

არაცნობიერის გამოვლენა იქ, სადაც საზოგადოება პოლიტიკურ-კულტურული და ინტელექტუალური პოტენციალით დაბალ დონეზეა, უფრო უხეში, პრიმიტიული და აგრესიული ფორმით ხდება, რაც იწვევს პოლიტიკურ არასტაბი-

ლურობასა და პოლიტიკურ ძალთა ურთიერთდაპირისპირებას. არაცნობიერის ყველაზე დესტრუქციული გამოვლენა პოლიტიკური არასტაბილურობა და დესტაბილიზაციაა, რომელმაც შეიძლება საზოგადოებაში საყოველთაო აგრესიულობა და ბრბოს ინსტინქტური აქტიურობა გამოიწვიოს.

პოლიტიკური არაცნობიერი განსაკუთრებულ როლს ასრულებს პოლიტიკური ლიდერების პოლიტიკურ აზროვნებასა და პოლიტიკურ მოღვაწეობაში; მისი გამოვლენისა და სუბლიმაციის პროცესი პოლიტიკურ ლიდერში ორი მიმართულებით წარმოგვიდგენია: 1. პოლიტიკურ ლიდერში შინაგანად უნდა იყოს გამომუშავებული არაცნობიერის გამოვლენისა და მისი სუბლიმაციის ხელოვნება, რეალურ პოლიტიკურ სიტუაციებში გამოყენების შესაძლებლობა; 2. პოლიტიკურმა ლიდერმა ლოკალურ სიტუაციებში უნდა ამოიცნოს ინდივიდისა და სოციუმის არაცნობიერი, ლატენტური მისწრაფებები, მისი ირაციონალური და დესტრუქციული ფორმით გამოვლენის მიზეზები და მოახდინოს მასზე გარკვეული პოლიტიკური რეაგირება.

პოლიტიკურ ლიდერს, როგორც პოლიტიკური პროცესის აქტორს, უნდა შესწევდეს უნარი, მართოს თავისი პოლიტიკური არაცნობიერი; პოლიტიკური არაცნობიერის მართვანიშნავს მისი რეალურ პოლიტიკურ სიტუაციაში გამოვლენისა და გამოყენების უნარს; პოლიტიკოსი თავის თავში ინახავს ლატენტურ, ფარულ აზრებს, რომლის გამოყენებასაც სიტუაციურად ახდენს; მან უნდა შეიძლოს პოლიტიკურ სცენაზე ფარული პროცესების ამოცნობა და მასზე სათანადო რეაგირების მოხდენა. პოლიტიკურ ძალებთან თანამშრომლობა, კონსოლიდაცია და კონსენსუსის მიღწევა მხოლოდ არაცნობიერის სუბლიმაციისა და მისი გამოყენების ხელოვნებაზეა დამოკიდებული.

პოლიტიკური ლიდერები და პოლიტიკური ელიტა მოხდენილად უნდა იყენებდნენ არაცნობიერ ფენომენს როგორც საშინაო, ისე საგარეო პოლიტიკაში; ერი-სახელმწიფოს პოლიტიკური ცნობიერება და იდეოლოგია თავისთავად უნდა მოიცავდეს არაცნობიერ და ლატენტურ მომენტებს. საშინაო

პოლიტიკაში აუცილებელია განისაზღვროს ერი-სახელმწიფოს არაცნობიერის გამოვლენის თავისებურებები და პოტენციალი, გამომუშავებულ იქნეს რეგულირების ფორმები, რადგანაც მისი შესწავლა სტაბილურობის მნიშვნელოვან გარანტს წარმოადგენს. საგარეო პოლიტიკაში არაცნობიერი ფაქტორები გარკვეულწილად განსაზღვრავენ და არეგულირებენ სახელმწიფოებს შორის თანამშრომლობისა და ეროვნული უშიშროების პრობლემებს.¹

საქართველოში პოლიტიკური ტრანზიციის რთული პროცესები რაციონალურისა და ირაციონალურის თანაფარდობის საფუძველზე მიმდინარეობს, რომელსაც თან ახლავს მკვეთრი ღირებულებითი ტრასფორმაციები. პოლიტიკური ცვლილებების პერიოდში, როდესაც იცვლება ძალთა ბალანსი პოლიტიკურ სცენაზე, ირაციონალური არაცნობიერი განსაკუთრებით გამოვლინდება; ძლიერდება ისეთი გამოვლინებები, როგორიცაა ავტოკრატია, ექსტრემიზმი, რადიკალიზმი, ძალადობა, მასობრივი ფსიქოზი და ა.შ. დომინანტური ძალები ყოველთვის ვერ ახერხებენ პოლიტიკური ტრასფორმაციისა და ღირებულებითი ცვლილებების განხორციელებას პოზიტიური მიმართულებით.

თანამედროვე ქართულ პოლიტიკურ სცენაზე ირაციონალურ პროცესად უნდა მივიჩნიოთ დომინანტური პარტიის გავლენის ზრდა, რომელიც მუდმივ სინდრომად რჩება ქართულ პოლიტიკურ ველზე. ეს სინდრომი ძლიერ გამოკვეთილ სახეს „ნაციონალთა“ მმართველობის პერიოდში იღებდა, როდესაც ავტოკრატია და ძალადობა მათი დომინანტური კულტურის ძირითადი შინაარსი გახდა. მათ მიერ განხორციელებული რეფორმების შედეგად საზოგადოებაში გავრცელდა შიშის სინდრომი, ღირსების შელახვა, პოლიტიკური აპათია და, რაც მთავარია, შეიმჩნეოდა მასობრივი ფსიქოზისა და, შესაბამისად, პათოლოგიური პროცესების გამოვლინება,

¹ გ. აბესაძე. პოლიტიკური კულტურა: კონცეპტუალური მოდელები და დემოკრატიული ტრანზიციის პარადიგმები. უნივერსალი, თბ., 2015, გვ. 217-222

რაც საფუძლიანად ანგრევდა ქართულ გენეტიკურ ცნობიერებასა და კულტურას. ირაციონალური არაცნობიერის გამოვლინება სოციუმისა და პოლიტიკური ელიტის დონეზე ჩვენი პოლიტიკური სცენის დამახასიათებელი მოვლენა გახდა. ქართული სახელმწიფოებრიობა პოლიტიკური და მენტალურ-ღირებულებითი დეგრადაციის სრული ქაოსის პირობებში აღმოჩნდა. საზოგადოების ინტელექტუალურმა ნაწილმა ვერ შეძლო დაეძლია ნაციონალთა ექსტრემისტული ირაციონალურობა და ვერ შეაჩერა მათი შიშის სინდრომზე აგებული მმართველობითი სტილი. პოლიტიკურ სცენაზე უხეში ფორმების გამოყენებამ საზოგადოებაში ააღორძინა არაცნობიერი ინსტინქტები; სოციალურ სივრცეში მოიმატა დაძაბულობამ, შიზოფრენიულმა პათოლოგიებმა, რამაც გახლიჩა საზოგადოება სხვადასხვა მტრულ ბანაკად; „მტრის ხატის“ ძიება ძალადობრივი მოღვაწეობის ერთგვარ იდეოლოგიად მოგვევლინა; „ჩარეცხილები“, „მუმიები“ და ა.შ. მათი ირაციონალური არაცნობიერის გამოვლენის ტერმინოლოგიური ლექსიკა გახდა. ასეთ ფონზე ძალადობა და კლანური დაპირისპირება პოლიტიკური სცენის განმსაზღვრელი ნიშან-თვისება გახდა. ქართული დემოკრატია იმიტაციური ფორმებით საზრდოობდა და ფასადური ხასიათის შეფასებას იმსახურებდა. „ყველა ამ მახასიათებლის ერთობლივ შედეგს პოლიტიკური შიზოფრენია წარმოადგენდა, რომელიც, ერთი მხრივ, ფასადებითა და ფანტაზიებით და, მეორე მხრივ, რეალობებითა და აჯანყებებით ხასიათდებოდა“, – აღნიშნავს ამერიკელი პოლიტოლოგი **სტივენ ჯონსი**.¹

საქართველოს პოლიტიკურ ისტორიაში ნაციონალური პარტიისა და მათი ლიდერების მოღვაწეობა მკვეთრად გამოხატული ირაციონალური არაცნობიერის გამოვლინების ყოვლისმომცველი მოვლენა იყო, რომელმაც ყველაზე მეტად ქართული თვითმყოფადი ეროვნული ცნობიერება დააზარალა. ქართულ ცნობიერებაზე მათი ზემოქმედების საშუალებად

¹ სტივენ ჯონსი. დემოკრატია საქართველოში, 2013 (ელ. ვერსია).

ბად იქცა ე.წ. ტრასპლანტაციური იდეები, რომელსაც არავითარი საერთო არ ჰქონდა ჩვენს ღირებულებით მენტალურ თვისებებთან. ეროვნული და სახელმწიფოებრივი გაუცხოება ამ ღირებულებითი გადაფასებების შედეგი იყო. ეროვნული ცნობიერების ერთგვარი დეგრადაცია ნაციონალთა ექსტრემისტული მოღვაწეობის შედეგად უნდა მივიჩნიოთ, რომელიც გარეშე ძალების მხარდაჭერითაც სარგებლობდა. ერმა თავისი თვითმყოფადი კულტურისა და ღირებულებების გადასარჩენად უცხოურ, განსაკუთრებით ევროპულ და ამერიკულ სამყაროში დაიწყო ძიება, სამწუხაროდ, ქართულ კოლექტიურ არაცნობიერ სუბლიმაციასა და რაციონალურ გამოვლენას სხვა კულტურულ-ინტელექტუალურ სივრცეში ცდილობდა.

2012 წლის ოქტომბრის შემდეგ ქართულ პოლიტიკურ სცენაზე რადიკალურად შეიცვალა ვითარება; წამყვანი პოლიტიკური აქტორი, „ქართული ოცნება“ გახდა, რომელმაც გარკვეულწილად დაძლია მკვეთრი ავტოკრატიული სტილი; მათი მოღვაწეობის განმსაზღვრელი ნიშან-თვისება გახდა მეტი პრაგმატიზმი, დიალოგი და კონსენსუალური პოლიტიკა. განსაკუთრებით შესამჩნევი გახდა საყოველთაო პოლიტიკური დაძაბულობის მოხსნა; საზოგადოება შიშის სინდრომის გარეშე გამოხატავს თავის აზრს, არ განიცდის ზენოლას პოლიტიკური სტრუქტურებისაგან; ინდივიდის თვითმყოფადობაზე ზრუნვა და მისი თვითიდენტიფიკაცია პოლიტიკური ელიტის ღირსების პრიორიტეტად იქცა, რაც მნიშვნელოვნად უწყობს ხელს დემოკრატიის სტაბილურობასა და ახალი გლობალური ტრასფორმაციების პირობებში ეროვნული იდენტობის შენარჩუნებას.

„ქართული ოცნება“ შედარებით რბილი და კომპრომისული მეთოდებით მართავს, მაგრამ პოლიტიკურ სცენაზე მისი დომინანტური სულისკვეთება მაინც იგრძნობა. ეს მუდმივი სინდრომი ქართულ პოლიტიკურ სცენაზე 8-9-წლიანი ციკლური პერიოდულობით გამოვლინდება. პოლიტიკური ცვლილებების შემდეგ მივიღეთ ერთი პარტიის დომინანტური მმართველობა, მაგრამ უფრო რაციონალური და პრაგმა-

ტული; თუმცა, გარკვეული ტრანსფორმაცია ამ კოალიციურ გაერთიანებასაც დაეძყო, რაც პოლიტიკური ველის გარკვეულმა გაღარიბებამ გამოიწვია. პოლიტიკურ სცენაზე ინსტიტუციური წესრიგი ზედმეტად ცენტრალიზებულია, რომელიც დომინანტურ ძალაუფლებას ექვემდებარება. საზოგადოება ახალი პოლიტიკური ოპოზიციის მოლოდინშია, რადგანაც პოლიტიკურ ასპარეზზე ისევ ძველი სახეები და ავტორიტეტმელაზხული აქტორებია; პოლიტიკური ოპოზიციის მოთხოვნებს ვერ აკმაყოფილებს ე.წ. „ნაციონალური მოძრაობა“ და მისი ნარჩენი ელემენტები, რომლებიც მკვეთრად გამოხატულ კლანურ ხასიათს ატარებენ და დანაშაულებრივ ორგანიზაციებს წარმოადგენენ. საზოგადოების მნიშვნელოვანი ნაწილი ნაციონალურ მოძრაობას არ აღიქვამს პოლიტიკურ ოპოზიციად; ამ გაგებით, პოლიტიკური სივრცე მონოპოლიზებული აქვს „ქართულ ოცნებას“, რაც მას დომინანტურ ძალაუფლებას მკვეთრად გამოხატულ ელფერს აძლევს. დეგრადირებული ოპოზიციის არსებობა პოლიტიკურ სცენაზე უაღრესად ირაციონალურ ფონს ქმნის და დემოკრატიულ ტრანზიციას ფასადურ ხასიათს აძლევს. ამერიკელი პოლიტოლოგი **ლინკოლ მიტჩელი** აღნიშნავს, რომ „თუკი საქართველოში შენარჩუნდება ერთი პარტიის დომინირება, რაც ხდებოდა კიდევ დამოუკიდებლობის აღდგენის დღიდან მოყოლებული, მაშინ ქვეყნის დემოკრატიული განვითარება ჩიხში შევა“.¹

პოლიტიკურ სცენაზე ირაციონალურობას, პოლიტიკური ოპოზიციის არარსებობასთან ერთად, აძლიერებს ინტელექტისა და პოლიტიკური კულტურის საყოველთაო დეფიციტი. პოლიტიკური ინტელექტის შეუფასებლობამ, შეიძლება ითქვას, ერთგვარი ვაკუუმი შექმნა ქართულ პოლიტიკურ სცენაზე. პოლიტიკური ინტელექტი არავის აღარ აინტერესებს, რადგანაც მასზე მოთხოვნა პოლიტიკურ სივრცეში არ არსებობს; თავის დროზე ნაციონალთა პოლიტიკური რადი-

¹ ლინკოლ მიტჩელი. 2017 წელს საქართველოს წინაშე მდგარი ოთხი კითხვა (ელ. ვერსია).

კალიზაციის კურსმა ირაციონალური შედეგები გამოიღო – სერიოზულად გაღარიბდა ქართული ინტელექტუალური სივრცე, რომელმაც პოლიტიკის სფეროზეც მოახდინა გავლენა. დაკნინდა და გაღარიბდა ერის სამეცნიერო და კულტურული პოტენციალი; კულტურულმა დეგრადაციამ პოლიტიკურ სცენაზე პოლიტიკური კულტურის აგრესიული სტილი გააძლიერა; კულტურულ-ინტელექტუალურ სივრცეში გაძლიერდა ისეთი ტენდენციები, რომლებიც უარყოფდნენ ქართულ სულიერ მემკვიდრეობითობას; ტოტალიტარული რეჟიმის წინააღმდეგ ბრძოლის ნიღბით დაინყო ყოველგვარი ქართული ტრადიციული კულტურულ-ინტელექტუალური ღირებულებებისა და მენტალური სტერეოტიპების წინააღმდეგ ბრძოლა; მას თან დაერთო ისტორიული მემკვიდრეობის თვითნებური გადაფასება, რომელსაც ნაციონალებთან იდეურად გაერთიანებული ინტელექტუალები ეწეოდნენ. მათთვის ქართული პოლიტიკური ისტორია „ვარდების რევოლუციით“ იწყებოდა, რომელმაც თითქოს დიდ აღმშენებლობით პროცესებს დაუდო საფუძველი; სინამდვილეში, მათ გამოფიტეს ქართული ეროვნული სული, გააღარიბეს ერის ინტელექტუალური პოტენციალი, გადმონერგეს უცხო ელემენტებით გაჟღენთილი კულტურულ-მენტალური ღირებულებები. ამ პროცესებმა საგრძნობლად დააქვეითა ერის ინტელექტუალური პოტენციალი, რომელმაც გარკვეული გავლენა მოახდინა პოლიტიკურ სცენაზე. პოლიტიკური ინტელექტი პოლიტიკურ აქტორთა თვითიდენტიფიკაციის მოთხოვნადი კრიტერიუმებით აღარ სარგებლობს. თავისთავად ცხადია, რომ ინტელექტუალური პოტენციალის დაქვეითება პოლიტიკურ სივრცეში ირაციონალური არაცნობიერის გამოვლენას აძლიერებს.

ქართულ პოლიტიკურ სცენაზე ინტელექტუალიზაციის პროცესულურ ბაზას აღარიბებს განათლების დაბალი დონე. შეიძლება ითქვას, თანამედროვე ქართული საგანმანათლებლო სივრცე საყოველთაო კრიზისშია, რასაც პოლიტიკური ელიტის წარმომადგენლებიც კი აღიარებენ; საგანმანათლებლო პროცესი საჭიროებს სისტემურ ცვლილებებს და მის

კრიზისს ცალკეული დირექტიული გადაწყვეტილებები ვე-
ლარ უშველის. პირდაპირ ვიტყვით, ამ სფეროს დროზე უნდა
შველა. ნაციონალთა მიერ ექსპერიმენტების სტილში ჩატა-
რებულმა განათლების რეფორმამ ეს სფერო საყოველთაო
ჩიხში შეიყვანა. მკვეთრად დაეცა ახალგაზრდობის კულტუ-
რულ-ინტელექტუალური პოტენციალი, რომელმაც დააქვეი-
თა უმაღლეს სასწავლებლებში სტუდენტთა აკადემიური
მომზადების დონე. ექსპერიმენტების დრო უნდა დამთავ-
რდეს და გადავიდეთ სისტემურ ცვლილებებზე. შერჩეულ
უნდა იქნეს ქართული სინამდვილისათვის მისაღები საგანმა-
ნათლებლო მოდელი, რომელიც დაასრულებს ამ სფეროში
ქაოსურ მიდგომებს. ქართულ პოლიტიკაში თანამედროვე
ირაციონალურობის წყარო სწორედ საგანმანათლებლო სივ-
რცეში არსებული საყოველთაო კრიზისია.

თანამედროვე პოლიტიკა რაციონალური და პრაგმატუ-
ლი ვერ იქნება, თუ მას იდეოლოგიური კომპონენტი სუსტი
აქვს. მსოფლიოში ახალმა პოლიტიკურმა რეალობამ პოლი-
ტიკაში წინა პლანზე წამოსწია იდეოლოგიის როლი და მნიშ-
ვნელობა. იგი მყარ ღირებულებათა სისტემას წარმოადგენს
ყოველი ერი-სახელმწიფოს თვითდამკვიდრებისა და განვი-
თარებისათვის. ამ აზრით, თავისი ეროვნული იდენტობის შე-
ნარჩუნებისა და სახელმწიფოებრივი თვითდამკვიდრების
განმტკიცებისათვის ქართულ თვითმყოფად პოლიტიკურ
სივრცეს მყარი იდეოლოგიური საფუძვლები ესაჭიროება.
იგი აგებული უნდა იყოს ეროვნულ ტრადიციულ და ისტორი-
ულ-მემკვიდრეობით მიღებულ ღირებულებებზე, რომლის
სამოქმედო პრინციპებია – მამული, ენა, სარწმუნოება. ჩვენ-
მა მისწრაფებამ ევროპულ ინტეგრაციულ სივრცეში არ უნ-
და გააღარბოს ქართული იდენტობის ღირებულებითი სამ-
ყარო. განსაკუთრებით საჭიროა გაძლიერდეს ეროვნული
იდეოლოგიის ღირებულებითი ტენდენციები, რაც თანამედ-
როვე გლობალურ ტრასფორმაციულ სივრცეში ქართული
ერი-სახელმწიფოს თვითდამკვიდრებისა და მისი განვითა-
რების პრიორიტეტების განმსაზღვრელი იქნება.

Guram Abesadze – Doctor of Political Sciences, Professor of Sokhumi State University, head of Policy science direction. He is author of more than 60 scientific works, 2 securities and 4 monographs in politics; Among them are monographs of "political culture" / Tbilisi., 2015 /, in which many current issues of modernity are discussed

IRRATIONAL UNCONSCIOUS AND MODERN GEORGIAN POLITICAL SCENE

ABSTRACT

The modern political process develops in the conditions of rationality and irrationality. Z.Froid made a great contribution to the study of irrational unconscious. He saw unconscious refugees as the driving force behind human behavior, Which is not always rational. Irrational unconscious is particularly evident in transitional democracy. Dominant political actors in Georgia often use this phenomenon. In particular, the "National Movement" was using irrational unconscious to spend its extremist policies. Increased violence in the country, universal fear, apathy, mass psychosis, etc. After 2012, when the "Georgian Dream" came to power, the situation has radically changed; The political process became more pragmatic and consensual.

ლიტერატურა:

1. გ. აბესაძე. პოლიტიკური კულტურა: კონცეპტუალური მოდელები და დემოკრატიული ტრანზიციის პარადიგმები. უნივერსალი, თბ., 2015;
2. ო. გოგიაშვილი. ილია დღეს. იდეოლოგია, პოლიტიკა. თბ., 2010;
3. ზ. ფროიდი. ფსიქონალიზი. თბ., 1995;
4. კ. იუნგი. ანალიტიკური ფსიქოლოგიის საფუძვლები. თბ., 1995;
5. სტივენ ჯონსი. დემოკრატია საქართველოში, 2013 ;
6. ლინკოლ მიტჩელი. 2017 წელს საქართველოს წინაშე მდგარი ოთხი კითხვა.
<http://georgianpress.ge/com/news/view/23819?lang=1>;
7. Л. М. Семеренко. Современная западная политическая наука. Ростов-на-Дону, 1998.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის პოლიტიკის ფილოსოფიის განყოფილებამ.

დავით ზაქარაია – ფილოსოფიის დოქტორი, სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასისტენტ-პროფესორი. მუშაობს სოციალური ფილოსოფიის საკითხებზე. გამოქვეყნებული აქვს წიგნები: „პოსტინდუსტრიული – ინფორმაციული საზოგადოება“ (თბილისი, 2006); „პოსტინდუსტრიული საზოგადოების თავისებურებათა შესახებ“ (თბილისი, 2006); „სოციოლოგიის კლასიკოსები, პერსონალია“ (კ. ქეცბაიას თანაავტორობით, თბილისი, 2012).

ქარიზმატული ლიდერი ახალი დემოკრატიის ქვეყნებში (საქართველოს მაგალითზე)

პოლიტიკურ მეცნიერებაში ქარიზმატული ლიდერის საკითხი პერმანენტულად წამოიჭრება და, მართალია, განსხვავებული სიმწვავეთ, მაგრამ თავის აქტუალობას, როგორც წესი, მუდმივად ინარჩუნებს. მ.ვებერის კლასიკური განმარტებით, „ქარიზმატული ლიდერობა ხასიათდება მკვეთრად გამოხატული პიროვნულობით, ის აღმოცენდება ემოციურ საფუძველზე, ასრულებს ნოვატორულ ანდა რევოლუციურ მისიას და დროთა განმავლობაში კარგავს თავის პირველად ეფექტს“ [1, გვ.383]. მე-20 საუკუნის დასასრულს დაწყებულმა საყოველთაო დემოკრატიზაციისა და ლიბერალური ღირებულებების გავრცელების პროცესმა ვერ მოახდინა რადიკალური ცვლილებები ქარიზმატული ლიდერის პრობლემატიკასთან დაკავშირებით და ის კვლავინდებურად მწვავეა, განსაკუთრებით კი კოლექტიური კულტურის ხანგრძლივი ტრადიციების მქონე ე.წ ახალი დემოკრატიის ქვეყნებში, რომელთა რიცხვს საქართველოც მიეკუთვნება. მოლოდინის მიუხედავად, დემოკრატიული ინსტიტუტები, მათ შორის ერთ-ერთი უმთავრესი – პარლამენტი და სასამართლო, ისევე როგორც საჯარო-სამოხელეო კორპუსი და საზოგადოებრივი ინსტიტუტები, ვერანაირ კონკურენციას

ვერ უნევენ საზოგადოებაში არსებულ ქარიზმატული ლიდერის მოთხოვნილებას.

დემოკრატიული არჩევნები; შეიძლება ითქვას, მხოლოდ სიმბოლურ ხასიათს ატარებს და რეალურად წარმოადგენს ქარიზმატული ლიდერის არჩევანის ლეგიტიმაციის „დემოკრატიულ“ მექანიზმს. საქართველოს 25-წლიანი დამოუკიდებლობის მანძილზე, ჩვენ სახელმწიფოს მართვა რეალურად მხოლოდ ქარიზმატული ტიპის, მათ შორის როგორც არალეგიტიმურ, ასევე არაფორმალურ, ლიდერებს ვანდეთ, რაც ნათელყოფს იმ გარემოებას, რომ საქართველოს მოქალაქეებს ქარიზმატული ტიპის ლიდერისადმი განსაკუთრებული ლტოლვა გააჩნიათ. ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის გარიჟრაჟზე ეს თავისთავადი და აბსოლუტურად ლოგიკური პროცესი იყო. პოსტსაბჭოთა ქვეყნებში დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლას სათავეში სახალხო ლიდერები ედგნენ, მათი ავტორიტეტი უპირობო იყო და მათთან ასოცირდებოდა დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის იდეა. თუმცა არავისთვის საიდუმლოებას არ წარმოადგენს ის გარემოება, რომ ორი თვისობრივად განსხვავებული პროცესია დამოუკიდებლობის მოპოვება და სახელმწიფოებრივი აღმშენებლობა. დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის მდიდარი და სახელმწიფოებრივ-ინსტიტუციონალური ცხოვრების საგრძნობლად მწირი ისტორიის მქონე საქართველოსთვის, როგორც ჩანს, ეს საკითხი კვლავინდებურად პრობლემად რჩება. სახელმწიფოებრივ-სამართლებრივი და ინსტიტუციონალურ-ლიბერალული გარემოს შექმნა იმდენად რთული აღმოჩნდა, რომ ამან მნიშვნელოვნად შეარყია საზოგადოების პოზიციები როგორც ლიბერალური ღირებულებებისადმი, ასევე ევროპულ ოჯახში დაბრუნების პერსპექტივისადმი.

ახალი დემოკრატიის ქვეყნებშიც, ქარიზმატული ლიდერის ეგზომ ჭარბ მოთხოვნას, როგორც წესი, მკვლევრები რამდენიმე გარემოებას უკავშირებენ: პირველი, ესაა პოლიტიკური კულტურა. ი.კაჭკაჭიშვილი იზიარებს შეხედულებას

ბას, რომლის მიხედვითაც, ქარიზმატული ლიდერის არჩევას ხალხის არა ხასიათი იწვევს, რაც გეოგრაფიულად უფრო სამხრეთით მდებარე ტერიტორიებზე მაცხოვრებელი მოსახლეობისთვისაა დამახასიათებელი, არამედ თანამედროვე ეპოქაში მსგავსმა დიქტომიამ აზრი დაკარგა და ხალხის პოლიტიკური არჩევანი არათუ ისასიათზე, არამედ პოლიტიკურ კულტურაზეა დამოკიდებული, და თუ სამხრეთით მდებარე ტერიტორიები გამოირჩევიან გადანყვეტილების სპონტანურად მიღებით ეს სწორედ მათ დაბალ პოლიტიკურ კულტურაზე მეტყველებს და არა მათ ხასიათზე [2]; მეორე ფაქტორი, რომელზეც მკვლევრები ყურადღებას ამახვილებენ, ესაა ეპოქა, რომელიც განაპირობებს საზოგადოების ადეკვატურ განწყობას, მის მოთხოვნას ხელმძღვანელისადმი“ რომელიც ქარიზმითაა დაჯილდოებული. ქარიზმატული ლიდერისადმი ხალხის ასეთი ფანატიკური დამოკიდებულების მიზეზების ძიებისას აუცილებელია გავითვალისწინოთ ის ისტორიული ეპოქა, რომელმაც ამ პიროვნების მზარდი პოპულარობა გამოიწვია. შეიძლება ითქვას, რომ ეპოქა ქმნის ადამიანებს და არა პირიქით, ადამიანი – ეპოქას [2].

ეპოქისა და ლიდერის მიმართების საკითხი პოლიტიკურ ლიტერატურაში არახალია. „მარქსიზმში ეს საკითხი მოიხსენიებოდა, როგორც „დიდი ადამიანების თეორია“. მთლიანობაში ამ პრობლემასთან დაკავშირებით არსებობს ორი ურთიერთსაპირისპირო თვალსაზრისი. ავტორების ნაწილი თვლის, რომ ლიდერების როლი პოლიტიკურ ისტორიაში უმნიშვნელოა და რომ თავად ლიდერები მთლიანად დამოკიდებულნი არიან გარემო პირობებზე და არა თავიანთ პიროვნულ, შინაგან მახასიათებლებზე... თუ ამა თუ იმ სუბიექტის პიროვნული თვისებები უპასუხებს გარემოს მიერ წაყენებულ მოთხოვნებს, ეს სუბიექტები დაიკავებენ შესაბამის ადგილებს პოლიტიკური თამაშის ველზე, წინააღმდეგ შემთხვევაში, სუბიექტების გამორჩეულ თვისებებს მნიშვნელობა არა აქვს. ავტორთა მეორე ჯგუფს (მათი რაოდენობა შე-

დარებით მცირეა) მიაჩნია, რომ პიროვნებას ნამდვილად შეუძლია გადამწყვეტი როლის შესრულება კონკრეტულ ისტორიულ მომენტში. მაგალითად რომ ვთქვათ, სტალინის გარეშე არ იქნებოდა ცივი ომი, ხოლო ჯონსონის გარეშე – ამერიკის შეჭრა ვიეტნამში. იმისათვის, რომ ამა თუ იმ პირმა პოლიტიკური ლიდერობა გასწიოს, საჭიროა, ერთი მხრივ, შესაბამისი პიროვნული თვისებები და მეორე მხრივ, შესატყვისი სიტუაციური ველი“ [3]. ჩვენი აზრით, ისტორიული ეპოქის მოთხოვნებისა და ლიდერის ტიპის თანხვედრა, ხშირ შემთხვევაში, იდეალური არ არის, უფრო მეტიც, შეიძლება კონტრპროდუქტიულიც აღმოჩნდეს, ვინაიდან პოლიტიკური ლიდერების ზოგადი სახეების (ელიტათა თეორიის ერთ-ერთი ფუძემდებლის მ.პრეტოს სიტყვებით რომ ვთქვათ, ისინი შეიძლება იყვნენ „ლომები“ ანდა „მელიები“) პარალელურად გასათვალისწინებელია მათი ფუნქციონალური მახასიათებელი. ბ.ბიჭაშვილი წერს, „ლიდერები შეიძლება იყვნენ არსებული პოლიტიკური ნებსრიგის შემნარჩუნებელი – კონსერვატორები და ამას აკეთებდნენ როგორც პატერნალიზმის და პოპულიზმის ხარჯზე (ბისმარკი), ასევე წმინდა იდეოლოგიური მოსაზრებებით (ჰიტლერი, მათ). ლიდერების მეორე ჯგუფი, პირიქით, მომხრეა ცვლილებებისა (ეიზენჰაუერი), ოღონდ ერთნი ამას აკეთებენ არსებული ვითარებების გადასინჯვით (რეიგანი, ტეტჩერი), ხოლო მეორენი – მნიშვნელოვანი რეფორმების გატარებით“ [3].

პოლიტიკური კულტურის პარალელურად, მეორე მნიშვნელოვანი ფაქტორი, რომელიც საზოგადოებაში ქარიზმული თვისებების მქონე ლიდერისადმი მოთხოვნას აძლიერებს, ესაა ისტორიული ეპოქის თავისებურებები, ანუ გამონკვევები, რომელთა მასშტაბურობის პროპორციულადაც იზრდება ჩვენში ბელადის საჭიროების განცდა. ამდენად, სამართლიანობა მოითხოვს აღინიშნოს, რომ ახალი დემოკრატიის ქვეყნების შემთხვევაში ვითარებას კიდევ უფრო ართულებს მსოფლიოში მიმდინარე პოსტინდუსტრიალიზაცი-

ის ანუ როგორც მას სხვაგვარად უწოდებენ, განვითარების ინფორმაციულ ეტაპზე გადასვლის გლობალური პროცესი. ინფორმაციული საზოგადოების მშენებლობა, გამორჩეული თავისი დინამიზმით, შეუცნობადობით, მაღალი ტექნოლოგიური, ეკონომიკური, პოლიტიკური და სოციალური ხასიათის რისკებით, რთულად დასაძლევია გახდა არაერთი მაღალგანვითარებული ქვეყნისათვის. მით უფრო, რომ პოსტინდუსტრიული რევოლუცია ამჟამად მხოლოდ ძალებს იკრებს, რთულად პროგნოზირებადი გლობალური შედეგებით ის ადეკვატურ ასახულობას პოვებს ახალი დემოკრატიის ქვეყნებზე, რაც კიდევ უფრო აძლიერებს არსებულ გამოწვევებს. ამდენად შექმნილ ვითარებაში სავსებით ლოგიკურია, რომ აქცენტი გაკეთდეს სწორედ არაორდინარულ თვისებებით დაჯილდოებულ ლიდერზე, მაგრამ ეს აშკარად არასაკმარისია საზოგადოებრივი პროგრესის უზრუნველსაყოფად. ხშირ შემთხვევაში ქარიზმატული ლიდერი არაა რეფორმატორი. ის ხელისუფლებაში მოსასვლელად და მისი შენარჩუნებისათვის, მიმართავს პოპულიზმსა და უტოპიზმს, რაც გამოიხატება ულტრასოციალისტურ დაპირებებში, მტრის ხატის ძიებაში, ადამიანის რელიგიური გრძნობებით მანიპულირებაში და არამც და არამც რთული რეფორმატორული პოლიტიკის წარმართვაში. შესაბამისად, თუ ზემოთ თქმულიდან გამოვალთ, შესაძლოა ერთმანეთისაგან გავმიჯნოთ ავტორიტარული და დემოკრატიული მმართველობის სტილის მქონე ქარიზმატული ლიდერის ტიპები. რობერტ ბეილსის კლასიფიკაციით, ესაა – ამოცანაზე მიმართული ლიდერი და სოციომოციურ ურთიერთობაზე მიმართული ლიდერი. ის წერს: „ამოცანაზე მიმართული ლიდერი ჯგუფს უზიარებს იდეებს, ეძებს და გასცემს ინფორმაციას და აზრებს, განაგებს ჯგუფურ აქტივობას, მოტივაციას აძლევს და ენერგიას აწვდის ჯგუფს, ბოლოს კი აფასებს მათ მიერ შესრულებულ აქტივობას. სოციომოციურ ურთიერთობაზე მიმართული ლიდერი კი კოორდინებას უწევს ჯგუფს ისე, რომ

ჯგუფის ყველა წევრი ჩართული იყოს აქტივობაში, არეგულირებს კონფლიქტებს, აწვდის ჯგუფს უკუკავშირს და წახალისებას“ [4]. მსგავსია ერთრიჯის ტიპოლოგიაც, რომელიც ქარიზმატული ლიდერის ორ სახეს განასხვავებს: დომინანტებს და ექსტრავერტებს. დომინანტი ლიდერები, თავის მხრივ, იყოფიან ორ ქვეჯგუფად: დომინირების მაღალი ხარისხის მქონენი, რომლებიც ცდილობენ საერთაშორისო ურთიერთობების შეცვლას, და ლიდერები დომინირების დაბალი ხარისხით, რომლებიც ცდილობენ საკუთარი სტატუს-კვოს შენარჩუნებას. ექსტრავერტები ასევე ორ ქვეჯგუფად იყოფიან. ინტროვერტებად, ანუ ლიდერებად, რომლებიც უპირატესობას ანიჭებენ ისეთ სისტემაში მოღვაწეობას, რომლის ფუნქციონირებაც ადამიანებზე მეტად ინსტიტუტებზე იქნებოდა დამოკიდებული, და საკუთრივ ექსტრავერტები, რომლებიც დაინტერესებულნი არიან პიროვნებების, სხვა ლიდერების ჩართვით პოლიტიკურ დისკუსიებში [5].

ჩვენ მიერ განხილული ლიდერის სახეებისა და ფუნქციონალური ტიპების შედარებითი ანალიზი ახალი დემოკრატიის ქვეყნებში ქარიზმატული ლიდერის სახეებთან და ტიპებთან მიმართებით, ვფიქრობთ, გვაძლევს იმის თქმის საშუალებას, რომ ქარიზმისადმი მოთხოვნის შენარჩუნებას ხელს უწყობს არა ზოგადად საზოგადოების პოლიტიკური კულტურის არსებული დონე, არამედ „გაბატონებული ელიტა“, კერძოდ ყოფილი საბჭოთა ნომენკლატურული ელიტა. რომელიც, ელმონდისა და ვერბას ტიპოლოგიის შესაბამისად რომ ვთქვათ, ახალისებს საზოგადოებაში იმ „მორჩილებითი“ პოლიტიკური კულტურის გავრცელებას, რომლის მატარებელიც ის თავადაა. ამდენად, ცხადია, რომ ახალი დემოკრატიის ქვეყნებისათვის პრინციპული მნიშვნელობა აქვს იმ გარემოებას, ხელისუფლება რეფორმატორ-ნოვატორის ტიპის ქარიზმატული ლიდერის ხელში მოექცევა თუ არარეფორმატორი, არანოვატორი, ცრუ პატერნალიზმით შენიღ-

ბული ლიდერის ხელში. აბერძენიშვილი აღნიშნავს: „ქარიზმატული ლიდერის არსებობა ხშირად ხალხის მასაში ხელს უწყობს პატერნალისტური ცნობიერების ჩამოყალიბებას, რომლის დროსაც ხალხი მთელი პრობლემების გადაწყვეტას, ზრუნვას საკუთარ ყოფიერებაზე ქარიზმატულ ლიდერს აკისრებს“ [6, გვ. 286]. ამდენად, მხოლოდ რეფორმატორი ლიდერის შემთხვევაში იქმნება იმის რეალური წინაპირობა, რომ მოხდეს ძველი ნომენკლატურული ელიტის ახალი, ღია საზოგადოების პრინციპებზე ჩამოყალიბებული ელიტით ჩანაცვლება, რაც, თავის მხრივ, შექმნის იმის წინაპირობას, რომ საზოგადოების „მორჩილებითი“ პოლიტიკური კულტურა შეივსოს „მონაწილეობითი“ კულტურით. ამ ტრანსფორმაციის გარეშე ობიექტური გარემოებები ახალი დემოკრატიის ქვეყნებს არ მისცემს იმის საშუალებას, რომ აქცენტი გააკეთონ წმინდა წყლის მენეჯერ-მმართველზე, ფუნქციონერზე, რომელიც სახელმწიფოს მართავს არა ქარიზმის საფუძველზე, არამედ მძლავრი დემოკრატიული ინსტიტუტების მხარდაჭერით. მნიშვნელოვანია, რომ „მონაწილეობითმა“ პოლიტიკურმა კულტურამ თავისი ადეკვატური ასახულობა ინსტიტუციონალური ფორმითაც პოვოს, რაც გულისხმობს არა მხოლოდ სახელმწიფოებრივი ინსტიტუტების დამოუკიდებლობის ხარისხის ზრდას, არამედ კონსენსუალური პოლიტიკური კულტურის დამკვიდრებას და ხელისუფლების ფორმირების კოალიციურ მოდელზე გადასვლას.

David Zaqaraia – Doctor of Philosophy. Researcher of social philosophy, the author of numerous articles and following books: “Post-industrial information society (problems)”, Tbilisi, 2006; “On the characteristics of the post-industrial information society”, Tbilisi, 2006; “Classic authors of sociology, personality”. (Co-author K. Ketsbaia).Tbilisi, 2012. Professor of the Sokhumi State University.

CHARISMATIC LEADER OF THE NEW DEMOCRACY COUNTRIES

ABSTRACT

In New Democratic countries, like Georgia the issue of political leaders is very actual. During 25 years, in Georgia governing is relied only on charismatic type of leader. This special attraction to charismatic type of leaders in our opinion is due to elite cultural priorities as well as global challenges.

New Democracy countries have the fundamental importance that a charismatic leader be a reformer. Only in this case will it be able to improve the quality of democracy and elect a reformer manager as a head of government.

ლიტერატურა:

1. Политология, энциклопедический словарь, Москва ,1993;
2. <https://politikuripartiebi.wordpress.com/>;
3. <http://www.bu.org.ge/>;
4. <http://4motivi.com/>;
5. <http://intermedia.ge/>;
- 6.ა. ბერძენიშვილი, პოლიტიკური სოციოლოგია; თბ.2011.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის პოლიტიკის ფილოსოფიის განყოფილებაში.

**სოციოლოგია და სოციალური
ფსიქოლოგია**

**SOCIOLOGY AND SOCIAL
PSYCHOLOGY**

კახა ქეცბაია – ფილოსოფიის დოქტორი, პროფესორი. საქართველოს ფილოსოფიის მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი – მდივანი. მუშაობს თეორიული ფილოსოფიის (ონტოლოგია, გნოსეოლოგია), სოციოლოგიისა (თეორიული, დარგობრივი და მეტასოციოლოგია) და რელიგიის ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის პრობლემებზე. გამოქვეყნებული აქვს 100-ზე მეტი სამეცნიერო ნაშრომი მეცნიერების ამ სფეროებში. ეწევა აქტიურ პედაგოგიურ და მთარგმნელობით საქმიანობას.

იდეოლოგიის პოსტმოდერნული ტრანსფორმაცია და ახალი ანთროპოლოგიური ტიპები (ი. გიდეისა და ზ. გაუმანის მიხედვით)

საზოგადოების პოსტმოდერნულ ტრანსფორმაციას მრავალი განზომილება აქვს. იგი თითქმის ყველას და ყველაფერს შეეხება.

ბოლო დროს პოსტმოდერნისტული ტრანსფორმაცია განიცადეს ისეთმა მყარმა და ტრადიციულმა სოციალურმა ინსტიტუტებმა, როგორცაა ოჯახი და რელიგია.

ოჯახური ცხოვრების სფეროში ამის მაგალითებია ე. წ. „ერთჯერადი ოჯახები“, „თავისუფალი სექსუალური ცხოვრების“ პროპაგანდა, ათასგვარი გენდერული და ფემინისტური დებატები, სქესთან დაკავშირებული თემატიკის გააქტიურება და მრავალი სხვა.

რელიგიის სფეროში სახეზეა ადამიანისა და საზოგადოების დესაკრალიზაცია, რელიგიური ცხოვრების ვირტუალიზაცია და პროფანაცია, რასაც შედეგად ტრადიციული რელიგიური ცხოვრებისადმი ცინიკური დამოკიდებულება მოჰყვება, რაც, რელიგიური გაგებით, იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ არც ისე შორსაა აპოკალიფსი.

ეთიკის სფეროში პოსტმოდერნული ტრანსფორმაციის შემთხვევაში სახეზეა მორალური რელატივიზმი, ნიჰილიზმი და ღირებულებათა დევალვაცია და იმპლოზია, რასაც შედე-

გად ქვემარტებასა და მცდარობას, სიკეთესა და ბოროტებას შორის განსხვავების უარყოფა მოჰყვება. ინგრევა ადამიანის ტრადიციული წარმოდგენა მორალსა და ადამიანობაზე.

ლოგიკის სფეროში პარალოგიზმია (ბოდვა) გაბატონებული. ერთი სიტყვით, ადამიანისა და საზოგადოების დაცემამ და გადაგვარებამ წარმოუდგენელ მასშტაბებს მიაღწია.

პოსტმოდერნულ რეალობაში ადამიანისა და საზოგადოების კრიზისულ მდგომარებას ეხებიან თანამედროვე სოციოლოგები: ენტონი გიდენსი და ზიგმუნტ ბაუმანი. ინფორმაციული საზოგადოების დეგრადაციას ისინი ადამიანისა და საზოგადოების იდენტობის კრიზისში ხედავენ. მასობრივი ინფორმაციის თანამედროვე საშუალებები და რეკლამა ყოველდღიური სენსაციების თავს მოხვევით „დროთა კავშირს“ არღვევენ. ადამიანს აიძულებენ, წარსული დაივიწყოს და მომავალზე არ იფიქროს. ინფორმაციული საზოგადოების ადამიანი ვირტუალურ, წარკოტიკულ ეიფორიულ ნირვანაშია ჩაძირული. იგი ტელევიზორის ეკრანს, კომპიუტერის მონიტორს, ვიდეოთამაშებს ან საკუთარ მობილურ ტელეფონს არის მიჯაჭვული. ამიერიდან ადამიანი არ მონაწილეობს იმაში, რასაც აკეთებს, და ემოციურად სხვა განზომილებაში ცხოვრობს. ეს სხვა განზომილება ვირტუალური რეალობაა, სადაც ყველაფერი ნებადართულია. ამ რეალობაში ღმერთის ადგილი გართობას უკავია. შემთხვევითობა, ეპიზოდურობა და დისკრეტულობა, რომლებიც ვირტუალური სამყაროს მახასიათებლებია, ადამიანმა რეალურ სამყაროში სხვებთან პიროვნულ ურთიერთობებში გადაიტანა. ამგვარად, ვირტუალური რეალობა ადამიანს ახალ იდენტობას უყალიბებს, უფრო სწორად, იდენტობის დეკონსტრუქციასთან გვაქვს საქმე.

პოსტმოდერნული საზოგადოება იდენტობის პლურალიზმით ხასიათდება. ადამიანები იდენტობას ტანსაცმელივით იცვლიან. ამ ვითარების აღსანიშნავად ბაუმანმა „მეორადი მოხმარების“ ცნება შემოიტანა. ოდესღაც მოდერნის მატერიალური გამოვლინება ფოტოქალაქი იყო, რომლის მემკვიდრით საოჯახო ალბომის გაყვითლებული გვერდებზე

მყარი იდენტობები იყო აღბეჭდილი. ინფორმაციულ საზოგადოებაში პოსტმოდერნის გამოვლინებას ვიდეოკასეტა წარმოადგენს, რომელიც რაიმეს მუდმივ შენახვაზე არ არის გათვლილი. ვირტუალურ რეალობაში მუდმივი და მარადიული მხოლოდ ტრანსფორმაციის იდეაა. დავაკვირდეთ თუნდაც მოდერნისა და პოსტმოდერნის არქიტექტურას. პოსტმოდერნულ არქიტექტურაში პლასტიკის პრიმატი აშკარაა.

თავის მხრივ, იდენტობა ადამიანის თვითცნობიერების გარკვეულ პრობლემას ასახავს, რამდენადაც იდენტობა ახსენდება მაშინ, როდესაც საკუთარ თვითობაში არ არის დარწმუნებული: მან არ იცის, თუ როგორ დაარწმუნოს გარშემო მყოფნი იმაში, რომ მას საზოგადოებაში რაღაც ადგილი მართებულად უკავია. ამ აზრით, იდენტობა იმის კრიტიკული პროექციაა, რასაც ინდივიდი მოითხოვს; თუმცა ინფორმაციულმა რევოლუციამ შეცვალა პერსპექტივა: ადამიანისათვის აქტუალური გახდა არა ჯგუფთან, საზოგადოებასთან და სახელმწიფოსთან იდენტიფიცირება, არამედ საზოგადოებრივი კავშირებიდან თავის დაღწევა. ამით ადამიანმა საზოგადოებრივი საქმიანობისაგან ხელები დაიბანა. არისტოტელეს კი მიაჩნდა, რომ საზოგადოებრივ ცხოვრებას მოკლებული ადამიანი ან ცხოველია, ანდა ღვთაება. ვირტუალური ალიენაციის კიდევ ერთ-ერთი თავისებურება სოციალურობის დასასრულია, რაზეც ბოდრიარი საუბრობდა.

ბოდრიარის მიხედვით, კლასიკური გაგებით, სოციალური სინამდვილე უკვე აღარ არსებობს. ამას ბოდრიარის ენაზე „სოციალურის სიკვდილი“ ჰქვია. ამიერიდან სახეზეა ე. წ. ჰიპერსაზოგადოება (ამგვარი საზოგადოება ბოდრიარმა აღწერა თავის მხატვრულ-ფილოსოფიურ ესეიში „ამერიკა“). ის მასა, რომელიც პოსტანამედროვე საზოგადოებას ქმნის, სოციალურობას, სოციალურ ბუნებას მოკლებულია, ანუ რაიმე სახის სოციოლოგიურ რეალობას არ წარმოადგენს. სოციალურ რეალობას ვირტუალური ჰიპერსაზოგადოება ჩაენაცვლა, რომელიც სოციალურის ახალ განზომილებას წარმოადგენს. ბოდრიარის აზრით, მას რაიმე სახის კონკრეტუ-

ლი განსაზღვრულობა არ გააჩნია. გარკვეულობის არ ქონაა მისი გარკვეულობა. საზოგადოების ამ ახალი ტიპის – პოსტსაზოგადოების ანალიზმა ბოდრიარი მისდა უნებლიეთ სოციოლოგიის ახალი ტიპის – პოსტსოციოლოგიის იდეამდე მიიყვანა; ამიტომ ბოდრიარის სამიზნედ იქცა მომხმარებლური საზოგადოება თავისი რეკლამით, ყოველდღიურობით, ტოტალური თავისუფლებითა და სიმულაციებით. სოციალურობის გაქრობით იდენტობის დეკონსტრუქცია მოხდა.

ინფორმაციულ საზოგადოებაში განსაკუთრებული ცხოვრებისეული სტრატეგიების კვლევამ ბაუმანი პოსტკლასიკური ეპოქის ოთხი ანთროპოლოგიური ტიპის გამოყოფამდე მიიყვანა. ესენია: **მანანალა, მოხეტიალე – ფლანერი, მოთამაშე და ტურისტი**. თითოეული მათგანი პოსტმოდერნამდეც კარგად იყო ცნობილი. მაშინ ისინი მარგინალები იყვნენ ტრადიციულ ან მოდერნისტულ საზოგადოებაში. მათ მიმართ საზოგადოება უარყოფითად იყო განწყობილი. ინფორმაციულ-ვირტუალურ ეპოქაში კი მსგავსი ანთროპოლოგიური სტრატეგიები საზოგადოებრივი ცხოვრების ცენტრში იმყოფება და ცხოვრების სტილს წარმოადგენს. აქედან ჩანს, რომ იდენტობასთან ერთად ადამიანი მთელ თავის სოციალურ ბუნებას კარგავს და მაშინ, საერთოდ, გაუგებარი ხდება მისი როლი საზოგადოებაში.

ფლანერი: პოსტთანამედროვე პოეტებსა და მხატვრებს თანამედროვე ქალაქის სიმბოლოდ მოხეტიალე აუტსაიდერი მიაჩნიათ. ეს ანთროპოლოგიური ტიპი იმიტაციის დიდოსტატია. ფლანერი ანაქრონიზმებით სავსე ნოსტალგიური ფიგურაა, რომელიც ურბანულ ტრანსფორმაციებს ზედმინევნიტ ზუსტად აირეკლავს: ქცევის ეპიზოდურობას, მოვლენათა და მოქმედებათა წყებას წარსულისა და შედეგების გარეშე, სადაც ადამიანები გამვლელებად არიან წარმოდგენილნი, ერთმანეთთან შეხვედრები კი შემთხვევითობებს წარმოადგენენ. ადამიანი მეორე ადამიანისთვის აღარ არსებობს, როგორც კი თვალს მიეფარება. მოხეტიალე შეიძლება იმ რეჟისორს შევადაროთ, რომელსაც ხელში უჭირავს სხვა ადამიანთა ცხოვრება, ოღონდ ისე, რომ მისთვის სულერთია მათი

ბედ-იღბალი. მისთვის სხვა რამეა მთავარი, იგი რეალობით თამაშობს. მისი პრინციპია თითქოს ცხოვრება, იგი ფიქტიურია, თითქოს არსებობს (ედგარ პო – „ბრბოს ადამიანი“, თომას დე ქუინსი – „ურბანული მოხეტიალე“). ოდღერის განმარტებით: „ფლანერი არის ფიგურა, რომელიც შორსაა სახლიდან, მაგრამ ყველგან ისე გრძნობს თავს, როგორც სახლში, უმზერს სამყაროს, სამყაროს ცენტრშია და ამავე დროს ხელიდან უსხლტება, ემალება მას“. ბაუმანის აზრით, ფლანერი იდენტობიდან გაქცევის, მისგან თავის დაღწევის სიმბოლოა. ეს მათ გარეგნობას და ჩაცმა-დახურვას ეტყობა.

მანანალა: თუკი ფლანერის ადგილი ურბანული გარემოა, მანანალას კონკრეტული საცხოვრებელი არ გააჩნია. მისი გადაადგილების მარშრუტი გაურკვეველია. თავს მინისქვეშა გასასვლელებს, მეტროს ამოსასვლელებსა და სხვა მსგავს ადგილებს აფარებს. სადაც უნდა მივიდეს, ყველგან უცხოა. ამ შემთხვევაში ცხოვრების ძირითადი სტრატეგია უადგილობა, საკუთარი ადგილის არქონა და ნანანალია, რასაც თავისი ხიბლი აქვს. ინფორმაციულ ეპოქაში თვით სამყარო ხდება მანანალა. როგორც ნესი, მანანალები მეგაპოლისებს ეტანებიან, რადგან იქ უფრო ადვილია დროებითი სამუშაოს შოვნა.

ტურისტი: პოსტთანამედროვე საზოგადოებაში შედარებით მაღალი სოციალური სტატუსით სარგებლობს ტურისტი – საკმაოდ უზრუნველყოფილი ადამიანი, რომელიც მიზანმიმართულად და სისტემატურად თავგადასავლებს, ახალ შთაბეჭდილებებს ეძებს და ეგზოტიკურ ატმოსფეროში ჩაძირვას მიეღწვის. იგი თავისი მისწრაფებების სარეალიზაციოდ ყოველდღიურ მძიმე შრომასაც არ თაკილობს. ტურისტული სამყარო პოსტეთიკურ კრიტერიუმებზეა აგებული. ამ შემთხვევაში თავგადასავალი შეკვეთილი და ანაზღაურებულია. ტურისტი გამვლელია. ის უბრალო დამთვალიერებელია და მეტი არაფერი. შესაბამისად, იგი ზედაპირზე ტივტივებს. ზედაპირულობა და ეფემერული რეალობის ზედაპირზე ტივტივი ინფორმაციულ-ვირტუალური საზოგადოების ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანია. ამიტომ ადამიანები ერთმანეთისადმი

ტურისტულად არიან განწყობილი. ეს განწყობა ეხება მათ პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და სხვა მსგავს საქმიანობას.

მოთამაშე: პრინციპულად სხვა ცხოვრებისეული სტრატეგიით გამოირჩევა მოთამაშე. იგი რისკისა და აზარტის სამყაროს მოქალაქეა. თამაშის მიზანი მოგებაა, ამიტომ მისთვის უცხოა თანაგრძნობა, მონყალება და ურთიერთდახმარება. თამაში რალაცით ბრძოლას ჰგავს. თამაშმა სინდისი არ იცის. მას წესები არ გააჩნია. კარგავს რა საკუთარ სოციალურ თვისებებს, ინფორმაციული საზოგადოების ადამიანი „პურის და სანახაობის“ მომხმარებელი ხდება. საბოლოოდ, მთელი საზოგადოება ერთვება თამაშში და იგი ცხოვრების წესი ხდება. ყოველივე ეს კავშირშია ე. წ. „Homo Consummatus“ – მომხმარებელ ადამიანთან.

მედია და რეკლამა ადამიანის მომხმარებლური სულისკვეთების გაღვიძებას ემსახურება. მომხმარებლური სულისკვეთების ადამიანს სხვა ადამიანი არ აინტერესებს. მისთვის ადამიანი ისეთივე კონკრეტული საგანია, როგორც სხვა დანარჩენი. ამ ტიპის ადამიანმა, კარგა ხანია, რაც ზურგი აქცია ცოცხალ სამყაროს და ხელოვნურ რეალობაში გადავარდა. ასეთ ადამიანს ფსიქოლოგები „მონოცერებრალურ“ ერთგანზომილებიანს უწოდებენ. დღეს ეს განზომილება ვირტუალურია. მონოცერებრალურ სუბიექტს ნარცისიზმის გარკვეული ფორმა ახასიათებს, რომლის დროსაც ყოველი მისი სწრაფვა წარმატების მიღწევაზეა მიმართული. ასე იქმნება ვითომდა წარმატებული და ამბიციური ადამიანის სახე. ამით წარმატების იდეის დევალვაციას აქვს ადგილი. წარმატების მწვერვალი ეკრანზე მოხვედრა და ვარსკვლავად გახდომაა. იდენტობის დეკონსტრუქციამ, ნარცისიზმისა და მოხმარების კულტმა ახალი სოციალურ-პოლიტიკური ფენომენი – ინდივიდუალიზებული უკლასო საზოგადოება შექმნა.

პოსტმოდერნმა იდენტობასთან ერთად კულტურული პარადიგმების ცვლილებები და ტრანსფორმირება გამოიწვია. პოსტთანამედროვე ადამიანმა არა მხოლოდ უარი თქვა

ჭეშმარიტებაზე, არამედ ბუნდოვანი და გაუგებარი გახდა მისი სტატუსი; მან დიადი და ამაღლებული, მორალური და რელიგიური, ეგზისტენციალური მიზნებისადმი ინტერესი დაკარგა. კულტურა – მასკულტურად, შინაარსიანი და საზრისიანი ცხოვრება ცარიელ, ეფემერულ და ვირტუალურ რეალობად გადაიქცა, რომელმაც ადამიანი ნამდვილ სინამდვილეს მოსწყვიტა. საზოგადოება „სპექტაკლის საზოგადოება“ გახდა, რომელიც რეკლამისა და მედიის ტოტალურ ძალაუფლებაზეა დამყარებული. რეალური პოლიტიკა – პოლიტიკეწოლოგიებმა, ხოლო საზოგადოების ისტორიული განვითარება „შოუ-ხელისუფლებამ“ შეცვალა; ამ ტიპის საზოგადოებაში ყველაფერი – სექსუალური ცხოვრებით დაწყებული და ფეხბურთითა და პოლიტიკით დამთავრებული, – თეატრალიზებულია. ამიერიდან პოლიტიკა აღარ არის ადამიანის სერიოზული საქმიანობა. იგი ძალზე ხმაურიანი სანახაობა და ემოციური განტვირთვის ადგილია, ხოლო ნამდვილი პოლიტიკოსი ის არის, რომელიც კარგ შოუსა და სანახაობას მოიფიქრებს და განახორციელებს, ამიტომაც თანამედროვე პოლიტიკური ბატალიები უშედეგოდ მთავრდება. გართობაზე ორიენტირებული კარნავალური პოლიტიკა რევოლუციური გარდაქმნებისაგან შორს დგას. ასეთ ვითარებაში პოლიტიკა – ტრანსპოლიტიკად, საზოგადოება კი ტრანსსაზოგადოებად გადაიქცევა. ამიერიდან ადამიანისა და საზოგადოების ცხოვრება ზეხელოვნურობის სტადიაში იმყოფება.

ლიოტარის მიხედვით, პოსტმოდერნი ინტელექტუალთა სასაფლაოა, რადგანაც ის ცვლის ინტელექტუალთა მდგომარეობას საზოგადოებაში. ტრადიციული საზოგადოების ინტელექტუალთა ფენა პოსტმოდერნისტულ საზოგადოებაში გამოუსადეგარი ხდება (ე. ნ. „ჩარეცხილები“). პოსტმოდერნმა მათ ყველაფერი წაართვა და ისტორიის სანაგვეზე მოისროლა. შემოქმედისა და მოაზროვნის ადგილი ე. ნ. ექსპერტმა დაიკავა. სერიოზული მწერლობა სასაცილო მდგომარეობაში აღმოჩნდა და აბუჩად იქნა აგებული. ინდივიდი, პიროვნება ზომბმა ჩაანაცვლა, რომელიც ყოველგვარ პიროვ-

ნულ ღირსებასა და დამოუკიდებელ აზროვნებას მოკლებულია და მხოლოდ სიტუაციების შესაბამისი უნარ-ჩვევების ამარაა დარჩენილი, განათლების სისტემა კი მსგავსი უნარ-ჩვევების (სიტუაციური მოქმედების შესაბამისის) ფორმირებაზეა ორიენტირებული. ტრადიციულ საზოგადოებაში ინტელექტუალებს წამყვანი პოზიციები ეკავათ კულტურის, ხელოვნების, განათლების, პოლიტიკისა და თუნდაც იდეოლოგიის სფეროში. პოსტთანამედროვე საზოგადოებამ მთლიანად წაართვა მათ ეს ადრინდელი პრივილეგიები. ამიერიდან ისინი მმართველი და კანონმდებელი ელიტარული გონების პრეტენდენტები კი არა, კონკრეტული ფუნქციის (პრაგმატიკისა და ეგოისტურის) შესრულებაზე არიან ორიენტირებულნი. შემოქმედის ადგილი უნიჭო და დამოუკიდებელი აზროვნების უნარს მოკლებულმა ადამიანებმა დაიკავეს.

პოსტმოდერნისტულ საზოგადოებაში ცხოვრების კვარცხლბეკზე „კაცუნა“ (ნიცშეს ტერმინია) დგას, რომელიც კლასიკურ „ინტელექტუალურ კომპლექსებს“ აბსოლუტურად მოკლებულია და მხოლოდ მისი თანამედროვე განათლებისა და ცივილიზაციის მონაპოვრით ცხოვრობს. მან ზედმინვნით იცის ცხოვრებით ტკბობა და, რაც ყველაზე მთავარია, როგორ იშოვოს ფული. მისი ცოდნის არსენალი ბიზნესგეგმის შედგენით, კომპიუტერის (ბოდრიარის მიხედვით, „ადამიანური გონების ხელოვნური პროთეზის“) ცოდნითა და პირადი კარიერული წარმატების მიღწევისათვის საჭირო უნარ-ჩვევებით (რომელიც უზნეო მოქმედებებსაც მოიცავს) ამოინურება. ერთი სიტყვით, ის მეგაპოლისის ცივილიზაციის კაცია, რომელსაც ჩვეულებრივი ბუნებრივი გარემო ცუდად ხდის. ამ „კაცუნასთვის“ ღმერთი, ჭეშმარიტება, სამშობლო და სხვა მსგავსი მაღალი მორალური იდეალები არაფრის მთქმელი სიტყვებია. მას გვერდს „უმშვენებს“ ზომბი – დაპროგრამებული არსება („მანქურთი“), უისტორიო, ყოველგვარ ინდივიდუალობას მოკლებული, რომელიც იმ მონყობილობას ჰგავს, რომელიც სხვა მონყობილობაზეა

მიერთებული და მის გარეშე მოქმედება და ფუნქციონირება არ შეუძლია.

პოსტთანამედროვე საზოგადოების ადამიანი მოკლებულია ყოველგვარ ასკეტიზმს. ის მხოლოდ ერთი დღისთვის ცხოვრობს. იგი, ფაქტობრივად, არ ფიქრობს ხვალინდელ დღეზე, ხოლო შორეული მომავლის ცნება მისთვის სრულიად უცხოა. მისი ცხოვრების მთავარი სტიმული პროფესიული და ფინანსური წარმატებაა, რომელსაც უნდა მიაღწიოს არა ცხოვრების ბოლოს, არამედ ამნუთას, ახლა და აქ, რაც შეიძლება მალე. ამ ამოცანის შესასრულებლად მისთვის ცხოვრების ნებისმიერი წესი, სტილი და სტრატეგიაა მისაღები, თუნდაც ყველაზე ამორალურიც კი. თუკი მოდერნისტული საზოგადოების ადამიანი იტყოდა: „აქა ვდგავარ და სხვაგვარად არ ძალმიძს“, პოსტმოდერნისტული საზოგადოების ადამიანი იტყვის: „ვდგავარ იქ, სადც მინდა და როგორც მინდა“. ამიტომ მას, კლასიკური გაგებით, მყარი, ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული საყრდენი არა აქვს. მისთვის არ არსებობს ისეთი ცნებები, როგორებიცაა მემარჯვენე, მემარცხენე ან ცენტრისტი, შესაბამისად, არც მსგავსი იდეოლოგიები. იგი ე. წ. „სოფტ-იდეოლოგიის“ მომხრეა, რომელშიც მშვიდობიანად თანაარსებობენ ისეთი ფაქტები და მოვლენები, რაც ადრე ერთმანეთთან შეუთავსებელი და წინააღმდეგობრივი იყო (ამის გამოხატულება შეიძლება იყოს ქართულ პოლიტიკაში დამკვიდრებული ე. წ. „კოჰაბიტაცია“). მსგავსი ვითარება რაღაც ნეოფატალიზმის მსგავს მითოსს ქმნის, რომელშიც ადამიანი უმწეოდ გამოიყურება.

ტრადიციული საზოგადოება და ადამიანი ისტორიულობით ხასიათება. ის ისტორიულ დროში არსებობს. დროის ამგვარი აღქმა პოსტანამედროვეობაში უარყოფილია. მან ამონურა თავისი თავი. ამიერიდან ადამიანი სივრცით აზროვნებაზეა ორიენტირებული, რადგანაც რეალობა, რომელშიც ის აღმოჩნდა, ჰიპერრეალობას წარმოადგენს, რომელშიც დროის ტრადიციული გაგება გამოუსადეგარია.

საზოგადოების პოსტმოდერნისტული ტრანსფორმაცია მტკივნეულად აისახება კულტურაზე. ამ შემთხვევაში კულ-

ტურული მენისტრის რადიკალურ ცვლილებასთან გვაქვს საქმე. შესაბამისად, პოსტანამედროვე საზოგადოებაში გაბატონებულ მდგომარეობას იკავებს მასკულტურა, ხოლო მასში – მოდა და რეკლამა. შექმნილ ახალ რეალობაში მოდა იმ როლსა და ფუნქციას ასრულებს, რასაც მოდერნისტულ საზოგადოებაში მითოსი, რელიგია, ფილოსოფია და მეცნიერება ასრულებდნენ. ის მოიცავს და აკანონებს ყოველივეს, რადგანაც ყოველივე, რასაც იგი არ შეხება, მიუღებლად ითვლება, არსებობის უფლება არა აქვს და კულტურის ელემენტად არ აღიქმება. ეს მეცნიერულ თეორიებსაც შეეხება. დღეს ყურადსაღები მხოლოდ მოდური მეცნიერული თეორიებია, რომელთა ღირებულება არა შინაგანი ღირსება და ჭეშმარიტების წვდომა, არამედ გარეგნული ეფექტები, ფრაზებით ჟონგლიორობა, ყალბი ერუდიცია და მიმზიდველობაა. აქედან მომდინარეობს მეცნიერებისადმი უნდობლობა, ნიჰილისტური და ცინიკური დამოკიდებულება. ამ რაკურსით პოსტმოდერნი სოფიზმის ახალ ფორმას წარმოადგენს (ნეოსოფიზმი).

არამყარი, ეფემერული და მოუხელთებელი ბუნების შედეგად პოსტმოდერნული საზოგადოების წინასწარ განჭვრეტა შეუძლებელი ხდება, მაგრამ ერთი რამ ცხადია, რომ სოციალური რეალობის პოსტმოდერნული ტრანსფორმაციებით თვითმკვლელ ცივილიზაციასთან გვაქვს საქმე, რომელიც ტრადიციული იდენტობების განადგურებით თვითონ აღმოჩნდა განადგურების საფრთხის წინაშე.

Kakha Ketsbaia – doctor of Philosophy, Professor. Academician-secretary of the Academy of Philosophical Sciences of Georgia. Studies problems of theoretical philosophy (ontology, gnosiology), sociology (theoretical, branch, meta-sociology) and philosophy of religion and theology. He is the author of more than 100 scientific works in these spheres of science. Lectures on these problems, translates scientific works into Georgian.

**POSTMODERN TRANSFORMATION OF IDENTITY
AND NEW ANTHROPOLOGICAL TYPES
(ACCORDING TO E. GUIDANCE AND Z. BAUMAN)**

ABSTRACT

Postmodern transformations of man and society set new challenges to modern sociology which failed to answer them. Therefore it became necessary to form an alternative sociology. Postmodern discourse questions existence of modern sociology not as epistemology but as a theory of society in general. As Baudrillard shows modern sociology has exhausted itself, even more, nowadays it has no subject to study. Modern sociology was oriented to totality and it is unacceptable for postmodern sociology. Total society underwent total deconstruction. Besides, in classical sociology economics was the factor determining typology of society. Postmodern sociology rejects such a position. According to postmodern sociology economics in a traditional sense of the word is replaced by trans and virtual economics. If the subject matter of modern sociology was modern society and sociology came into existence in result of analysis of such type of society, today we see that modern society has turned into trans-society and modern sociology is unable to study it. Post-society is to be analyzed by post-sociology which will be a sociology of a new dimension though many contemporary scientists think that it is death of sociology. But

it is not correct. In this case we speak about a new non-modern model of sociology which has a different subject of research. A new type of society has replaced modern society and consequently traditional sociology is replaced by trans-sociology.

On the basis of this brief characterization of the post-modern society we can ask whether all these features will drive the world civilization to destruction (not only from the view point of moral but from the view point of physical existence as well) and whether we have to face the so-called civilizational suicide in the form of post-modernism. According to post-modernism, traditional society and man died and we have to face simply their lifeless bodies which have their own (virtual) rules of existence. We think that these rules are absolutely unacceptable for real society and domination of the virtual will end before long. The impression that by means of the post-modern condition the society commits suicide is formed. Time will probably show what the further development in this direction will be and what other surprises it will offer us.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის სოციოლოგიისა და სოციალური ფსიქოლოგიის განყოფილებამ.

ამირან ბერძენიშვილი – ფილოსოფიის დოქტორი, თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი. მუშაობს სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის სფეროში. გამოქვეყნებული აქვს მრავალი სამეცნიერო ნაშრომი მეცნიერების ამ დარგებში, მათ შორის მონოგრაფიები და სახელმძღვანელოები. თსუ აკადემიური საბჭოს წევრი.

სოციალური მოძრაობის თავისებურება ქართულ სოციალურ

სოციალური მოძრაობა თანამედროვე მსოფლიოს ისეთივე დამახასიათებელი ნიშანია, როგორც ბიუროკრატია. სწორედ ბიუროკრატიასთან აქვს მას ყველაზე დიდი დაპირისპირება, რათა საზოგადოების განვითარებაზე გავლენა მოახდინოს. სოციალური მოძრაობის ბუნებისა და გავლენის კვლევა არსებითია ქართული საზოგადოებისათვის, რამეთუ საშუალებას გვაძლევს, საზოგადოების პოლიტიკურ ინსტიტუტებზე ეფექტური ზემოქმედების მექანიზმები გამოვარკვიოთ.

სოციალური მოძრაობის მრავალი განსაზღვრება არსებობს, მათგან ჩვენთვის ყველაზე მნიშვნელოვანი ჰ. ბლუმერისა და ე. გიდენსის მიერ მოცემული დეფინიციებია. „სოციალური მოძრაობა, – წერს ბლუმერი, – შეიძლება განვიხილოთ, როგორც ცხოვრების ახალი წყობის დამყარების მიზნით წარმართული საქმიანობა, რომლის დასაწყისს ფესვები შფოთის მდგომარეობაში აქვს გადგმული“ (17, გვ. 195). მამოძრავებელი ძალა კი ცხოვრების არსებული ფორმით დაუკმაყოფილებლობისა და ახალი წყობის დამყარების სურვილებისა და იმედებისაგან წარმოიქმნება. სოციალური მოძრაობის განვითარების გზა ცხოვრების ახალი წყობის წარმოშობას გვიჩვენებს. დასაწყისში სოციალური მოძრაობა ამორ-

ფულია, ცუდად არის ორგანიზებული და არა აქვს ფორმები. განვითარების ზომის კვალობაზე იგი თანდათანობით იღებს საზოგადოებისათვის დამახასიათებელ ნიშნებს, მაგალითად, ორგანიზაციასა და ფორმას, ადათებისა და ტრადიციების კორპუსს, მყარ ხელმძღვანელობას, შრომის მუდმივ დანაწილებას, სოციალურ წესებსა და სოციალურ ფასეულობებს – მოკლედ, კულტურას, სოციალური ორგანიზაციისა და ცხოვრების ახალ წყობას იძენს. სოციალური მოძრაობის ბლუმერისეული დეფინიცია ბევრი რამითაა საინტერესო, მაგრამ იგი მთლიანად ვერ ამოწურავს მისი ცნების მოცულობას. ამ მხრივ, მეტი სიზუსტე და მომცველობა ე. გიდენსის მიერ მოცემულ განსაზღვრებას აქვს: „სოციალური მოძრაობა – წესრიგი – შეიძლება განისაზღვროს, როგორც დადგენილი ინსტიტუტების ფარგლებს გარეთ კოლექტიური მოქმედების საშუალებით საერთო მიზნის მიღწევის ან საერთო ინტერესების განხორციელების მცდელობა“ (18, გვ. 584).

ამ განსაზღვრებაში საზოგადოებრივი და სოციალური მოძრაობის არაინსტიტუციონალურ და არაფორმალურ ხასიათს ესმება ხაზი. გარდა ამისა, მასში კარგად ჩანს, რომ არა ყოველი სოციალური მოძრაობა არის მიმართული ახალი საზოგადოებრივი წყობის დასამყარებლად, თუმცა, სიძნელებები მასაც აქვს, რამეთუ მის ფონზე საკმაოდ ძნელია ინტერესთა ჯგუფების გამიჯვნა. ინტერესთა ჯგუფები ხომ პოლიტიკოსებზე გავლენის მოსახდენად არიან ორგანიზებული, თანაც დადგენილი და ფორმალური ინსტიტუტების ფარგლებს გარეთ მოქმედებენ. სოციალურ მოძრაობებსა და ფორმალურ ორგანიზაციებს შორის გამყოფი ხაზიც მერყევა. ბლუმერისა არ იყოს, კარგად განვითარებული სოციალური მოძრაობები ბიუროკრატიისათვის დამახასიათებელ ნიშნებს ითვისებენ, ამიტომ სოციალური მოძრაობები შეიძლება თანდათანობით ფორმალურ ორგანიზაციად იქცნენ, რაც ძალზე იშვიათად ხდება.

სოციალური მოძრაობის კლასიფიკაცია: ჰ. ბლუმერი სოციალური მოძრაობის სამ: ზოგად, სპეციფიკურ და ექსპრესიულ სახეს აანალიზებს. ზოგად სოციალურ მოძრაობაში იგი მუშების, ახალგაზრდულ, ქალთა და მშვიდობისათვის მოძრაობებს გულისხმობს. მათი საფუძველი ადამიანურ ფასეულობათა თანმიმდევრული, ყოველმხრივი და ყოვლისმომცველი ცვლილებებია. ესაა ცვლილებები, რომლებსაც კულტურული მიმდინარეობები შეიძლება ეწოდოს. სწორედ კულტურული მიმდინარეობები ქვეს ზოგად სოციალურ მოძრაობათა საფუძველში. კულტურული მიმდინარეობები ადამიანთა აზროვნებაში ზოგადი ძვრების, განსაკუთრებით კი საკუთარი მეობის, უფლებებისა და პრივილეგიების შესახებ წარმოდგენების **სიმბოლიზებას** ახდენენ. ამის საფუძველზე ადამიანთა უმრავლესობას შეუძლია თავიანთ უფლებებისა და პრივილეგიების შესახებ იმედებსა და სურვილებზე დამყარებული ახალი თვალსაზრისი განავითაროს. ეს კი უკვე ფასეულობათა ახალი სისტემის წარმოშობას მოასწავებს, რომელიც ზემოქმედებს იმ წესზე, რომლის საშუალებითაც ადამიანები საკუთარ ცხოვრებას წარმოისახავენ. ამის მაგალითებად ბლუმერს ჯანმრთელობის მზარდი ღირებულება, თავისუფალი განათლების რწმენა, ქალთა ემანსიპაცია, ბავშვებისადმი მზარდი ყურადღება, მეცნიერების პრესტიჟის ზრდა მოჰყავს. მსგავსი კულტურული მიმდინარეობის მიერ შექმნილი ახალი ფასეულობების განვითარება გარკვეულ ფსიქოლოგიურ ცვლილებას მოიცავს, რომელსაც ზოგადი სოციალური მოძრაობის მოტივაციით უზრუნველყოფა ძალუძს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ადამიანებს საკუთარ თავზე, უფლებებსა და პრივილეგიებზე ახალი წარმოდგენები გაუჩნდათ, რომლებიც ცხოვრებაში მათ მიერ დაკავებულ რეალურ ადგილს უკვე აღარ შეესაბამება. ახალი ინტერესების, ორიენტაციებისა თუ მიდრეკილებების გაცნობიერების შესაბამისად, ისინი უკვე ახალი მიმართულების მქონე მოძ-

რაობაში ჩასაბმელად მზად არიან. კულტურული მიმდინარეობების გამოწვევის პასუხად საკუთარ თავსა თუ უფლებებზე განვითარებული წარმოდგენები და სახეები ბუნდოვანი, გაურკვეველი და განუსაზღვრელია. მაშასადამე, მოქმედებაც, რომელიც ამ წარმოდგენებისა და სახეების გამოძახილია, განუსაზღვრელია და რამდენადმე ნათლად გამოკვეთილი მიზანი არა აქვს. სწორედ ეს თვისება, შენიშნავს ბლუმერი, ზოგადი სოციალური მოძრაობის გაგების გასაღებს იძლევა.

ზოგადი სოციალური მოძრაობა უფრო მოსინჯვისა და არაკოორდინებული მცდელობის ფორმას ატარებს. მას მხოლოდ ძალიან ზოგადი მიმართულება აქვს: არ ჰყავს მყარი ხელმძღვანელობა და არც აღიარებულ წევრთა შემადგენლობა, ახასიათებს მართვისა და კონტროლის დაბალი ხარისხი; არაორგანიზებულია; ეპიზოდური ხასიათის მატარებელია; შეუძლია ძლიერი ენთუზიაზმი გამოიჩინოს ერთ საკითხში, მაგრამ უხალისობა და ინერცია – მეორეში; შეუძლია წარმატებებს მიაღწიოს ერთ სფეროში და ვერაფრით გამოიჩინოს თავი მეორეში; ვითარდება არათანმიმდევრულად, ხშირად სდევს შეფერხებები, უკან დახევები და უკვე განვლილი ეტაპებისადმი ხშირი მიბრუნება.

ზოგადი სოციალური მოძრაობა, უწინარეს ყოვლისა, პროტესტის გამოხატულებაა, რომელსაც უტოპიური არსებობისა და მომავლის სურათის ბუნდოვანი აღწერა ახლავს თან. მართალია, იგი გაურკვეველად ხაზავს ახალ წარმოდგენებსა და ფასეულობებზე დაფუძნებული მსოფლმხედველობის კონტურებს, მაგრამ მისი გავრცელება ახალ შეხედულებებს ნერგავს, ახალ მოწოდებებს ავრცელებს. ამ გზით იგი ადამიანებს იძევებს შთააგონებს, აღძრავს იმედებსა და ძველისადმი უკამყოფილების გაძლიერებას ხელს უწყობს. შესაბამისად, ზოგადი სოციალური მოძრაობის ლიდერები მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ არა მოძრაობის კონტროლისა

და ხელმძღვანელობის თვალსაზრისით, არამდ ტემპის გაძლიერების აზრით.

ამგვარად, ზოგადი სოციალური მოძრაობები შეუმჩნევლად, არაფორმალურად და არაოფიციალურად ვითარდება, მასში ინდივიდთა ურთიერთქმედების ძირითადი საშუალებებია: კითხვა, საუბრები, დისკუსიები, პიროვნული მაგალითებისადმი მიყოლა. თავისი ბუნებით ზოგადი სოციალური მოძრაობა ახლოს დგას მასის მოძრაობასთან, რადგან იგი საკმაოდ უფორმოა ორგანიზაციულად, ხოლო გამოთქმის თვალსაზრისით – დაუნაწევრებელი. როგორც კულტურული მიმდინარეობა არის ზოგადი სოციალური მოძრაობის საფუძველი, ისე ზოგადი სოციალური მოძრაობა წარმოადგენს ფუნდამენტს, რომელზეც სპეციფიკური სოციალური მოძრაობა ვითარდება. იგი შეიძლება განვიხილოთ, როგორც ზოგადი სოციალური მოძრაობით გამოწვეული დაუკმაყოფილებლობის, იმედებისა და სურვილთა მოტივაციის კრისტალიზაცია და ამ კრისტალიზებული მოტივაციის რომელიმე სპეციფიკურ მიზანზე მიმართვა.

სპეციფიკური სოციალური მოძრაობები: მისი გამორჩეული მაგალითები რეფორმისტული და რევოლუციური მოძრაობებია. „სპეციფიკური სოციალური მოძრაობა, – ბლუმერის აზრით, ესაა მოძრაობა ნათლად განსაზღვრული მიზნით, რომლის მიღწევასაც იგი ცდილობს. ამ ძალისხმევისას იგი ავითარებს თავის ორგანიზაციასა და სტრუქტურას, რაც მას არსებითად, საზოგადოებად აქცევს. იგი ავითარებს აღიარებულ და მიღებულ ხელმძღვანელობას, აგრეთვე განსაზღვრულ წევრთა შემადგენლობას, რომელც „ჩვენ-ცნობიერებით“ ხასიათდება. იგი გარკვეული ტრადიციების კორპუსს, ღირებულებათა სისტემას, რაღაც ფილოსოფიას, წესების განსაზღვრულ ნაკრებსა და საერთო ექსპექტაციათა (მოლოდინთა) ერთობლიობას აყალიბებს“ (17, გვ. 198). სპეციფიკური სოციალური მოძრაობის წევრები ერთმანეთთან დაკავშირებული და მეტ-ნაკლებად ერთმანეთის ერთგულე-

ბი არიან. მასში ვითარდება შრომის განსაზღვრული დანაწილება განსაკუთრებული სოციალური სტრუქტურის ფორმით, რომელშიც ინდივიდები განსაზღვრული სტატუსის მქონე პოზიციებს იკავებენ. რასაკვირველია, იგი თავიდანვე არ არის ასეთი სტრუქტურისა და ორგანიზაციის მქონე. მისი სტრუქტურა და კულტურა განვითარების პროცესში ყალიბდება. დასაწყისში სპეციფიკური სოციალური მოძრაობაც სუსტად არის ორგანიზებული და იმპულსური ქცევით ხასიათდება. მას ჯერ კიდევ არა აქვს ნათელი მიზანი. მისი მიმდევრებისა და მომხრეების აზროვნება და მოქმედება ძირითადად შფოთისა და კოლექტიური მღელვარების გრძნობების ზემოქმედებას განიცდის. განვითარების კვალობაზე მისი ფუნქციონირება ორგანიზებული, მტკიცე და მუდმივი ხდება:

1. სოციალური შფოთისა და მღელვარების სტადია;
2. საყოველთაო მღელვარების სტადია;
3. ფორმალიზაციისა და,
4. ინსტიტუციონალიზაციის სტადია.

განვითარების **პირველ სტადიაზე** ადამიანები განიცდიან შფოთის, განგაშის გრძნობებს და ძირითადად ყოველგვარი წინასწარი განჭვრეტის გარეშე მოქმედებენ. ამ სტადიაზე ისინი ადვილად ემორჩილებიან იმ მოწოდებებსა და შთაგონებებს, რომლებიც უკმაყოფილებას გამოთქვამენ ან ამართლებენ.

მეორე სტადიაზე ადამიანები თავიანთი მდგომარეობის გამომწვევ მიზეზებს აცნობიერებენ, გეგმავენ იმას, რაც უნდა გაკეთდეს სოციალური ცვლილებების გზაზე, ზუსტდება მოძრაობის მიზნები. ამ სტადიაზე მოძრაობის ლიდერი წინასწარმეტყველის ან რეფორმატორის სახით გვევლინება.

მესამე სტადიაზე უკვე მოძრაობის მიზნებისა და საშუალებების ფორმალიზება ხდება, მოძრაობა ორგანიზდება, იგი მოქმედების საკუთარ წესებს, პოლიტიკას, ტაქტიკასა და

დისციპლინას გამოიმუშავენ და ადგენს. ამ სტადიაზე ლიდერი სახელმწიფო მოღვაწის ნიშან-თვისებებს იძენს.

მეოთხე სტადიაზე მოძრაობის ინსტიტუციონალიზაცია ხდება, იგი განსაზღვრული შემადგენლობითა და სტრუქტურით ფიქსირებულ ორგანიზაციად კრისტალდება, რომელიც უშუალოდ მოძრაობის მიზნების განხორციელებაზეა მიმართული. ამ სტადიაზე ლიდერი ადმინისტრატორად იქცევა.

ექსპრესიული მოძრაობები. ექსპრესიული მოძრაობის სპეციფიკურ ნიშნად ჰ. ბლუმერი გამოყოფს იმას, რომ „ისინი სოციალური წყობის ინსტიტუტების ან მათი რეალური ხასიათის შეცვლას არ ესწრაფვიან“ (17, გვ. 209). შფოთი და დაძაბულობა, რომლისგანაც ეს მოძრაობები წარმოიშობა, არ არის მიმართული სოციალური ცვლილების რომელიმე მიზანზე, რომლის მიღწევასაც ეს მოძრაობა ეცდებოდა. ამის ნაცვლად რომელიმე ექსპრესიული მოქმედების სახით შფოთისა და დაძაბულობის განმუხტვა ხდება; ამ მოქმედების კრისტალიზაცია და გამოკვეთა ადამიანთა ინდივიდუალობასა და სოციალური წყობის ხასიათზე ღრმა გავლენას ახდენს. ექსპრესიული მოძრაობის ძირითადი სახეები **რელიგიური მოძრაობა და მოდაა.**

სოციალური მოძრაობის უფრო ზუსტ და ამომწურავ კლასიფიკაციას, ე. გიდენსის თქმით, დ. ებერლეს მიერ დამუშავებული კლასიფიკაცია წარმოადგენს. ჰ. ბლუმერისაგან განსხვავებით, დ. ებერლე სოციალური მოძრაობის ოთხ ტიპს აღწერს. მოკლედ დავახასიათოთ თითოეული მათგანი:

ტრანსფორმაციული მოძრაობა საზოგადოებაში შორსმიმავალ ცვლილებებსა და გარდაქმნებზეა მიმართული. გარდაქმნები, რომლებსაც ქადაგებენ ამ მოძრაობის წევრები, შეიძლება მოგვევლინონ კატაკლიზმად, რომელიც ხშირად ძალადობასთან არის შეუღლებული. ასეთია რევოლუციური და რადიკალური რელიგიური მოძრაობა.

რეფორმისტული მოძრაობა. მისი მიზნები უფრო მარტივია, ვინაიდან იგი არ სცილდება არსებული სოციალური

ნყოფის მხოლოდ ზოგიერთი ასპექტის ცვლილებასა თუ გარდაქმნას. რეფორმისტული მოძრაობა სოციალური უსამართლობისა და უთანასწორობის კონკრეტულ სახეებთანაა დაკავშირებული, მაგალითად, ჯგუფები, რომლებიც აბორტის აკრძალვის მოთხოვნით გამოდიან. ტრანსფორმაციული და რეფორმისტული მოძრაობა ძირითადად მთლიანად საზოგადოებაში მიმდინარე ცვლილებებსა და გარდაქმნებსა მიმართული. მომდევნო ორი ტიპი კი მიზნად ინდივიდთა ჩვეულებებისა და შეხედულებების შეცვლას ისახავს.

ინდივიდის ხელახლა აღზრდაზე მიმართული მოძრაობა. ამ მოძრაობის მიმდევრები ესწრაფვიან, რომ ადამიანები, მათი აზრით, მანკიერი ცხოვრების წესისაგან დაიცვან. ამ კატეგორიას მრავალი რელიგიური მოძრაობა მიეკუთვნება, რამდენადაც მათი უპირველესი მიზანი ინდივიდთა სულიერი ხსნის პრობლემაა.

ალტერაციული მოძრაობები. ინდივიდთა ცხოვრების წესის ნაწილობრივ ცვლილება-გარდაქმნაზეა ორიენტირებული. მათი მიზანი არაა ადამიანთა ჩვეულებების სრული შეცვლა. მათ მხოლოდ ცალკეული სპეციფიკური ნიშნები აინტერესებთ. მაგალითად, ასეთია ანონიმურ ალკოჰოლიკთა საზოგადოება.

ზემოდთ გაანალიზებული სოციალური მოძრაობის კლასიფიკაციები ერთმანეთს ავსებენ. ბლუმერისეული კლასიფიკაცია უფრო ზოგად მხარეებზე ამახვილებს ყურადღებას, მაშინ როდესაც დევისი ინდივიდთა პირად ცხოვრებაში სოციალური მოძრაობის როლსა და დანიშნულებას იღებს ამოსავალ წერტილად.

სოციალურ მოძრაობათა განვითარებისა და ორგანიზების მექანიზმები. სოციალური მოძრაობა თავისი ბუნებით კოლექტიური ხასიათისაა და მის განვითარებაზე მრავალი ფაქტორი მოქმედებს. განსხვავებული სოციალური პოლიტიკური პირობები განსხვავებულ ელფერს აძლევს მათ, მაგრამ თითოეული მათგანი წარმოშობისა და განვითარების

ერთგვაროვან გზას გაივლის. რაც შეეხება მისი განვითარების სტადიებს, მის შესახებ მოკლედ უკვე ვისაუბრეთ. სოციოლოგიური თვალსაზრისით, უფრო საინტერესოა იმ მექანიზმებისა და წესების ანალიზი, რომელთა მეშვეობითაც სოციალური მოძრაობები დასრულებულ და ორგანიზებულ სახეს იღებენ. ჰ. ბლუმერი ამ მექანიზმებს ხუთ პუნქტად ალაგებს და თითოეული მათგანის როლსა და დანიშნულებას სოციალური მოძრაობის წარმოშობასა და განვითარებაში თანმიმდევრულად არკვევს. ეს მექანიზმებია:

1. აგიტაცია;
2. esprit de corps-ის განვითარება;
3. მორალის განვითარება;
4. იდეოლოგიის ჩამოყალიბება;
5. სამუშაო ტაქტიკის შემუშავება.

განვიხილოთ თითოეული მათგანი. **აგიტაციის როლი.** მის გარეშე სოციალური მოძრაობის წარმოშობა შეუძლებელია. იგი ყველაზე სერიოზულ და მნიშვნელოვან როლს მოძრაობის საწყის სტადიებზე ასრულებს, თუმცა მოძრაობის შემდეგ ეტაპებზეც არანაკლები როლი შეუძლია ითამაშოს. აგიტაცია იმით, რომ აღელვებს ადამიანებს, მათგან მოძრაობის შესაძლო მომხრეებს ქმნის. აგიტაცია თავისი არსით, „ადამიანის აღელვებისა და მათში ახალი მისწრაფებების და იდეების აღძვრის წესია, რომლებიც მათ შენუხებულს და უკმაყოფილოს ხდიან“. მაშასადამე, იგი „მათი ადრინდელი შეხედულებების შესუსტებასა და აზროვნების და მოქმედების წესების შერყევაზეა მიმართული“ (17, გვ. 199). სოციალური მოძრაობა რომ დაიწყოს და განვითარების იმპულსი მიიღოს, აუცილებელია ადამიანებმა აზროვნების ჩვეულებრივ წესებზე უარი თქვან, რათა მათ ცნობიერებაში ახალმა მისწრაფებებმა და სურვილებმა გაიღვიძონ. სწორედ აქეთკენაა მიმართული აგიტაცია. წარმატების მოსაპოვებლად მან უნდა: 1. მიიპყროს ადამიანთა ყურადღება; 2. აღელვოს ისინი და ემოციები და მისწრაფებები აღუძრას; 3. იდეების, შთაგონე-

ბის, კრიტიკისა და დაპირებების მეშვეობით ამ ემოციებსა და მისწრაფებებს მიმართულება მისცეს.

ამგვარად, აგიტაციის ძირითადი ფუნქცია და დანიშნულება არის ის, რომ ააღელვოს და ძველი კალაპოტიდან ამოაგდოს ადამიანები, რათა ისინი ახალი მიმართულების მქონე მოძრაობის მხარდასაჭერად გაათავისუფლოს. ძირითადად იგი მონოდებულია, რათა ადამიანებმა საკუთარი თავის, უფლებებისა და მოვალეობების შესახებ არსებული წარმოდგენები შეიცვალონ. მსგავსი ახალი წარმოდგენები, რომლებიც ადამიანებს არწმუნებენ, რომ „მათ იმ პრივილეგიებზე, რომლებსაც ისინი მოკლებულნი არიან, კანონიერი უფლება აქვთ, სოციალური მოძრაობის ძირითად მოტივაციურ ძალას უზრუნველყოფენ“ (17, გვ. 199). ამრიგად, აგიტაციას, როგორც ადამიანებში ახალი იდეებისა და შეხედულებების ჩანერგვის წესს, ნებისმიერი სოციალური მოძრაობისათვის ფუნდამენტური მნიშვნელობა აქვს.

Esprit de corps-ის განვითარება. ბლუმერის აზრით, სოციალურ მოძრაობას გამძლეობას, სიმტკიცეს esprit de corps-ის ანუ კორპორაციული გონის თუ სულისკვეთების განვითარება ანიჭებს. იგი შეიძლება მოძრაობის ინტერესების შესაბამისად გავიგოთ, როგორც ემოციების ორგანიზების, მონესრიგების პროცესი. თავისთავად იგი არის გრძნობა იმისა, რომ რაღაც საერთო საქმეს ემსახურები და ამასთან ერთად საერთო საქმიანობაში ადამიანებს შორის თანაზიარობისა და სოლიდარობის გრძნობაცაა. მისი საფუძველი ადამიანებს შორის კონტაქტის მდგომარეობაა. თანაზიარობის და სიახლოვის გრძნობების განვითარებისას ადამიანები უნდა გრძნობდნენ, რომ მათ რაღაც საერთო განცდა აერთიანებთ და რომელიღაც რჩეულ ჯგუფს შეადგენენ. ერთად ყოფნისას ისინი თავისუფლად იქცევიან და ამხანაგებად გრძნობენ თავს, უცხოობის, გამოცალკევებისა და გაუცხოების გრძნობები კი ქრება. ასეთ პირობებში ურთიერთობა ინდივიდებს შორის კოოპერაციას უახლოვდება და პიროვნებათა შორის

კონკურენციას ცვლის. ურთიერთსიმპათიისა და თანაგრძნობის ასეთი პირობები, ბუნებრივია, ინდივიდთა შეთანხმებულ მოქმედებას ხელს უწყობს.

კორპორაციული სულისკვეთება მოწოდებულია, ადამიანებს სოციალურ მოძრაობაში მონაწილეობის შედეგად საკუთარი თავისა და პრივილეგიების შესახებ ჩამოყალიბებული ახალი წარმოდგენები განუმტკიცოს. მოძრაობის მონაწილეებთან თანაზიარობის განცდა ინდივიდს კოლექტიური მხარდაჭერის შეგრძნებას აძლევს. ამ გზით მიმდინარეობს საკუთარი თავისა და მოძრაობის მიზნების შესახებ ინდივიდის წარმოდგენების განმტკიცება მაშასადამე, esprit de corps-ის მთავარი ფუნქციაა ინდივიდებს მოძრაობის მიზნებისადმი ერთგულების გრძნობა გამოუმუშაოს.

სოციალური მოძრაობა კორპორაციული სულისკვეთების განმტკიცებას შიდაჯგუფურ-გარეჯგუფური ურთიერთობების განვითარებით, არაფორმალურ ამხანაგურ ასოციაციათა ჩამოყალიბებით და ფორმალურ ცერემონიალებში მონაწილეობით აღწევს.

შიდაჯგუფურ-გარეჯგუფურ დამოკიდებულებებს, – ნერს ბლუმერი, – მაშინ აქვთ ადგილი, როდესაც ორი სოციალური ჯგუფი ერთმანეთის მტრებად თვლის თავს. ამგვარ სიტუაციაში თითოეულ ჯგუფს თავისი თავი სათნოებისა და სიკეთის მატარებლად მიაჩნია, შესაბამისად, ჯგუფის შიგნით მის წევრებს შორის ალტრუიზმის, ლოიალურობისა და ერთგულების გრძნობებს ავითარებს, მეორე ჯგუფი კი განიხილება, როგორც უპრინციპო და ბოროტი ზრახვების მქონე ინდივიდთა გაერთიანება, რომელიც შიდა ჯგუფისათვის სამკვდრო-სასიცოცხლო მნიშვნელობის ფასეულობებს ემუქრება და თავს ესხმის. გარე ჯგუფის წევრებთან მიმართებაში შიდა ჯგუფის წევრები თავიანთ სიმართლესა და უფლებამოსილებას არა მხოლოდ გრძნობენ, არამედ დარწმუნებულნი არიან, რომ საკუთარი იდეალების დაცვასა და შენარჩუნებაზე პასუხს აგებენ. ჯგუფის წევრების რწმენა, რომ

ბოროტი ზრახვების მქონე უპრინციპო ჯგუფები მოძრაობას უსაფუძვლოდ და უსამართლოდ ებრძვიან, საერთო მიზნებისა და ფასეულობების ირგვლივ შიდაჯგუფის წევრების დარაზმვასა და ერთიანობაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებს. ამ აზრით, მტრის არსებობას სერიოზული მნიშვნელობა აქვს, იგი მოძრაობის დარაზმულობასა და ერთიანობას განამტკიცებს. იგი ასევე განტევეების ვაცის “მნიშვნელოვან როლს ასრულებს. მტრის ხატის გამოგონება სასარგებლოა მოძრაობისათვის. ძირითადად, მტრის ხატის განვითარება, როგორც ბლუმერი შენიშნავს, სპონტანურად ხდება. სწორედ ამ თავისი სპონტანურობით იგი კორპორაციული სულისკვეთების – esprit de corps-ის განვითარებას ძალიან უწყობს ხელს.

არაფორმალური ამხანაგობები. Esprit de corps-ის განვითარებას ასევე უწყობს ხელს არაფორმალურ ასოციაციათა გზით ამხანაგური და მეგობრული ურთიერთობების განმტკიცება მოძრაობის წევრებს შორის, სწორედ არაფორმალური შეკრებისას აქვთ ადამიანებს საშუალება ერთმანეთი გაიცნონ, როგორც ადამიანური არსება და არა როგორც ინსტიტუციონალური სიმბოლო. ამგვარი ასეთი ურთიერთობების დროს ადამიანები არაცნობიერად ითვისებენ და იზიარებენ ერთმანეთის ფესტებს, ორიენტირებს, ღირებულებებს და, როგორც ბლუმერი სწორად შენიშნავს, ცხოვრებისეულ ფილოსოფიასაც კი. ამის უშუალო შედეგი კი ურთიერთსიმპათიისა და სიახლოვის გრძნობების განვითარებაა, რაც ძალიან უწყობს ხელს მოძრაობის წევრების დარაზმულობასა და ერთიანობას. თითქოსდა ერთი შეხედვით ისეთი უმნიშვნელო ღონისძიებები, როგორიცაა: არაფორმალური მეგობრული საუბრები, სიმღერები, ცეკვები, პიკნიკების მოწყობა ავითარებენ და განამტკიცებენ სოციალური მოძრაობის წევრებში ამ კორპორაციულ სულისკვეთებას. ამგვარი ღონისძიებების წყალობით „ინდივიდს ადრინდელი მარტოობისა და პიროვნული გაუცხოების ნაცვლად საკუთარი სტატუ-

სის, სოციალური აღიარებისა და მხარდაჭერის გრძნობები უჩნდება“ (17, გვ. 203).

ფორმალურ ცერემონიალებში მონაწილეობა. Esprit de corps-ის განვითარებაში მნიშვნელოვანი როლის შესრულება ფორმალურ ცერემონიებსა და რიტუალებს შეუძლიათ. ბლუმერის აზრით, „მასობრივი დემონსტრაციების, მიტინგების, კრებების, აღლუმებისა და საიუბილეო ცერემონიების ღირებულება ყოველთვის იყო ცხადი მათთვის, ვისაც რომელიმე სოციალური მოძრაობის განვითარების ამოცანა ჰქონდა დააკისრებული“ (32, გვ. 203). ამ ღირებულებას ფართო მხარდაჭერის გრძნობის ფორმა აქვს, რომელსაც მასობრივ შეკრებათა მონაწილე განიცდის. ასეთ სიტუაციებში ინდივიდუალურ მონაწილეს საკუთარ თავზე წარმოდგენა და შეფასებაც უმაღლდება, რის გამოც იგი განსაკუთრებულ და მნიშვნელოვან ფიგურად შეიგრძნობს თავს. რაც უფრო მეტად ხდება პიროვნული მნიშვნელოვნების გრძნობის ინდენტიფიცირება ანუ გაიგივება სოციალურ მოძრაობასთან, როგორც ასეთთან, მით უფრო უწყობს ხელს იგი კორპორაციული სულისკვეთების განვითარებას. ასეთივე როლს ასრულებს რიტუალური ატრიბუტიკაც, რომელიც შედგება ისეთი ემოციური სიმბოლოებისაგან, როგორიცაა ჰიმნები, ლოზუნგები, სიმღერები, მისალმებები, ლექსები, ჟესტები და უნიფორმა. თავიანთი ემოციური მნიშვნელობით ისინი სიმბოლურად გამოხატავენ სოციალური მოძრაობისადმი საერთო გრძნობებს, ამიტომ მათი გამოყენება ხელს უწყობს საერთო გრძნობათა მუდმივ კვლავწარმოებასა და გაძლიერებას. ამგვარად, esprit de corps ჯგუფურ გრძნობათა ორგანიზებისა და ჯგუფური ენთუზიაზმის განსაზღვრული ფორმაა. კორპორაციული სულისკვეთება არის კოლექტიური გრძნობა, რომელიც სოციალურ მოძრაობას სიცოცხლეს, ენთუზიაზმსა და ენერგიას ანიჭებს.

მორალის განვითარება. მისი განვითარების გარეშე სოციალური მოძრაობა სიმყარესა და გარკვეულობას ვერ შეი-

ძენს. იგი გვიჩვენებს, შეძლებს თუ არა არახელსაყრელ პირობებში სოციალური მოძრაობა დარაზმულობისა და ერთიანობის შენარჩუნებას. ამ აზრით, „მორალი შეიძლება გავიგოთ, როგორც ჯგუფური ნება ან მყარი კოლექტიური მიზანი“ (17, გვ.204). მის საფუძველში დევს რწმენათა განსაზღვრული ერთობლიობა, რომელთაგან როგორც ყველაზე მნიშვნელოვანს სოციალური მოძრაობისათვის, ბლუმერი გამოყოფს შემდეგს:

1. სოციალური მოძრაობის მიზნებისა და სამართლიანობის რწმენა;
2. სოციალური მოძრაობის მიერ თავისი მიზნების გარდუვალი და საბოლოო მიღწევის რწმენა;
3. სოციალური მოძრაობისადმი დაკისრებული რაღაც წმინდა მისიის რწმენა;
4. სოციალური მოძრაობისადმი რწმენა.

ამ რწმენათა ერთობლიობა სოციალური მოძრაობის მიზნებს მყარ და უცვლელ ხასიათს, მის ძალისხმევას კი – სიმტკიცეს ანიჭებს. სოციალური მოძრაობის განვითარების გზაზე აღმოცენებული დაბრკოლებები, შეფერხებები, უკან დახევები ახალ ძალისხმევათა და არა იმედგაცრუებისა და სასონარკვეთის საბაზი ხდება, რამეთუ ისინი სერიოზულ ზიანს ვერ აყენებენ მოძრაობის სამართლიანობისა და მისი წარმატებების გარდუვალობის რწმენას.

სოციალურ მოძრაობაში მორალის განვითარების პროცესში ბლუმერი დიდ მნიშვნელობას განსაკუთრებით პოლიტიკურ მითებს ანიჭებს. აღსანიშნავია:

- რჩეული ხალხის ან ჯგუფისადმი მიკუთვნებულობის მითი;
- საკუთარ ოპონენტთა არაადამიანურობისა და არაჰუმანურობის მითი;
- მოძრაობის ბედისა თუ ხვედრის მითი;

– მოძრაობის შედეგად დამყარებული ათასწლოვანი მეუფების მითი და სხვ.

ასეთი მითები მოძრაობაში მონაწილე ადამიანების სურვილებისა და იმედების გამოძახილია. კოლექტიური ბუნების გამო ისინი ადვილად იძენენ სიმტკიცეს, უცვლელობასა და თავად მოძრაობის მომხრეთა მხრიდან უსიტყვო აღიარებას. როგორი პარადოქსულიც უნდა იყოს, სწორედ ამ მითების დახმარებით აღწევენ მოძრაობის წევრები რწმენათა და შეხედულებათა დოგმატურ სიმტკიცეს და ცდილობენ, თუ საჭირო გახდა, გაამართლონ თავიანთი მოქმედებები მთელი მსოფლიოს წინაშე.

ჯგუფური იდეოლოგიის ჩამოყალიბება. სოციალური მოძრაობის განვითარებაში ბლუმერი განსაკუთრებით იდეოლოგიის როლსა და დანიშნულებას გამოყოფს, რამეთუ „იდეოლოგიის გარეშე სოციალური მოძრაობა ივლის ბრმად და საეჭვოა, გარე ჯგუფების მხრიდან სასტიკ ოპოზიციას გაუმკლავდეს“ (17, გვ. 205). გარდა ამისა, იდეოლოგიის გარეშე მოძრაობა ვერ შეინარჩუნებს სიმყარეს და ვერც განვითარდება. მისი მოვალეობაა, მოძრაობის მიზნები გაამართლოს და გარე ჯგუფების იდეოლოგთა იდეურ თავდასხმებს პასუხი გასცეს. მოძრაობისათვის პრინციპული მნიშვნელობა არა აქვს, იდეოლოგია „ყალბი ცნობიერებაა“ თუ ჭეშმარიტი. მას თავისი მიზნების გასამართლებლად ერთნაირად შეუძლია გამოიყენოს ერთიც და მეორეც. შესაბამისად, მის არსენალს შეადგენს ფილოსოფიური მოძღვრების, მეცნიერული თეორიების, რწმენებისა და მითების განსაზღვრული ერთობლიობა. მოძრაობის იდეოლოგიის ძირითადი ფუნქციებია:

- მოძრაობის დანიშნულების, მიზნებისა და წანამძღვრების ნათელი ფორმულირება;

- არსებული სოციალური სისტემის კრიტიკა და მისთვის განაჩენის გამოცანა;

- მოძრაობისა და მისი მიზნების გამართლება და თავდაცვითი მოძღვრების შექმნა;

- მოძრაობის პოლიტიკის, ტაქტიკისა და პრაქტიკული საქმიანობის პრინციპების განსაზღვრა;

- მოძრაობის გამამართლებელი მითების შეთხზვა.

ამგვარად, იდეოლოგია სოციალურ მოძრაობას საკუთარი ფილოსოფიითა და ფსიქოლოგიით ამარაგებს. იგი მას ფასეულობების, რწმენების, კრიტიკული მსჯელობების, არგუმენტების, თავისი შეხედულებების დაცვის ხერხთა და საშუალებათა მთელ სისტემას აძლევს. იდეოლოგია სოციალურ მოძრაობას უზრუნველყოფს მიმართულებით, გამართლებით, თავდაცვისა და თავდასხმის არგუმენტებით, პათოსითა და იმედებით. იდეოლოგიისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს, როგორც აღვნიშნეთ, არა ობიექტურობასა და მეცნიერულობას, არამედ რესპექტაბელურობასა და პრესტიჟს. ყველაზე მნიშვნელოვანი კი, თუ ბლუმერს დავესესხებით, არის ის, რომ იგი ადამიანთა ტანჯვებს, სურვილებსა და იმედებს უნდა პასუხობდეს. თუ იდეოლოგია არ შეესატყვისება ამ მოთხოვნას, მაშინ მას სოციალური მოძრაობისათვის არავითარი ღირებულება და მნიშვნელობა არ ექნება.

სამუშაო ტაქტიკის შემუშავება და როლი. ტაქტიკა, როგორც სოციალური მოძრაობის მექანიზმი სამი: მიმდევრების მოპოვების, შენარჩუნებისა და საკუთარი მიზნების მიღწევის მიმართულებით ვითარდება. იგი მუდამ დამოკიდებულია იმ სიტუაციაზე, რომელშიც სოციალური მოძრაობა ფუნქციონირებს და ყოველთვის მოძრაობის კულტურულ ფონს ეთანადება. შესაბამისად, ტაქტიკის ეფექტურობას მისი მოქნილობა და ცვალებადობა განაპირობებს. მას უნდა შეეძლოს არსებული სიტუაციის არსის, ვითარებათა მოთხოვნების, ადამიანთა გამომგონებლობის გათვალისწინება და, შესაბამისად, ფორმირების ცვლა.

ამგვარად, ამ ხუთი მექანიზმის ეფექტურ საქმიანობაზეა დამოკიდებული სოციალური მოძრაობის წარმატება, რადგან სწორედ ეს მექანიზმები ადგენენ პროგრამას, იმუშავენ პოლიტიკას, ავითარებენ და მხარს უჭერენ დისციპლინას და მიმდევართა ერთგულებას განამტკიცებენ.

აღნიშნულმა მსჯელობამ საშუალება მოგვცა თვალი გვედევნებინა სოციალური ცვლილებების, მოძრაობების, წარმოშობისა და განვითარების თავისებურებებისათვის, გაგვეანალიზებინა მათი როლი და დანიშნულება საზოგადოებაში. ყოველივე ეს საშუალებას გვაძლევს ჩავწვდეთ თანამედროვე მსოფლიოს ნებისმიერ საზოგადოებაში, კერძოდ კი ჩვენს ქვეყანაში, მიმდინარე სოციალური, ეკონომიკური, პოლიტიკური და კულტურული ცვლილებების ბუნებას, თავი დავიზღვიოთ არასასურველი ცვლილებების ტრაგიკული შედეგებისაგან და გასაქანი მივცეთ იმ სოციალურ მოძრაობებს, რომლებიც ჰუმანურობის, თავისუფლებისა და თანასწორობის, სამოქალაქო საზოგადოებისა და დემოკრატიის იდეალების რეალურ ცხოვრებაში დამკვიდრებას ცდილობენ. შესაბამისად, შეიძლება ითქვას, რომ განვითარებული სოციალური მოძრაობის გარეშე საზოგადოების წარმატებულად მოდერნიზება შეუძლებელია. მოდერნიზაცია ხომ მთელი საზოგადოების ცვლილებას გულისხმობს, ესაა საზოგადოების და სახელმწიფოს პოზიტიურ ცვლილებათა პროცესი, რომელიც ეკონომიკურ, პოლიტიკურ და კულტურულ ინოვაციებს ემყარება და, საბოლოო ჯამში, მისი ეკონომიკური სტრუქტურის და პოლიტიკური ორგანიზაციის ტიპების ცვლასთან, ადამიანთა კეთილდღეობის ამაღლებასთან, კულტურის, მეცნიერების და ტექნიკის განვითარებასთან და ბუნებრივი გარემოს დაცვასთან და გაუმჯობესებასთან მივყავართ (20, 136).

დღეს ქართული სოციუმი პოსტსაბჭოური ქვეყნის, განვითარებადი ქვეყნის ყველა ატრიბუტიკის მატარებელია, სა-

დაც მრენველობა თითქმის არ არსებობს, აგრარული სექტორი დანგრეულია და ბედის ანაბარაა მიშვებული, რომ არაფერი ვთქვათ მეცნიერებისა და ციფრული, ინფორმაციულ-კომუნიკაციური ტექნოლოგიების დანერგვასა და განვითარებაზე.

გეოპოლიტიკური კუთხით მსოფლიოს ქვეყნების შემდეგი კონსტელაციაა რეალური:

1. პირველ რიგში, არსებობენ მსოფლიოს წამყვანი ქვეყნები, რომლებიც „მეორე პოსტმოდერნის“ (ინფორმაციული და ბიოტექნოლოგიების ბატონობა-დომინირება) ფაზაში იმყოფებიან ან გადადიან – აშშ, ევროკავშირი და „აზიური ვეფხვები“;
2. მეორე რიგში კი არსებობენ ქვეყნები, რომლებიც ფორსირებული ინდუსტრიალიზაციის და ინფორმაციულ-კომუნიკაციური ტექნოლოგიების განვითარების კომბინირების ფაზაში იმყოფებიან – ჩინეთი, ინდოეთი, ბრაზილია და სხვები;
3. მესამე რიგში კი დგანან ქვეყნები, რომლებიც დეგრადირების, სტაგნაციის, პოლიტიკური არასტაბილურობის მდგომარეობაში იმყოფებიან და რომლებსაც დახმარების სათხოვნელად ხელი განვითარებული ქვეყნებისადმი აქვთ გაშვებული(20, 138).

თუ ამ კონსტელაციას მისაღებად ჩავთვლით, ძნელი არ უნდა იყოს იმის დანახვა, თუ სად, რომელ რიგში იმყოფება დღეს ქართული საზოგადოება. იმის ინდიკატორები კი, რომ მესამე რიგის ქვეყნების მგომარეობაში ვიმყოფებით, საკმარისზე მეტია: მომხმარებლური-სერვისკლასის ზრდა, იძულებით ადგილნაცვალ ადამიანთა ფენა, უსახლკაროთა და მიუსაფართა მნიშვნელოვანი რაოდენობა, უმუშევრობის მაღალი დონე, საზღვარგარეთ მიგრირებულ ადამიანთა საგანგაშო რაოდენობა, ასევე დღეს საზღვარგარეთ სამუშაოს საძებნელად წამსვლელთა, განსაკუთრებით ახალგაზრდა სპეციალისტების, ნარკოდოზების, ნარკომანების და ლუდო-

მანების, ბანკების მოვალე-კრედიტორთა, სოციალურად დაუცველთა, მეძავებისა და სხვების რაოდენობრივად საგრძნობი არსებობა ქართული საზოგადოების მოდერნიზების პრობლემის ცივილიზებული წესით გადაჭრის საკითხს დიდი კითხვის ნიშნის ქვეშ აყენებს. მიუხედავად ამისა, ასეთ მძიმე მდგომარეობაში მყოფი ქვეყნისათვის მოდერნიზაცია, როგორი ხელშემშლელი ფაქტორებიც უნდა არსებობდეს, არათუ სასურველი, არამედ აუცილებელი პროცესია. მოდერნიზაციის წარმატებული პროცესი მოქალაქეთა აზროვნებასა და სოციალურ სტრუქტურებში ფუნდამენტურ გადატრიალებას გულისხმობს, რომლისთვისაც, თუ თანამედროვე დასავლურ ფილოსოფიურ და სოციალურ-პოლიტიკურ მოაზროვნეთა ავტორიტეტულ აზრს გავითვალისწინებთ, საჭიროა:

1. ტექნოლოგიური ინოვაციები: როგორც მოდერნიზაციის ახალი ეტაპის წამყვანი ძალა, რომელიც საზოგადოების სოციალური სტრუქტურის სხეულში უნდა „ჩაშენდეს“;

2. საზოგადოების სოციალური სტრუქტურისა და სოციალური მორფოლოგიის საფუძველი და საკვანძო: ძირითადი მომენტი ქსელი უნდა გახდეს, რომელიც ერთდროულად „მიმდინარე“ დეცენტრალიზაციის დაუფლებისა და ცენტრალიზებული გადაწყვეტილებების მიღების საშუალებას იძლევა;

3. კომპიუტერულად: დაფუძნებული ტექნოლოგიებიდან „დიფუზიური ქსელების“ ტექნოლოგიებზე გადასვლა უნდა მოხდეს; ამის შედეგად კი ახალი – ინფორმაციული, გლობალური, ქსელური ეკონომიკა ყალიბდება;

4. შრომის ბაზარზე მოქმედებენ არა ფირმები – შრომის ორგანიზაციის უპირატესი ფორმა ხდება მოქნილი – ფლექსიბილური (მოდრაგი, მანევრირებადი, დისპერსიული) შრომა: ნაწილობრივი დასაქმება, დროებითი დასაქმება, თვითდასაქმება, ხელშეკრულებებითა და კონტრაქტით მუშაობა, ე.ი. ინდივიდუალიზებული შრომის განსხვავებული ფორმები.

5. ყველაზე მთავარი კი ისაა, რომ ამ ცვლილებების შედეგად შრომა ორ თვისებრივად განსხვავებულ სახედ: თვით-პროგრამირებად და მარტივ, დამხმარე შრომად გაიყო. შრომის ამ სახეებად დაყოფას მთელ მსოფლიოში დიდ უთანასწორობასთან, სოციალურ პოლარიზაციასთან, სეგრეგაციასა და სოციალურ ექსკლუზიასთან მივყავართ (19.66-92).

ის, რომ ქართულ საზოგადოებას მოდერნიზაცია ესაჭიროება, საკამათო არ უნდა იყოს, მაგრამ ამისათვის მხოლოდ სურვილი არ კმარა: მას „მოდერნიზაციის ლოკომოტივები“ სჭირდება. არის თუ არა ქართულ სოციუმში სოციალური ძალები, რომლებიც მისი მოდერნიზაციით სამკვდრო-სასიცოცხლოდ, სისხლხორცეულად არიან დაინტერესებულნი და მოდერნიზაციის სულისკვეთებით არიან გამსჭვალულნი? განვითარებულ ქვეყნებში მოდერნიზაციის ახალ ფაზაში გადასვლის პროცესში მთავარი როლი სოციალურმა მოძრაობებმა, როგორც სოციალური ორგანიზაციის ყველაზე დინამიურმა ფორმამ, ითამაშეს.

დღეს, საქართველოში არსებული, მეტ-ნაკლებად ანგარიშგასანევი სოციალური მოძრაობის ბირთვს ისეთი გაერთიანებები ქმნიან, როგორებიცაა: „მწვანეთა მოძრაობა“, „მწვანე მუშტი“, „ლაბორატორია 1918“, „ქართველი ფემინისტები“, „აუდიტორია 115“, „თეთრი ხმაური“, „ფაბიანელები“, „მართლმადიდებელ მშობელთა კავშირი“, „არა ოკუპაციას“, „ქართული მარში“, „დედები აზარტული თამაშების წინააღმდეგ“ და სხვა.

„დედები აზარტული თამაშების წინააღმდეგ“. ცოტა ხნის წინ შეიქმნა მოძრაობა, რომლის მიზანი თამაშდამოკიდებულთა გადარჩენაა. მოძრაობაში დედები გაერთიანდნენ – ქალები, რომელთა შვილები, მეუღლეები და ოჯახის სხვა წევრები - აზარტმა ჩაითრია. მოძრაობა აქტიურადაა ჩართული აზარტული თამაშების რეგულაციის შესახებ კანონპროექტის მომზადებაში. კანონპროექტის განხილვისას ისინი აზარტული თამა-

შების აკრძალვას 21 წლამდე საქართველოს მოქალაქეებისთვის არ ეთანხმებიან; მოითხოვენ, ასაკი 40 წლამდე გაიზარდოს. ახალგაზრდა ფინანსისტთა და ბიზნესმენტთა ასოციაციის კვლევის თანახმად, ონლაინკაზინოებსა თუ ბეთებში დაახლოებით 400 000 კაცი თამაშობს. მათი ასაკი 14-დან 35 წლამდეა. ერთ-ერთმა ორგანიზაციამ ახლახან ჩაატარა კვლევა არასრულწლოვან მოთამაშებთან, სკოლის მოსწავლეებთან. შედეგი კატასტროფული და საგანგაშოა: მოსწავლეთა 15% დამოკიდებულია აზარტულ ონლაინთამაშებზე.

ამ უმძიმესი მდგომარეობიდან გამოსავალს მოძრაობა ყველა მოქალაქის ჩართვასა და შემდეგი მოთხოვნების შესრულებაში ხედავს:

საქართველოს მოქალაქეს აკრძალოს აზარტულ თამაშებში მონაწილეობა; ყველა მსგავსი დაწესებულება დედაქალაქიდან გადავიდეს ქალაქგარეთ; შეიქმნას მოთამაშეთა ერთიანი ბაზა, რათა დაწესებულებაში შესვლის მცდელობისთანავე იქნეს პიროვნება იდენტიფიცირებული; აკრძალოს სარეკლამო სივრცე მედიასაშუალებებში; აუცილებლად უნდა შექმნას მთავრობამ მოთამაშეთა ფსიქოსარეაბილიტაციო ცენტრი; სკოლებში დაიწყოს ტრენინგების ციკლი აზარტული თამაშების საფრთხეების შესახებ; ამოქმედდეს მაკონტროლებელი ბერკეტი, რომელიც უმაღლეს სასწავლებლებში სტუდენტთა დასწრებას ზედამხედველობას გაუწევს. აკრძალოს ონლაინთამაშების ვებგვერდები.

მოძრაობა, შეიძლება ითქვას, კარგად აცნობიერებს იმ საგანგაშო მდგომარეობას, რომელსაც აზარტული თამაშების მასშტაბურობა და ლუდომანთა რაოდენობის ყოველდღიური ზრდის პროცესი ბადებს; მოძრაობა ახალი წარმონაქმნია და სოციალური მოძრაობის განვითარების პირველ საფეხურზე იმყოფება, მას დიდი ძალისხმევა დასჭირდება, რათა საზოგადოებაში კარგად ორგანიზებულ და ანგარიშგასანევ ძალად იქცეს.

„ქართული მარში“. 2017 წელს გაჩნდა კიდევ ერთი მოძრაობა სახელწოდებით „ქართული მარში“. მოძრაობის შექმნის საფუძველი ახალციხეში დაკავებული ირანის მოქალაქის მხრიდან არასრულწლოვნების მიმართ გარყვნილი ქმედება გახდა. „ქართული მარშის“ ორგანიზატორთა მოთხოვნები კონკრეტულ სისხლის სამართლის საქმეს სცდება და შინაარსით და სულისკვეთებით პოლიტიკურია. ორგანიზატორები ითხოვენ საიმიგრაციო პოლიტიკის გამკაცრებას, ქვეყნიდან არალეგალების (ირანელების, არაბების, აფრიკელების) გაძევებას, ბინადრობის უფლების გაცემაზე და მოქალაქეობის მინიჭებაზე კონტროლის გამკაცრებას, კრიმინალი უცხოელების მიმართ სისხლის სამართლებრივი დევნის დაწყებას. „ქართული მარშის“ დევიზია „ქართული საქართველოსთვის“. „ქართულიმარში“ აცხადებს, რომ ე.წ. სახალხო პატრულს ჩამოაყალიბებს და საქართველოში მყოფი უცხოელების „თავგასულობას“ და ასრულებს.

მართლმადიდებელ მშობელთა კავშირი. მართლმადიდებელ მშობელთა კავშირი სამღვდელოების და მრევლის კავშირს წარმოადგენს. იგი დაახლოებით 20 წლის წინ დაფუძნდა. მასში ამჟამად გაერთიანებულია 20-მდე სასულიერო პირი და რამდენიმე ათასამდე მრევლი.

მმკ-ის ფუნქცია და მიზანი არისჩვეულებრივი მშობლის ფუნქცია, – დაიცვან თავიანთი შვილები, იზრუნონ მათ სულიერ თუ ფიზიკურ სიჯანსაღეზე, განსხვავებით იმ ათასობით უხვად დაფინანსებული ფსევდოორგანიზაციებისგან, რომლებიც სპეკულირებენ რა ადამიანის უფლებების დაცვის სახელით, სინამდვილეში სწორედ ამ უფლებების წართმევას, ადამიანის გადაგვარებას, დაბეჩავებას და ნაბილწვას უწყობენ ხელს.

ამ ოცი წლის მანძილზე მმკ-მ არაერთი ქმედება განახორციელა ეკლესიისა და ზნეობის დაცვის კუთხით:

1. ა. კარტოზიას დროს სკოლის სივრცეში გარყვნილი ნიგნების „მხიარული საუბარი სექსზე“ გამოაშკარავენ და მისი სკოლიდან ამოღება.

2. საშუალო სკოლებში კათოლიკე ორგანიზაციებთან (რომლებიც ენეოდნენ პროზელიტიზმს) თანამშრომლობის აღმოფხვრა.

3. პროტესტი და მხილება „ილიაუნში“ ერეკლე დეისაძის ბინძური ნიგნის პრეზენტაციასთან დაკავშირებით.

4. ასევე აღსანიშნავია მმკ-ს აქტივობა პატრიარქის ქორეპისკოპოსთან და რა თქმა უნდა სხვა სამღვდელოების ნაწილთან და მრევლთან ერთად 17 მაისს ბილნი ლგბტ დემონსტრაციის ხელის შეშლაში.

5. ასევე, რა თქმა უნდა, აქტიური მონაწილეა საპატრიარქოს მიერ დანიშნული „ოჯახის სიმტკიცის დღეებისა“.

6. ასევე საპატრიარქოს გვერდით იდგა ანტიდისკრიმინაციული (ლგბტ) კანონის მიღება-არმიღების პროცესში. იგი ადგილობრივ სამღვდელოებასთან ერთად ქუთაისში მონაწილეობდა საპროტესტო აქციაზე პარლამენტის შენობის წინ.

7. ასევე აღსანიშნავია მმკ-ის თანმიმდევრული ბრძოლა სკოლაში სექსუალური აღზრდისა და ამ ბოლო ხანებში გენდერული თეორიების და სხვა გაუკუღმართებების წინააღმდეგ.

8. ასევე, რა თქმა უნდა, მმკ ჩართულია გამოსვლებით თუ პუბლიკაციებით ნარკომანიის ლიბერალიზაციისა და გავრცელების წინააღმდეგ წარმოებულ საერთო-სახალხო ბრძოლაში.

9. მმკ-მ ერთ-ერთმა პირველმა ამხილა და დღესაც პუბლიკაციებით და სხვა ქმედებებით ამხელს უცხოეთიდან შემოსულ „ჰელოუნის“ აღნიშვნის მავნე ტრადიციას.

10. მმკ-მა აქტიური მონაწილეობა მიიღო „კაზანტიპის“ ფესტივალის წინააღმდეგ პროტესტში, ფაქტობრივად, მის ჩაშლაში, რადგან მხილების მერე ახალგაზრდობამ თავი შეი-

კავა ფესტივალზე წასვლისგან და მეპატრონე ფაქტობივად, გაკოტრდა. ყოველი შემთხვევისთვის, ღვთის წყალობით, შემდეგ წლებში აღარ ჩატარებულა.

თბილისის ფაბიანური საზოგადოება. დაარსდა 2013 წელს. მოძრაობის მესვეურნი მიიჩნევენ, რომ პოსტსაბჭოთა ტრანსფორმაციის მიუხედავად საქართველო სოციალურად არამდგრად და ნაკლებად დემოკრატიულ პოლიტიკურ სისტემად ყალიბდება. გადანყვეტილებათა მიღების პროცესში ვერ ერთვებიან მოქალაქეები. საზოგადოებრივ სიკეთეებს ფლობენ ხელისუფლებასთან დაახლოებული მცირერიცხოვანი ჯგუფები. ამდენად, აშკარაა სოციალურიუთანასწორობა. პირადი, ეგოისტური ინტერესებით მოქმედი უმსხვილესი ეკონომიკური აქტორები ვერ ითვალისწინებენ და ხშირად აზარალებენ სხვათა სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვან საჭიროებებს, ჩვენს საზოგადოებაში ვერ ხერხდება ჯანმრთელობის, შრომისა და განათლების უფლებების სრულყოფილად უზრუნველყოფა. ამრიგად, საქართველოს მოქალაქეთათვის კეთილდღეობა ხელმისაწვდომი არ არის! შეფერხებულია სამეცნიერო-კვლევითი საქმიანობა. ეს ხდება მაშინ, როცა ქვეყნის სოციალურ-პოლიტიკური თუ ეკონომიკური კრიზისის დაძლევის ერთადერთ გზას წარმოადგენს ცოდნის საზოგადოების მშენებლობა. ყოველდღიურად მძაფრდება გენდერულ ნიშნით განპირობებული უთანასწორობაც. პოლიტიკა ხასიათდება ცალსახად გამოკვეთილი ეკოლოგიური უპასუხისმგებლობით!

საერთაშორისო ურთიერთობებში კი ქვეყანა გამოირჩევა მსოფლიო თუ რეგიონალური ზესახელმწიფოებისა და გლობალური საფინანსო ბაზრებისადმი ნულოვანი წინააღმდეგობითა და სრული მორჩილებით.

თბილისის ფაბიანური საზოგადოება წარმოადგენს არარეგისტრირებულ, არაფორმალურ და არაიერარქიულ სამოქალაქო ინიციატივას, რომელიც შემდეგ ღირებულებებს ეფუძნება:

პოზიტიური თავისუფლება, სოციალური სამართლიანობა, სოციალური საბაზრო ეკონომიკა, ეკოლოგიური პასუხისმგებლობა, სამოქალაქო მონაწილეობა და პლურალისტური დემოკრატია, პაციფიზმი და ანტიიმპერიალიზმი, პატრიოტიზმი.

ფაბიანური საზოგადოების წევრების ძირითად მიზანს თავისუფალი ადამიანის, სოლიდარული საზოგადოებისა და კეთილდღეობის სახელმწიფოსათვის ბრძოლა და მოქმედება შეადგენს.

ანტიოკუპაციური მოძრაობა „ძალა ერთობაშია“. კანონით გათვალისწინებული და დაშვებული ყველა მეთოდით უპირისპირდება რუსეთთან, როგორც ოკუპანტ ქვეყანასთან, კაპიტულანტური პოლიტიკის და რუსეთის ინტერესების გატარებას. საინიციატივო სამოქალაქო ჯგუფის წევრები მათთვის შესაძლებელი ყველა ფორმით უკვე 200 დღეა ოკუპაციის ზოლის მონიტორინგს აწარმოებენ. ამასთან სოციალური ქსელების დახმარებით თითქმის ყოველდღე ამხელენ მთავრობის კაპიტულანტურ ქმედებებს და საექვო გარიგებებს ოკუპანტ ქვეყანასთან და ქართულ საზოგადოებას მოუწოდებენ, აქტიურად დაუჭირონ მხარი და მათთან ერთად საქართველოს სახელმწიფოებრიობის ხელყოფა არ დაუშვან.

ლაბორატორია 1918. 2011 წელს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სტუდენტების მიერ შეიქმნა და დროთა განმავლობაში ერთ-ერთ ყველაზე აქტიურ საზოგადოებრივ მოძრაობად იქცა. სტუდენტები ყურადღებას ამახვილებდნენ ისეთ საკითხებზე, როგორებიცაა სწავლის ხელმისაწვდომობა, სასწავლო მასალების არსებობა. გაჟღერდა პირდაპირი საბიუჯეტო დაფინანსების მოთხოვნაც.

„ლაბორატორია 1918“ იქნება სტუდენტთა და პედაგოგთა თვითორგანიზაციის პრინციპზე დაფუძნებული საგანმანათლებლო სივრცის მოდელი უნივერსიტეტში, სადაც პროფესიონალებთან ერთად ვიმუშავებთ თავისუფალი საგანმა-

ნათლებლო სივრცის შექმნისათვის და უნივერსიტეტი გახდება სამოქალაქო საზოგადოების ავანგარდი. სწორედ ამგვარ უნივერსიტეტს იმსახურებს საზოგადოება, რომელიც უარს ამბობს თვითმოტყუებასა და ძალისადმი მორჩილებაზე და ორიენტაციას იღებს განვითარებასა და თავისუფლებაზე“, – წერდნენ სტუდენტები 2011 წელს გამოქვეყნებულ პირველ მანიფესტში.

ლაბორატორია მონაწილეობდა სოციალურ, ეკონომიკურ და შრომითი უფლებებისთვის ბრძოლაში. მათი გამოსვლები, ყესტები, დროშები და ლოზუნგები სიმბოლურია და საზოგადოების ცნობიერებაზე გავლენას უფრო ისახავს მიზნად, ვიდრე „რამდენიმე დღეში სისტემის დანგრევას“. სწორედ საზოგადოების აღქმებსა და ღირებულებებზე აპელირებას, ამა თუ იმ სოციალური პრობლემისადმი მათი ყურადღების გამახვილებას და სოციალური თვითშეგნების ამაღლებას მიიჩნევს თავის მთავარ მიზნად „ლაბორატორია 1918“ „ბოლო ოცინლის განმავლობაში ისინი პირველები იყვნენ, ვინც აქციები კონკრეტული სოციალური მოთხოვნებით გამართა და არა პრეზიდენტის ან რომელიმე მაღალჩინოსნის გადადგომის მოთხოვნით.

2012 წლის სექტემბერში „ლაბორატორია 1918-მა“ მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა ე.წ. ციხის კადრების მასიურ პროტესტში, რის შემდეგაც მთავრობა შეიცვალა.

2012 წლის არჩევნების შემდეგ „ლაბორატორია 1918“ შესუსტდა. შემდგომში, 2013 წლის 1 მაისს მათ შრომითი უფლებების დაცვის დღეს მუშებსა და პროფკავშირებთან ერთად მოაწყვეს დემონსტრაცია. „ლაბორატორია 1918“-ის შემდეგ თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში „ნარინჯისფერი კლუბი“, მოგვიანებით კი „სტუდენტები – განათლების პოლიტიკის წინააღმდეგ“ დაარსდა.

„აუდიტორია 115“. 2016 წლის მარტში, სტუდენტური მოძრაობა „აუდიტორია 115“ ჩამოყალიბდა. მის ბრძოლას თსუ-ს სტუდენტური თვითმმართველობის სისტემის წინა-

აღმდეგ თავიდანვე არაერთი მხარდამჭერი ჰყავდა. აქ იყო გაერთიანებული ყველა ერთი პრობლემის წინააღმდეგ. ჩამოყალიბებიდან ძალიან მალე მოძრაობა უნივერსიტეტის ფარგლებს გასცდა და სოციალური საკითხების ფლანგზე, „ჩაგრულთა“ მხარდასაჭერად, როგორც თავად ამბობდნენ, სისტემის წინააღმდეგ დაიწყო ბრძოლა. ნევრების თქმით, *„აუდიტორია 115“* თითქმის ერთი წელია „სამოქალაქო წინააღმდეგობის პროცესში მონაწილეობს“. ერთი წლის თავზე „აუდიტორია 115“ ვინრო, თუმცა ამავე დროს, ერთ-ერთ ყველაზე აქტიურ საზოგადოებრივი მოძრაობად იქცა. ამასთან, რადიკალურმა ნაბიჯებმა, სპონტანურობამ და სხვა ფაქტორებმა მოძრაობას ბევრი პრობლემა შეუქმნა. შეიძლება ითქვას, რომ სტუდენტები იმუშავებდნენ პრობლემების სისტემური ხედვის უნარს, რაც მათ ბიძგს აძლევდა საკუთარი უნივერსიტეტის პრობლემების კონტექსტიდან მთლიანად საგანმანათლებლო სისტემის პრობლემურობაზე გასულიყვნენ, ასევე ხმა აემალლებინათ მთლიანად არსებული სოციალური პოლიტიკის წინააღმდეგ, თუმცა პრობლემას ქმნიდა ის, რომ მათი რესურსი არ ჰყოფნიდა ბევრ თემატიკას ერთდროულად და, ძირითადად, განათლების საკითხი სხვა საკითხების შემოსვლის შემდეგ უკან იწევდა, რაც განპირობებული იყო მკაფიო სტრატეგიის არარსებობით და კონკრეტული ფგუფისთვის პრიორიტეტების განსაზღვრის პრობლემით.

რაც ყველაზე მთავარია, ბოლო სტუდენტურმა პროტესტებმა გვანახა, რომ აღარავინ ყვიროდა უმისამართო, ბუნდოვან და არარაციონალურ შეძახილებს, რომლებიც ბოლო 25 წელია გვესმის და გვატარებს მოჯადოებულ წრეზე. მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენ ბოლო სამი ათწლეულის განმავლობაში ვხედავდით წინააღმდეგობის მოძრაობებს, ეს მოძრაობები იყო დაცლილი შინაარსისგან, რაციონალურობისგან და პრაგმატულობისგან.

ფემინისტების დამოუკიდებელი ჯგუფი. არაფორმალურ, არარეგისტრირებულ და არაიერარქიულ ფემინისტურ ინიციატივას წარმოადგენს. ფემინისტების დამოუკიდებელი ჯგუფი 2011 წლის ზაფხულში შეიქმნა აბორტის აკრძალვის, ქალთა რეპროდუქციული და სექსუალური უფლებების შეზღუდვისკენ მიმართულ კამპანიებზე რეაგირებისათვის. ჯგუფი აერთიანებს სხვადასხვა პროფესიის, ასაკის, სქესის, ორიენტაციისა და რელიგიური შეხედულების მქონე ადამიანებს. ფემინისტების დამოუკიდებელი ჯგუფის ხედვა თავისუფალი, სამართლიანი და მრავალფეროვანი გარემოა, სადაც ქალს აქვს აღიარებული და რეალური შესაძლებლობა, ავტონომიურად განსაზღვროს საკუთარი თავი და წარმართოს საკუთარი ცხოვრება პირად თუ საზოგადოებრივ სივრცეში. აქედან გამომდინარე, ჯგუფი ყველა იმ პრაქტიკას ფენომენს ეწინააღმდეგება, რომელიც ქალის ჩაგვრას ეფუძნება. მათ შორის: სექსიზმს, მიზოგინიას, ქსენოფობიას, რასიზმსა და ნაციონალიზმს, ჰეტეროსექსიზმსა და ჰეტერონორმატიულობას, ჰომოფობიასა და ტრანსფობიას, სტერეოტიპულ და ქალთმოდულ შეხედულებებს, ტაბუს სექსუალობაზე, რელიგიურ ინსტიტუციებს და ძალაუფლების სხვა სისტემებს, რომლებიც პატრიარქატის შენარჩუნებასა და გამყარებას უწყობენ ხელს. <http://www.feminism-boell.org/ka/2014/06/25/tanamedrove-peministuri-aktivizmi-sakartveloshi> – – fitn4 ჯგუფი დინამიკურია, მას არ ჰყავს მუდმივი და ფიქსირებული წევრები. ამჟამად ის 25-30 აქტიურ წევრს აერთიანებს. ამჟამად თვითიდენტიფიცირდება, როგორც ფემინისტური ღირებულებების და იდეოლოგიის მქონე. ეს გაერთიანება დამოუკიდებელი ინიციატივაა და არ არის არასამთავრობო ორგანიზაცია. შესაბამისად, არ არის ფინანსურად და პოლიტიკურად დამოკიდებული დონორზე. აქედან გამომდინარე, განსხვავებით ქალთა არასამთავრობო ორგანიზაციებისგან, ფემინისტ აქტივისტებთან არ აქვს ადგილი დონორის მხრიდან ინტერვენციას, მისი პრიორიტეტებისა და

მოთხოვნების გათვალისწინებას, რაც, თავის მხრივ, კიდევ უფრო ამყარებს ჯგუფის ავტონომიურობას და ზრდის ქალთა მოძრაობის წამოწყების შანსს „ქვემოდან ზემოთ“.

„საქართველოს ახალგაზრდა მწვანეები“. დაარსდა 2008 წელს იმ მიზნით, რომ გარემოსდაცვითი საკითხები, მდგრადი განვითარების თუ დემოკრატიის პრინციპები, თანასწორობა და სოციალური სამართლიანობა საზოგადოების განხილვის საგანი გამხდარიყო. ორგანიზაციის ზრდასთან ერთად დაისახა კონკრეტული ამოცანები, რომლების მიღწევასაც ამა თუ იმ მეთოდის და აქტივობის საშუალებით ცდილობენ. ორგანიზაციის აქტივობების დიდი ნაწილი დედაქალაქში ტარდება. გამომდინარე აქედან, ახალგაზრდა მწვანეების ოფისი მხოლოდ თბილისში მდებარეობს. ორგანიზაციაში ამ დროისთვის 50-მდე მოხალისეა გაწევრიანებული, რომლებიც გარკვეული პერიოდულობით უერთდებიან აქტივობებს.

„მწვანე მუშტი“. საქართველოში მოქმედი სოციალური მოძრაობა, რომელიც მემარცხენე და ეკოლოგიურ ღირებულებებზეა ორიენტირებული. მოძრაობა დაფუძნდა 2013 წელს. იგი ძირითადად სტუდენტებსა და ახალგაზრდებს აერთიანებს. მოძრაობა „მწვანემუშტის“ ჩამოყალიბება 2013 წლის ივლისში გადაწყდა. გაერთიანებაში 20 ივლისს დედაენის ბაღში გამართული საპროტესტო აქციის მონაწილეები გაწევრიანდნენ. საპროტესტო აქციის მთავარი ლოზუნგი იყო „არა – რესურსების მაქსიმალური ათვისების პოლიტიკას“. 2013 წლის შემოდგომიდან მოძრაობამ აქტიური კამპანია დაიწყო ხუდონის ჰიდროელექტროსადგურის მშენებლობის წინააღმდეგ. 2013-2015 წლებში მოძრაობის წარმომადგენლები სამოქალაქო აქტივიზმის სხვადასხვა ფორმით მონაწილეობდნენ საპირველმისო დემონსტრაციებში, მუშათა გაფიცვების მხარდამჭერ აქციებსა და შრომის უფლებების დასაცავად წარმოებულ კამპანიებში, ხოლო 2014 წელს

„მწვანე მუშტმა“ საკუთარი პოლიტიკური მანიფესტი გამოაქვეყნა.

„თეთრი ხმაურის მოძრაობა“. გაგრძელებაა კამპანიისა „ბეჟა კრიმინალი არ არის“. როგორც წინა შემთხვევაში, ამ ინიციატივის მიზანიც საქართველოში ნარკოპოლიტიკის შეცვლაა. „თეთრი ხმაურის მოძრაობის“ აქტივისტები მიიჩნევენ, რომ ქართული ნარკოპოლიტიკა რეპრესიულია და „არაფერი აქვს საერთო საზოგადოებაზე ზრუნვასთან, რომელიც ტოტალური კონტროლის იარაღია პოლიციის ხელში: სტატისტიკით, მანიპულაციის, დევნის, შიშის დანერგვის და მინიჭებული ძალაუფლებით ბინძურად ტკობის ინსტრუმენტია ძალოვანი სტრუქტურებისთვის.

„ახალი სტუდენტური ალტერნატივა“. ჩამოყალიბდა 2004 წელს. ორგანიზაცია აქტიურად არის ჩართული საქართველოში სტუდენტების უფლებების დაცვის და, ზოგადად, ახალგაზრდული პრობლემების გადაწყვეტის საქმეში. ორგანიზაციის წევრები არიან სამოქალაქო საზოგადოების აქტიური წევრები, ასევე სხვადასხვა საგანმანათლებლო სასწავლებლის სტუდენტები. ორგანიზაცია ახორციელებს საქართველოში უმაღლესი განათლების რეფორმის მონიტორინგს.

არავინ იცის, რა ბედი უნერია ამ ჯგუფებს. შესაძლოა, მათ ვერასდროს მოახდინონ საკუთარი თავის ინსტიტუციონალიზება, დარჩნენ ფრაგმენტულ ჯგუფებად და სახეებიც იცვალონ დროის მოკლე პერიოდში. ქართული სოციალური მოძრაობები ნათლად წარმოაჩინენ საზოგადოებრივი განვითარების ტრაგიკულობასა და სიმწვავეს, ჩაგრულთა შფოთისა და განგაშის მდგომარეობას, მაგრამ მთავარი ის კი არაა, რომ დროდადრო საპროტესტო გამოსვლებით ახმოვანებდეს ამ პრობლემებს, არამედ უშუალოდ ეხმარებოდეს მათ მონაწილეობაში, ყოველდღიურად აფართოებდეს სამოქალაქო საზოგადოების არეალს.

შეიძლება ითქვას, რომ ქართულ სოციალური მოძრაობა ჩანასახოვან მდგომარეობაში იმყოფება, სუსტადაა განვითარ-

რებული და უპირატესად პროტესტული ხასიათის მატარებელია. თანაც პროგრესული ძალები კიდევ უფრო სუსტია და მხოლოდ სტუდენტური ძალების ამარაა დარჩენილი, მაშინ როდესაც ვიწრო ნაციონალისტური, ჰომოფობიური, ნარკოტიკების მოხმარების დეკრიმინალიზაციის მოთხოვნით გამართული საპროტესტო გამოსვლებით ათი ათასობით მონაწილის მხარდაჭერას თუ სოციალურ ქსელებში გამოხმაურებას პოულობენ.

სოციალური მოძრაობის სისუსტე და ჩანასახოვანი მდგომარეობა ნათლად აჩვენებს ქართული სამოქალაქო საზოგადოების რეალურ ძალას (ის უნდა განვასხვაოთ არასამთავრობო და საზოგადოებრივი ორგანიზაციებისაგან). სამოქალაქო საზოგადოების როლი მოდერნიზაციაში ეს – პრინციპული საკითხია. განვითარებულ ქვეყნებში სამოქალაქო საზოგადოებამ მისთვის დამახასიათებელი თვითორგანიზების უნართა და მაღალი ინოვაციური პოტენციალით მოდერნიზაციის უახლოესი ნახტომის გაკეთებაში გადამწყვეტი როლი ითამაშა. მკვლევრები, რომლებიც ბოლო ათწლეულების მანძილზე გლობალური სამოქალაქო საზოგადოების ფორმირების პროცესებს აანალიზებენ, ასკენიან: როგორც განვითარებულ, ისე განვითარებად ქვეყნებში სამოქალაქო გაერთიანებების საქმიანობა, როგორც წესი, უფრო ეფექტიანი და ეკონომიურია, ვიდრე სახელმწიფო და საერთაშორისო ორგანიზაციების საქმიანობა.

თუ დავაკვირდებით ქართულ სამოქალაქო საზოგადოებას, მაშინ დავინახავთ, რომ ის ყველაზე კარგად ვირტუალურ სივრცეში – ინტერნეტში თვითორგანიზდება და ეფექტიანად მოქმედებს. სწორედ ინტერნეტია დღეს ქართული სამოქალაქო საზოგადოების მოდელად ქცეული. მისი საშუალებით, ყველაზე ოპერატიულადაა შესაძლებელი ქვეყანაში მიმდინარე რეალური პროცესებისადმი თვალყურის დევნება, თვით ქვეყნის წამყვანი მედიასაშუალებები მაუწყებლობისას ხშირად იყენებენ ინტერნეტში განთავსებულ ინფორ-

მაციებს. რადგან ინტერნეტში ყველაზე მნიშვნელოვან კულტურულ, მეცნიერულ და სოციალურ საკითხებზე დისკუსიები ყველაზე პირუთვნელად და მძაფრად მიმდინარეობს, საზოგადოება ინტერნეტის მეშვეობით თვითორგანიზდება, ქვეყნის სხვადასხვა რეგიონებში მცხოვრებ თუ საზღვარგარეთ მიგრირებულ თანამემამულეებთან კავშირები მყარდება, ეხმარებიან მოხუცებს და მიუსაფარ ადამიანებს, აგროვებენ ფულს ავადმყოფთა მკურნალობისათვის, სოციალური მოძრაობები ინტერნეტსივრცეს თავიანთი პროექტების განსახორციელებლად ეფექტურად იყენებენ. თვითშემოქმედებას და სხვა თანამოქალაქეებთან კომუნიკაციას თავისუფლად, თავიანთი მსოფლმხედველობების და ფასეულობების შესაბამისად ეწევიან და ახორციელებენ.

წარმატებული მოდერნიზაციისათვის კი აუცილებელია ამ რეალურ ვირტუალობად ქცეულ სივრცეში წარმატებული ადამიანები, ასეთივე წარმატებულ აქტორებად იქცნენ ნამდვილ სინამდვილეში და ონლაინსივრციდან ოფლაინსივრცეში წარმატებით გადაადგილდნენ.

გვრჩება ქვეყნის მმართველი ელიტა, როგორც ქართული საზოგადოების მოდერნიზაციის ერთ-ერთი აქტორი. მაგრამ საკითხავია, რითაა დღეს ის გატაცებული, რომელი პროექტის – ტექნოლოგიურის თუ კულტურულის – დამკვიდრებას ცდილობს? ქსელი და ქსელურობა თანამედროვე მოდერნიზაციის უცილობელი მახასიათებელი და მისი ძირითადი სტრუქტურულ-ფუნქციონალური წანამძღვარია. მისი საფუძველი ახალი ტექნოლოგიური პარადიგმაა (კასტელსი), რომლის ბირთვს ინფორმაციულ-კომუნიკაციური ტექნოლოგიები (იკტ) შეადგენს. ინტერნეტი ინტერაქტიური კომუნიკაციის უნივერსალური საშუალება გახდა, მაგრამ ინფორმაციულ-კომუნიკაციური ტექნოლოგიები (იკტ) ადამიანისა და საზოგადოების ხელში მხოლოდ ახალი ინსტრუმენტი და საშუალებაა. მსოფლიომ არა მხოლოდ აღიარა ეს, არამედ იგი უკვე ცხოვრობს ამ ქსელებში და მას წარმატებით

იყენებს სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანი ასეულათასობით მიზნისათვის: მეცნიერების, განათლების, კულტურის, ეკონომიკის, პოლიტიკის, გაერთიანებების, ურთიერთდახმარების მოდერნიზაციის გაღრმავების მიმართულებით სვლის პროცესში ძალების მობილიზების მიზნით. ქსელებს შუამავალი ინსტიტუტები მინიმუმზე დაჰყავთ. ისინი საზოგადოების ქვემოდან, თავად ადამიანების სურვილებისა და მოთხოვნების გათვალისწინებით სტრუქტურირების მძლავრი იარაღია. ისიც უნდა ითქვას, რომ მას წარმატებით იყენებს კრიმინალური სამყარო, მაგრამ ეს დროებით გვერდზე გადავდეთ, რადგან ის მედლის მეორე მხარეა.

თუ ქართულ მმართველ ელიტას კულტურული მოდერნიზაცია სურს, მაშინ სადა არიან ის აქტორები, რომლებსაც მისი განხორციელება ძალუძთ? სკოლა და უმაღლესი სასწავლებლები ახალგაზრდებს არც „ინდივიდუალური ცხოვრებისეული პროექტების“ კონსტრუირებისა და არც „პროექტირებად-ორგანიზებულ საზოგადოებაში“ ცხოვრებისათვის არ ამზადებენ. ჯერ კიდევ მერაბ მამარდაშვილი გვასწავლიდა, რომ „განათლებული და, მაშასადამე გააზრებული პოლიტიკური არჩევანის უნარის მქონე მოქალაქე არის საქართველოს განვითარების აუცილებელი წინაპირობა. ხარისხიანი, თანამედროვე, ძიებაზე ორიენტირებული სასკოლო განათლება არის ქვაკუთხედი ჩვენი წარმატების“, მიუხედავად იმისა, რომ საქართველოში არ დარჩა სკოლა თუ სასწავლებელი, უმაღლესი სკოლა, ინტერნეტში რომ არ იყოს ჩართული და კომპიუტერების რაოდენობაც ხელმისაწვდომია. ერთ პერიოდში წარმატებით ხორციელდებოდა პროექტი „იომის ნახტომი“ და სკოლებში სამ დონეზე ხდებოდა ინფორმაციულ-კომუნიკაციური ტექნოლოგიების ათვისება, მაგრამ საკითხავია, ჯერ ერთი, რამდენად ახერხებს სკოლა მოსწავლეთა მიერ ამ ტექნოლოგიების გამოყენების უნარის სათანადო დონეზე გამომუშავებას, მეორე, რაც უმთავრესია, რამდენად წარმატებით იყენებენ ამ უნარებს და შესაბა-

მის ტექნოლოგიებს მოსწავლეები და მასწავლებლები, რათა სწავლების პროცესის წარმართვა ინტერაქტიურ დონეზე შეძლონ? რამდენად წარმატებულად და ეფექტიანად იყენებენ მოსწავლეები და სტუდენტები ამ ტექნოლოგიებს ცოდნის დაუფლებისა და ძიებაზე ორიენტირებული სწავლების პროცესში? სამწუხაროდ, არათუ სკოლა, არამედ არც უმაღლეს სასწავლებელთა უმრავლესობა არ არის ორიენტირებული, რათა სასწავლო პროცესი ინფორმაციულ-კომუნიკაციური ტექნოლოგიების ეფექტიანი გამოყენების უნარის, კომპეტენციის მქონე მოსწავლეებსა და სტუდენტებზე იყოს გათვლილი.

ამ მიმოხილვის შემდეგ შეიძლება სამწუხარო დასკვნები გავაკეთოთ: ესაა მოდერნიზაცია მოძრაობის გარეშე, ინოვაციები სოციალური ინიციატივების გარეშე, თუმცა სოციალური მოძრაობის ქმედების ეფექტიანობის ზრდა, ერთი მხრივ, ახალგაზრდა თაობების აქტივიზმის გაძლერების და, მეორე მხრივ, მათ მიერ სოციალური ქსელების გონივრული გამოყენების მიმართულებით მიდის, რასაც მოძრაობის მესვეურნი კარგად აცნობიერებენ და შესაბამისადაც იყენებენ. იმედი უნდა ვიქონიოთ, რომ სამომავლოდ სოციალური მოძრაობა გაძლიერდება და მისი გავლენა ქართულ სოციუმში კიდევ უფრო გაიზრდება, რაც ხელს შეუწყობს იმას, რომ მოდერნიზაციის ერთ-ერთი მძლავრი აქტორი მოწოდების სიმალლეზე აღმოჩნდება და ქართული საზოგადოების თვითკმარ სოციუმად მოდერნიზების ამოცანა წარმატებით გადაიჭრება.

Amiran Berdzenishvili – Doctor of Philosophy, Professor of Tbilisi Iv. Javakishvili State University. Prof. Berdzenishvili works in the field of Social and Political Philosophy and Sociology. He has published many scientific works in science fields, including monographs and textbooks.

THE PECULIARITY OF SOCIAL MOVEMENT IN GEORGIAN SOCIETY

ABSTRACT

Georgian society as a post-soviet country faces the challenges of inevitable modernization. If there are some social forces in the society that want to keep in pace with the modern world's leading countries for moving to the development, then they have to be able to be modernized the country's economic, political, social and cultural systems as that despite the obstacles and drawbacks, the development in the direction of the society that owns its cultural identity and is self-sufficient will successful / effective implement.

In the Georgian society modernization mainly takes place with more or less successful ways of the reforms that main actors are from politically and primarily governmental forces. But without the development of the social movement, civil activism, only political forces can not successfully transform the society into modernization.

In the article we tried exploring the social agents and determining the peculiarities of their functioning in the Georgian society, which are appealing to play if not decisively that an important role in modernization of the society. For this purpose, in the article with the analysis of the theoretical work of the researchers of the social movement we provide a model for determining the development and viable stages of social movement, and thus the role that the certain social force from the certain level of development can fulfill.

The author reviews the several groups of social movements that are more or less authoritative and active in modern Georgian society, which encourage the society to activate and effectively solve existing economic, political, social and cultural problems, by which they promote/support to the process of modernization of Georgian society.

In the article, we studied the action strategy and tactics of the representatives of the Georgian social movement as are follows: "Green Movement", "Green Fist", "Laboratory 1918", "Georgian Feminists", "Auditorium 115", "White Noise", "Fabians", "Orthodox Parents' Union", "No Occupation", "Georgian March" and others.

By the analysis we can infer that each of them is quite weak and are at the first stage of the development of social movements: at the stage of social anxiety and tension: aware of the problem, anxiety and alarm and are mainly protest character. Despite the fact that in the information-digital era the Internet-social networks today greatly contributes to social actors, frequent the activation appeals/calls remain only in the virtual field. The reason for this we have to look for in inheritance of the Soviet mentality, where there is no tradition of civil activity.

However, the increase of effectiveness of the social movement's action, on the one hand, leads to the intensification of the young generation's activism and on the other hand they are taking advantage of the intellectual use of social networks, which are well understood and used accordingly by the leader of movements.

In the final part of the article, it is reflected the belief that the social movement will be strengthened and its influence will grow even further in the Georgian society that will help that one of the most powerful actor of modernization to reach the high level and the task of modernization of Georgian society to the self-sufficient society will be successfully solved.

ლიტერატურა:

1. ამირან ბერძენიშვილი, ნათელა დონაძე, სოციალური ურთიერთობები ინფორმაციულ საზოგადოებაში// ფილოსოფიური ძიებანი, ტ. XXI. თბილისი 2017.
2. ლია წულაძე, ამირან ბერძენიშვილი, ფლორა ესებუა, ირაკლი კახიძე, ნანა მაჭარაძე, ანა კვინტრაძე, დავით კლდიაშვილი, „სოციალური მედიის განვითარების ტენდენციები საქართველოში – რეალური ვირტუალურის ძალაუფლება?“ გამომცემლობა „მერიდიანი“, თბილისი 2013.
3. თორნიკე ყაჯრიშვილი. [http:// www. Kvirispalitra.ge](http://www.Kvirispalitra.ge)
<http://www.kvirispalitra.ge/masalis-gamoyenebis-pirobebi.html>
4. <http://iliauni.edu.ge/uploads/other/1/1477.pdf>;
5. [https://ka.wikipedia.org/wiki/ მწვანე მუშტი](https://ka.wikipedia.org/wiki/მწვანე_მუშტი);
6. <http://www.diversity.ge/geo/resources.php?coi=0%7C12%7C11%7C15>;
7. <http://younggreens.ge/about-greens/>;
8. <https://www.radiotavisupleba.ge/a/khma-romelic-aravis-esmis/27476498.html>;
9. <http://dictionary.css.ge/content/new-social-movements>;
10. სამოქალაქო საზოგადოება – Civil ენციკლოპედიური ლექსიკონი
<http://www.nplg.gov.ge/gwdict/index.php?a=term&d=5&t=3061>;
11. საქართველოს ახალგაზრდა მწვანეების ოფიციალური ვებ-გვერდი;
12. საქართველოს ახალგაზრდა მწვანეები. ოფიციალური ვებ-გვერდი საქართველოს მწვანეთა მოძრაობა
<http://greens.ge/about-us/>;
13. ფემინისტების დამოუკიდებელი ჯგუფის ოფიციალური ვებ-გვერდი;
14. მუსხელიშვილი, მ. (2006). სამოქალაქო საზოგადოება: შედარებითი ანალიზი;

15. [https://civicuscsla.wordpress.com/2016/03/09/;](https://civicuscsla.wordpress.com/2016/03/09/)
16. Блумер Г. Коллективное поведение. В кн., Американская социологическая мысль. М., 1994.
17. Гидденс Э. Социология. М., Эдиториал УРСС, 1999г.
18. КастельсМ. ИнформационнаяЭпоха: экономика, обществои-культура. М. 2000.
19. Яницкий О.Н. Модернизация в России и вокруг: конспект. Социологические исследования, №5 2011г.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის სოციოლოგიისა და სოციალური ფსიქოლოგიის განყოფილებამ.

ესთეტიკა

AESTHETICS

ნანა გულიაშვილი – ფილოსოფიის დოქტორი; თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასისტენტ-პროფესორი; მუშაობს ესთეტიკის, კულტურის ფილოსოფიის, ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიის პრობლემებზე; გამოქვეყნებული აქვს სამეცნიერო სტატიები და წიგნი: „არჩილ ჯორჯაძის ფილოსოფიურ-ესთეტიკური ნააზრევი“ (თბ. 2012 წ.).

ერთი მითის სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაცია

ერთი არაორდინარული ეთიკურად სულის შემძვრელი „ოიდიპოს მეფის“ ამბავი, განსხვავებულად ინტერპრეტირდება სხვადასხვა სოციო-კულტურულ გარემოში, რაც, თავის მხრივ, ემყარება იმ ეპისტემის საზღვრებს, რომელთა მიმართებაშიც განიხილება მოცემული ამბავი. სოფოკლეს „ოიდიპოს მეფის“ მითს ლაიტმოტივად გასდევს ზნეობრივი მარცხი დედაშვილობის, როგორც შეუვალის სინმინდის, დარღვევისა. სოფოკლეს ამ ტრაგედიის იდეა განპირობებულია იმ მსოფლმხედველობით, რომელიც ემყარება ბედისწერის გარდუვალობას, ანუ იმ გარემოებას, რომელიც, ძველი ბერძნების აზრით, ყოფიერების უმთავრესი მახასიათებელია და რომელის მიხედვითაც ადამიანი აბსოლუტურად დეტერმინებულია და მის არანაირ ნებელობით აქტივობას არ შეუძლია ამ დეტერმინაციის დარღვევა.

სოფოკლე ანტიკურ საბერძნეთში მეორე ტრაგიკოსი პოეტი იყო ესქილეს შემდეგ. მან მითში „ოიდიპოს მეფე“ აღწერა შინაგანად თავისუფალი ნების მქონე ადამიანის ცხოვრება, რომელიც ბედისწერამ მკვლელად აქცია. ოიდიპოსმა წინასწარმეტყველისგან გაიგო, რომ მამას მოკლავდა და დედას ცოლად შეირთავდა, ის გარბის სახლიდან, იმათგან, ვინც საკუთარი მშობლები ეგონა. გზაზე გადაეყრება საკუ-

თარ ბიოლოგიურ მამას. საუბრისას აფექტურ მდგომარეობაში ვარდება, თავს ვერ შეიკავებს და კლავს მოხუცს და მის თანმხლებ პირს. ის ჩადის თებეში, სადაც ცოლად საკუთარ დედას ირთავს და თებეს მმართველი ხდება. სოფოკლეს აზრით, ასეთი იყო ბედისწერა ადამიანისა - ოიდიპოსისა, რომელიც ამ ბედისწერას წინ ვერ აღუდგა და ფატალურად დასრულდა მისი ცხოვრება. შეიტყობს რა ოიდიპოსი, რომ დამნაშავეა, მამის მკვლეელია, ის თვალებს დაიბრმავებს, ხოლო იოკასტე, დედა და ცოლი ოიდიპოსისა, თავს იკლავს.

სოფოკლემ ოიდიპოსის სახით წარმოგვიდგინა ანტიკური მსოფლმხედველობისათვის გამორჩეული, ეთიკური და პიროვნული თვისებების მქონე ადამიანი, რომელიც მორალური პრინციპების დარღვევის აღმოჩენის შემთხვევაში მიმართავს საკუთარი თავის დასჯას თვალების დათხრით.

მოკლედ, ანტიკურ კულტურაში სოფოკლეს ამ ტრაგედიიდან ჩანს, რომ ინცესტი აკრძალულია და მის დაშვებას მოსდევს თვითმორალური განაჩენი. თუმცა ბედისწერა გარდუვალია. მაინც ჩანს ადამიანური თავისუფლების ელემენტი. ოიდიპოსი ბედისწერისგან მიღებულ განაჩენს იღებს არა ისე გულგრილად, რომ ის ვერაფერს შეცვლიდა ბედისწერაში, არამედ საკუთარი ბედის მიმართ გამოთქვამს ეთიკურ მიუღებლობას თვითდასჯის სახით. ამდენად, სოფოკლემ თავისუფალი ნების ადამიანი წარმოგვიდგინა.

სოფოკლეს მიერ აღწერილი ეს ამბავი იმ ეპისტემის ფარგლებშია, რა ეპისტემეც ბატონობდა მითოსური ცნობიერების საბერძნეთში. ის ემყარებოდა ბედისწერის სრულ გარდუვალობას და გამორიცხავდა ადამიანის თავისუფლებას. თუმცა სოფოკლეს ამ ტრაგედიაში მინიშნებულიც კი არსად არ არის, რომ ოიდიპოსის თვალების დათხრა და იოკასტეს თვითმკვლელობაც ბედისწერითაა განპირობებული. აქ თითქოსდა თავისუფლების აქტის უკანონო არსებობაზე შეიძლება ვიფიქროთ. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ, სოფოკლეს მიხედვით, ბედისწერის საზ-

ღვრები შემოფარგლულია და მისით არ არის განპირობებული მთლიანად ადამიანის ცხოვრება და მისი ხვედრი, რაც თავისუფალი ნების შეზღუდულ, მაგრამ მაინც რაღაც დოზით დაშვებას გულისხმობს. ასეთი იყო ის მსოფლმხედველობა, როცა ანტიკურ საბერძნეთში ხელოვნების დარგი – ტრაგედია იქმნებოდა; გაჩნდნენ პირველი ტრაგიკოსი მწერლები და პოეტები. მოგვიანებით, როცა მითოსური ცნობიერება ჩაანაცვლა ფილოსოფიურმა აზროვნებამ, შეცვალა ტრაგიკული გმირის ბედისწერით განსაზღვრის კონცეფცია კაუზალობის თვალსაზრისმა. ისეთმა დიდმა ფილოსოფოსმა, როგორც არისტოტელე იყო, ტრაგედია ხელოვნების მთავარ დარგად განიხილა, თავის პოეტიკაში ტრაგედიის შესახებ იგი წერს: „ტრაგიკული გმირი ამაღლებული პიროვნებაა, ის ჩვენი მსგავსი და ჩვენზე უკეთესია“ (1.), ამიტომ მათი ცხოვრება ადამიანში სულის განწმენდას, „კათარზის“ იწვევს. არისტოტელემ ფილოსოფიური კატეგორიები: აუცილებლობა და შემთხვევითობა განიხილა ტრაგედიაში და ამ კატეგორიებს დაუქვემდებარა გმირის ცხოვრება. თუ ჩვენ არისტოტელეს კატეგორიების მიხედვით განვიხილავთ ოიდიპოს მეფის ცხოვრებას, მაშინ ასეთ ვითარებას მივიღებთ:

შემთხვევით (წინასწარმეტყველის საშუალებით) გაიგებენ ოიდიპოსის მშობლები თავიანთი შვილის მომავალს. შეშინებული მშობლები გაატანენ ახალშობილ ბავშვს თავიანთ ქვეშევრდომს ტყეში გადასაგდებად. შემთხვევით იპოვის მას მწყემსი ფეხბმუსიკებულს და თავის მეფეს წაუყვანს ბავშვს. ახალგაზრდა ოიდიპოსი შემთხვევით გაიგებს თავის მომავალ ბედისწერას, რომ მამის მკვლელი და დედის ცოლად შემრთველი უნდა გახდეს, ამ წინასწარმეტყველებით შეძრწუნებული გარბის სახლიდან, რომ თავი დააღწიოს ასეთ უბედურებას, რადგან მას გამზრდელი მშობლები ბიოლოგიური მშობლები ჰგონია. გზაზე ოიდიპოსი შემთხვევით გადაეყრება საკუთარ, ბიოლოგიურ მამას, რომელთანაც ცხარე კამათში ჩაებმება, წონასწორობას კარგავს და კლავს

მოხუცს, მასთან ერთად მის თანმხლებ პირსაც. შემთხვევით მოხვდება თებეში, სადაც სფინქსის ამოცანას გამოიცნობს და ცოლად ირთავს საკუთარ დედას. მას ისეთი მეფობა ერგება, რომელიც „სიკვდილზე უარესი“ აღმოჩნდება. არისტოტელეს ფილოსოფიის მიხედვით, მოცემული შემთხვევითობა აუცილებლობაში რეალიზდება. ამას არისტოტელე იმით ასაბუთებს, რომ აჩვენებს ტრაგედიის უდიდეს შემეცნებით და ზნეობრივ-აღმზრდელობით მნიშვნელობას. ასევე აჩვენებს, რომ ტრაგედიას ამ მხრივ ხელოვნების ვერც ერთი დარგი ვერ შეედრება. იგი ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ ტრაგედიაში ფაბულის გახსნა თვით ფაბულიდან უნდა გამომდინარეობდეს, მოქმედებაში არაფერი არ უნდა იყოს ულოგიკო. ამდენად, არისტოტელეს მიხედვით, ტრაგიკული ფინალი (ე.ი. გმირის დაღუპვა) შემთხვევითობის ან ფატალური გარდუვალობის შედეგი კი არაა, არამედ შემთხვევითობის საფუძველზე გარკვეული ლოგიკური აუცილებლობით გამოწვეული, რომელიც მოქმედებაში ვლინდება. ძველ ბერძენ ტრაგიკოს პოეტებს გმირის დაღუპვის მიზეზად, უმეტესწილად, გამოჰყავთ ბედისწერა („მოირა“) და, ამდენად, ფატალიზმის პოზიციაზე იდგნენ. არისტოტელე კი შორსაა ასეთი თვალსაზრისისგან. არისტოტელეს აზრით, ტრაგედია ადამიანში იწვევს „კათარზისს“ (განწმენდას ადამიანის, კერძოდ კი – მაყურებლის) შიშისა და თანაგრძნობის საშუალებით. მაყურებელში შიშსა და თანაგრძნობას იწვევს გმირის ბედი. არისტოტელე განმარტავს, რომ თანაგრძნობა ანუ სიბრალული „არის გრძნობა დაუმსახურებლად უბედურთა მიმართ, ხოლო შიში არის გრძნობა ჩვენს მსგავსთა მიმართ“ (2). „განწმენდის“ შესახებ რომ ლაპარაკობს, ამით არისტოტელე ხაზს უსვამს ტრაგედიის უდიდეს ზნეობრივ ღირებულებას, როგორც ადამიანთა აღმზრდელი და გამაკეთილშობილებელი ხელოვნებისა. საგანგებოდ ჩერდება არისტოტელე ტრაგიკულ გმირზე. მისი აზრით, ტრაგიკული გმი-

რი უნდა იყოს ზნეობრივად ამაღლებული, დიდბუნებოვანი, კეთილშობილი არსება. ამ ნიშნებით იგი აშკარად უნდა განსხვავდებოდეს ჩვეულებრივი ადამიანებისგან, იმათგან, რომელთაც ადამიანური სისუსტეები უხვად აქვთ. არისტოტელე გარკვევით წერს: „ტრაგედია არის უკეთესთა ასახვა, ვიდრე ჩვენ ვართ“ (3).¹ ... ამასთანავე, ტრაგედიის გმირი ჩვენი მსგავსიცაა, მის გამო ჩვენ განვიცდით შიშს, ხოლო „შიში არის გრძნობა ჩვენს მსგავსთა მიმართ. მაშასადამე, ტრაგიკული გმირი ერთდროულად არის ჩვენი მსგავსიც და ჩვენზე უკეთესიც. როგორც ვხედავთ, არისტოტელემ საფუძვლიანი აზრი გამოთქვა ტრაგედიისა და ტრაგიკულის შესახებ, რითაც ტრაგედიის ფილოსოფიურ საფუძველს ამყარებს. ტრაგიკული გმირი ილუპება ტრაგიკულად აუცილებლობით, ეს ინვეეს სწორედ ადამიანში თანაგრძნობას.

ოიდიპოს მეფის ცხოვრება იმდენად მნიშვნელოვანი იყო, რომ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სხვადასხვაგვარად ინტერპრეტირდა სხვადასხვა ეპოქაში. ეს საშუალებას გვაძლევს გავეცნოთ იმას, თუ როგორ ხსნიდა ზ.ფროიდი ოიდიპოსის ცხოვრებას, დავინახოთ სხვაგვარი მიდგომა, რომლის თანახმად, მითში მთავარია სექსუალური მხარე და, ასევე, ძალაუფლებისადმი დამოკიდებულება. ზ. ფროიდი წერს: „თუ „ოიდიპოს მეფე“ ანტიკურ ბერძენზე არანაკლებ აღელვებს თანამედროვე ადამიანს, მაშინ ტრაგედიის მნიშვნელობა ბედისწერასა და ადამიანურ ნებისყოფას შორის წინააღმდეგობის ასახვაში კი არაა, არამედ თვითონ თემის თავისებურებაში, რომლის ნიადაგზეც გამოიხატება ეს წინააღმდეგობა“ (4).

ზ.ფროიდის აზრით ოიდიპოს მეფის ცხოვრება წარმოადგენს ჩვენი ბავშვობის სურვილის განხორციელებას, რომელმაც მოკლა მამა – ლაიოსი და იქორწინა საკუთარ დედაზე – იოკასტეზე, ადამიანებმა გაცნობიერების საფუძველზე შეძ-

¹ „პოეტიკის შესავლისათვის“, სერგი დანელია, ნარკვევები ანტიკურ ფილოსოფიაში, გვ. 170-180. თბ. 1982წ.

ლეს, რომ ეს გრძნობა დედის მიმართ დაევიწყებინათ და, ასევე, ეჭვიანობაც საკუთარი მამის მიმართ. ოიდიპოსის დანაშაულის გაშუქებით პოეტი საშუალებას გვაძლევს, რომ ჩვენი „მე“ შევიცნოთ და, ასევე, შევიცნოთ ჩვენი ღირსება, საკუთარი თავის ძლევამოსილება, რადგან, როგორც ოიდიპოსი, ჩვენც ვცხოვრობთ მორალსაწინააღმდეგო სურვილების გარემოცვაში, რომელიც ბუნებისგან არის თავსმოხვეული შემეცნების გარეშე, ხოლო როგორც კი შევიმეცნებთ და გავაცნობიერებთ, აუცილებლად მოვიშორებთ ამგვარ ბავშვურ აზრებს.

გავრცელებული გამოთქმა – „ოიდიპოსის კომპლექსი“ ზ.ფროიდის მიერ არის წარმოდგენილი და ის მისი ფსიქოლოგიური თეორიის ერთ-ერთი ქვაკუთხედიანია. ფროიდი მიიჩნევდა, რომ ეს კონცეფცია გასაღებია რელიგიისა და მორალის ისტორიის, და ევოლუციის გაგებისათვის. იგი დარწმუნებული იყო, რომ სწორედ ეს კომპლექსი წარმოადგენს ბავშვის განვითარების ძირითად მექანიზმს და ამტკიცებდა, რომ ოიდიპოსის კომპლექსი წარმოადგენს ფსიქიკაში პათოლოგიის განვითარების მიზეზს. ფროიდი ფსიქოლოგიური ანალიზის საფუძველზე განიხილავს ოიდიპოსის ცხოვრებას.

თუ ფროიდის თვალსაზრისს გავყევებით, მისი აზრით, ყველა მამრობითი სქესის ბავშვში ქვეცნობიერად არსებობს ინცესტუალური გულის წადილი, როგორც შედეგი – სიძულვილი მამის მიმართ. ეს იქიდან გამომდინარეობს, რომ მამას აღიქვამს, როგორც მეტოქეს, მამრობითი სქესის ყველა ბავშვი. ასეთი მიდგომით კი ოიდიპოსის ცხოვრება ადასტურებს ფროიდის თეორიას, ამდენად, სახელწოდებაც „ოიდიპოსის კომპლექსი“ სავსებით გამართლებული იქნება. ასევე, ფროიდის თანახმად, მითში „ოიდიპოს მეფე“ ნათქვამი უნდა იყოს, რომ ოიდიპოსი შეხვდა იოკასტეს, არ იცოდა, რომ ის მისი დედა იყო, შეიყვარა და შემდეგ მოკლა მამა, ყოველგვარი ეჭვის გარეშე, რომ ეს მისი მამაა. მაგრამ მითში ასეთი სასიყვარულო ურთიერთობა ოიდიპოსსა და იოკასტეს შორის არ ჩანს.

ერთადერთი მიზეზი ქორწინებისა, რაც მკაფიოდ ჩანს მითიდან, იმაშია, რომ ოიდიპოსს მისცეს იოკასტე ტახტთან ერთად, მაშინ სამართლიანი იქნება, თუ ვიკითხავთ: საიდან ჩნდება ცენტრალურ საკითხად დედასა და ვაჟიშვილს შორის ინცესტუალური ურთიერთობა, თუ მათ შორის არ არსებობდა სასიყვარულო ლტოლვა? ეს მნიშვნელოვანია იმ მხრივაც, რომ ოიდიპოსი გამორჩეული, მამაცი და ბრძენი ადამიანია. იგივე ოიდიპოსი საშინელი დანაშაულის ჩამდენი ხდება.

ზ. ფროიდმა, როგორც მკვლევარმა, სცადა ოიდიპოსის ცხოვრება ახლებურად გაეგო. მან სიღრმისეულად ახსნა მითის ბიოლოგიურ-ფსიქოლოგიური და ისტორიული მნიშვნელობა. ამ გაგების საშუალებით შესაძლებელი გახდა ასევე ფროიდის არაცნობიერის ახსნის თეორიაც, ვინაიდან ოიდიპოსის ცხოვრების ახსნა არაცნობიერ განცდას ემყარება და ცდილობდა ფროიდი, რომ დაენახა არაცნობიერი განზრახვა ოიდიპოსში და არა არსებული უძველესი სიბრძნე.

მე-20 საუკუნის ფილოსოფოსი, სოციოლოგი, ფსიქოლოგი ფროიდის მოწაფე ერის ფრომი გაემიჯნა თავის მასწავლებელს ზ. ფროიდს, მის ბიოლოგიზმს და ოიდიპოს მეფის ცხოვრების საკითხს აანალიზებს ძალაუფლების პოზიციიდან. ის განიხილავს კონფლიქტს მატრიარქატსა და პატრიარქატს, საზოგადოებასა და პიროვნებას, ავტორიტარიზმსა და ჰუმანიზმს შორის.

აქ აუცილებლად უნდა გავითვალისწინოთ ანტიკური საბერძნეთის ტრაგედიის კონცეფცია, რაც იმაში მდგომარეობდა, რომ მხოლოდ არისტოკრატები, ხელისუფლების მფლობელები შეიძლება გმირები ყოფილიყვნენ და მხოლოდ ისინი განიცდიდნენ ბედისწერის დარტყმებს და არა უბრალო ადამიანები. აქ არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ სოფოკლეს ტრილოგიის სახით აქვს წარმოდგენილი ოიდიპოსის ცხოვრება: 1. ოიდიპოს მეფე; 2. ოიდიპოსი კოლონოსში და 3. ანტიგონე.

ე. ფრომი ოიდიპოს მეფის ცხოვრებას არ ამთავრებს მისი დაბრმავებით, როგორც ეს არისტოტელეს ფილოსოფიის სა-

ფუძველზე შეგვიძლია დავინახოთ, არამედ იგი აგრძელებს ოიდიპოსის ცხოვრების განხილვას იმ გარემოებებთან ერთად, რაც თან ახლდა უკვე მოხუც ოიდიპოსს. ამდენად, მნიშვნელოვანია ტრაგედია „ოიდიპოსი კოლონოსში“. აქ ოიდიპოსს ჩვენ ვხედავთ სიკვდილამდე ცოტა ხნით ადრე ათენის ახლოს, „ვემენიდების ქალაში“. უსინათლო ოიდიპოსი ერთხანს კიდევ ცხოვრობს თებეში, სადაც ახლა მისი ბიძაა – კრეონტი – მმართველი, რომელმაც იგი შემდეგ ქალაქიდან გააძევა. ოიდიპოსის ორი ქალიშვილი: ანტიგონე და ისმენე თან გაჰყვნენ მამას დევნილობაში, ხოლო მისმა ვაჟიშვილებმა ეტეოკლემ და პოლინიკემ უარი თქვეს დახმარებოდნენ უსინათლო მამას.

ოიდიპოსის გაძევების შემდეგ ძმებმა დაიწყეს ტახტისთვის ბრძოლა. გამარჯვება ეტეოკლემ მოიპოვა, ხოლო დამარცხებულმა პოლინიკემ არ მოისურვა ტახტის დათმობა და ქალაქის დაპყრობას შეეცადა, რათა ძმისთვის ხელისუფლება წაერთმია. იგი მიმართავს მამას პატიებისთვის და დახმარებისთვის, მაგრამ ოიდიპოსი ულმობელია თავის სიძულვილში. მიუხედავად ანტიგონეს მუდარისა, იგი უარს ამბობს მის პატიებაზე და ასევე დახმარებაზეც.

ტრილოგიის მესამე ნაწილშიც – ტრაგედიაში „ანტიგონე“ მამებისა და შვილების კონფლიქტია, რომელიც ტრაგედიის ერთ-ერთ მთავარ თემას შეადგენს.

კრეონტს, რომელიც წარმოადგენს ავტორიტარულ საწყისს სახელმწიფოსა და ოჯახში, უპირისპირდება ვაჟიშვილი ჰემონი, ის ბრალს სდებს მამას ანტიგონესადმი სასტიკი, ულმობელი, დესპოტური დამოკიდებულებისათვის. ჰემონს სურს მოკლას მამა, მაგრამ ვერ ახერხებს ამას და თავს იკლავს.

ე. ფრომი აღნიშნავს, რომ სამივე ტრაგედიაში კარგად ჩანს კონფლიქტები მამასა და ვაჟიშვილებს შორის: ტრაგედიაში „ოიდიპოს მეფე“ ოიდიპოსი კლავს მამას ლაიოსს, რომელსაც სურდა ბავშვობაში მისი დაღუპვა; ტრაგედიაში

„ოიდიპოსი კოლონოსში“ ოიდიპოსი გადმოღვრის თავის საშინელ სიძულვილს და ღვარძლს ვაჟიშვილებისადმი, ხოლო „ანტიგონეში“ ჩვენ ვხედავთ სიძულვილს კრეონტსა და ჰემონს შორის. თუ ტრაგედიას „ოიდიპოს მეფე“ განვიხილავთ მთელი ტრილოგიის შუქზე, შესაძლებელი ხდება ვივარაუდოთ, რომ მთავარია კონფლიქტი მამასა და ვაჟიშვილს შორის და არა სისხლის აღრევის პრობლემა.

ზ.ფროიდი ოიდიპოსსა და მის მამას (ლაიოსს) შორის არსებულ ანტაგონიზმს ხსნის ოიდიპოსის ინცესტუალური მისწრაფებებით, რომლის საფუძველიც არაცნობიერი იყო. თუ ჩვენ არ ვეთანხმებით ამ ახსნას, მაშინ წამოიჭრება კითხვა, სხვაგვარად როგორ უნდა აიხსნას სამივე ტრაგედიაში აღწერილი კონფლიქტი. მამასა და ვაჟიშვილებს შორის? ერთი პასუხი „ანტიგონეში“ გვეძლევა. კრეონტისადმი ჰემონის პროტესტის ფესვები კრეონტის ვაჟიშვილისადმი დამოკიდებულების თავისებურებებშია. კრეონტი განასახიერებს მკაცრ ავტორიტარიზმს ოჯახსა და სახელმწიფოში და სწორედ ამგვარი ტიპის ხელისუფლების წინააღმდეგ აღსდგება ჰემონი. ოიდიპოსის შესახებ მთელი ტრილოგიის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ მისი მთავარი თემაა ბრძოლა მამის ხელისუფლების წინააღმდეგ და რომ ამ ბრძოლის ფესვები მიდს შორეულ წარსულში, საზოგადოების მატრიარქალურ და პატრიარქალურ ნყობილებებს შორის ბრძოლის ხანაში.

ოიდიპოსი, ასევე ჰემონი და ანტიგონე არიან მატრიარქალური ნყობილების წარმომადგენლები; ისინი გამოდიან იმგვარი საზოგადოებრივი და რელიგიური ნყობის წინააღმდეგ, რომელიც დაფუძნებულია მამის – ლაიოსის ან კრეონტის ხელისუფლებასა და პრივილეგიებზე.

„ოიდიპოს მეფეში“ გადმოცემული ამბავი შეიძლება გაგებულ იქნას არა როგორც სიმბოლო დედასა და ვაჟიშვილს შორის სისხლის აღრევითი სიყვარულისა, არამედ სიმბოლო პატრიარქალურ ოჯახში მამის ნება - სურვილის წინააღმდეგ აჯანყებული ვაჟის პროტესტისა (5).

ოიდიპოსის და იოკასტეს ქორწინება ნაკლებად მნიშვნელოვანია, იგი ერთ-ერთი მომენტი ვაჟიშვილის გამარჯვებისა, რომელიც იკავებს მამის ადგილს და ამასთანავე მოიპოვებს მის ყველა პრივილეგიას.

ოიდიპოსი ქალღმერთების ჭალაში ნახულობს თავშესაფარს. თუმცა მამაკაცია, იგი მიეკუთვნება მატრიარქალური ქალღმერთების სამყაროს და მისი ძალა მათთან კავშირშია. ოიდიპოსის დაბრუნება ქალღმერთთა ჭალაში მნიშვნელოვანია მისი, როგორც მატრიარქალური წყობილების წარმომადგენლისათვის. ეს კარგად ჩანს კიდევ ერთ მომენტში, როდესაც ოიდიპოსი საკუთარ ქალიშვილებს ესაუბრება. იგი ადარებს თავის შვილებს ერთმანეთთან და უპირატესობას ქალიშვილებს ანიჭებს, რასაც შემდეგი სიტყვებით ამტკიცებს: „ეს გოგონები რომ არ მეშვა, ჩემი მრჩენელნი, დღეს მკვდარი ვიქნებოდი“ (6).¹

თუ ჩვენ დავუშვებთ იმ აზრს, რომ ოიდიპოსის დანაშაულის არსი მდგომარეობს სისხლის აღრევაში, მაშინ ტრაგედიაში ნათქვამი უნდა ყოფილიყო, რომ ოიდიპოსმა შეიყვარა იოკასტე. „ოიდიპოსი კოლონოსში“ ოიდიპოსი თვითონ პასუხობს ამ კითხვაზე, სადაც ამბობს, რომ იგი დაქორწინდა იოკასტეზე არა იმიტომ, რომ სურდა ან გადაწყვიტა ეს გაეკეთებინა, არამედ ეს იყო კიდევ ერთი ჯილდო თებეს მხსნელისადმი: „ავბედ ქორწილით შემკრა ქალაქმა სრულად არაფრის მცოდნე... ავიღე, რომელიც არ უნდა ამელო ბედმავს ვალში მყოფი ქალაქისაგან“ (7).

ტრაგედიაში „ოიდიპოსი კოლონოსში“ მთავარი არსია კონფლიქტი მამასა და ვაჟიშვილს შორის შორის. აქ სიძულვილი მამასა და ვაჟიშვილს არაა ქვეცნობიერი გრძნობა, როგორც ტრაგედიაში „ოიდიპოს მეფე“; აქ ოიდიპოსი აცნობიერებს, რომ სძულს ვაჟიშვილები. იგი ბრალს სდებს მათ ბუნე-

¹ ერის ფრომი „სიმბოლოები მითში, ზღაპარში, ადათ-წესსა და რომანში“. გვ.1, 3, 22, 23. თბ. 2000წ.

ბის მარადიული კანონის დარღვევაში, ასევე გამოხატავს თავის სიძულვილს მშობლებისადმი, ბრალს ადებს მათ მისი მსხვერპლად გაღების გამო. ტრაგედიაში არსად არ არის ნათქვამი, რომ მიზეზი ვაჟიშვილების ოიდიპოსისადმი მტრობისა – მისი სისხლის აღრევითი ქორწინებაა. ერთადერთი მოტივი, რომელიც შეიძლება მოიძებნოს ტრაგედიაში, – ესაა სწრაფვა ძალაუფლებისაკენ და მეტოქეობა მამასთან.

ოიდიპოსი „ვემენიდების ჭალაში“ დარჩა და იქ გარდაიცვალა. მას უკანასკნელ გზაზე მხოლოდ თეზეესი ახლდა (და არა ქალიშვილები). მითის მიხედვით. იქ იყო მისი სახლი. თუ ჩვენ ვიკითხავთ, რატომ მოიქცა ოიდიპოსი ასე, მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ ის იმ ქვეყანაში დაბრუნდა, რომელსაც ეკუთვნოდა, კერძოდ დედათა ქვეყანაში, ვინაიდან პატრიარქატი უკვე გამარჯვებული წყობა იყო მატრიარქატზე.

„ოიდიპოს მეფეში“ ასევე მნიშვნელოვანია იოკასტეს სახე. იგი დედობრივი საწყისის სიმბოლოა, მაგრამ იღუპება, ნაცვლად იმისა, რომ გამარჯვებული უნდა ყოფილიყო. იოკასტე გარკვეულწილად დამნაშავეა, მან არ შეასრულა თავისი დედობრივი მოვალეობა: მას სურდა მოეკლა შვილი, რათა გადაერჩინა ქმარი, ეს გადაწყვეტილება კანონიერია პატრიარქალური საზოგადოების თვალთახედვით. იოკასტემ ჩაიდინა დანაშაული, რომელიც შვილის გადაგდებით გამოიხატა, მისი ამ ქმედების შემდეგ განვითარდა მოვლენები სწორედ ისე, როგორც აღწერილია მითში და, საბოლოოდ, დაღუპვამდე მივიდა თვითონ, მისი ქმარი და ვაჟიშვილიც.

ოიდიპოს მეფის ცხოვრების შინაარსი ორიენტირებულია პატრიარქალურ წყობაზე. პატრიარქალურმა წყობილებამ გაიმარჯვა და მითში ახსნილია მატრიარქატის დაცემის მიზეზები. აქედან გამომდინარეობს, რომ დედამ დაარღვია თავისი დედობრივი მოვალეობა და ამ საქციელით თავი დასაღუპად განირა.

ტრილოგიის მესამე ნაწილშიც – „ანტიგონე“ მატრიარქა-

ლურ და პატრიარქალურ საწყისებს შორის კონფლიქტია წარმოდგენილი. აქ ნათლად ჩანს კრეონტის სახე, რომელიც თებეს მმართველი ხდება, როგორც კი ოიდიპოსის ორივე ვაჟი დაიღუპა: ერთი – თავისი ტახტის დაცვისას, მეორე კი – ხელისუფლების ხელში ჩასაგდებად ბრძოლაში. კრეონტმა ბრძანება გასცა, კანონიერი მეფე დაემარხათ პატივით, ხოლო ხელისუფლებაზე პრეტენზიის მქონე მეორე ძმის ნეშტი დაუმარხავად დატოვებინათ, ასეთი დამოკიდებულება დაღუპულის მიმართ ძველი ბერძნული ადათ-წესების მიხედვით უდიდეს დამცირებასა და შერცხვენას ნიშნავდა. ეს დამცირება ვერ აიტანა ანტიგონემ და ძმის ნეშტი მიწას მიაბარა.

ე. ფრომის მიხედვით, ანტიგონე წარმოადგენს მატრიარქალურ საწყისს და, ამდენად, კრეონტის შეურთებელ მოწინააღმდეგედ გვევლინება, რომელიც განასახიერებს პატრიარქალურ წყობილებას. კრეონტისადმი უმაღლესი ღირსება ხელისუფლებისადმი მორჩილებას წარმოადგენს, მისთვის აუცილებელია ანტიგონეზე გამარჯვება, რის შემდეგაც დაიცავს თავის პატრიარქალურ ხელისუფლებას და მასთან ერთად – თავის მამაკაცურ არსს. ამიტომაც ბრძანა კრეონტმა, ანტიგონე ცოცხლად დაემარხათ გამოქვაბულში. ამ საქციელით კრეონტმა დაამტკიცა ანტიგონეს კავშირი მატრიარქატთან და, რაც მთავარია, მისი, ანუ პატრიარქატის გამარჯვება.

ამრიგად, ოიდიპოს მეფის ამბავი, სოფოკლედან მოყოლებული, აქტუალური იყო ყველა დროში: მისი ცხოვრება ფილოსოფიურად გაანალიზა არისტოტელემ, ასევე საინტერესოა ფროიდის ფსიქოლოგიურ არაცნობიერზე დაყრდნობით ოიდიპოს მეფის სახის დანახვა, მამაშვილური დაპირისპირება და ფრომის მიერ გაანალიზებული ძალაუფლებისადმი ლტოლვა და სოციალური თუ საზოგადოებრივი წყობა და მათი ურთიერთობა, რაც ამბის შინაარსშია გადმოცემული. ინტერესი კვლავაც დიდი იქნება ოიდიპოს მეფის ცხოვრების შესახებ იმ ეპოქაში, სადაც ვირტუალური სამყარო ასე მნიშვნელოვანი გახდა.

Nana Guliashvili – Doctor of Philosophy; Assistant-Professor at Ivane Javakhishvili Tbilisi State University; She studies problems of aesthetics, philosophy of culture, history of Georgian aesthetic thought; has published scientific articles and a monograph “Archil Jorjadze’s Philosophic-Aesthetic Thought” (Tbilisi, 2012).

DIFFERENT INTERPRETATIONS OF ONE MYTH

ABSTRACT

In different socio-cultural conditions “Oedipus” by Sophocles has received different interpretation. This fact depends on the limits of the episteme in relation to which the given tragedy is discussed. The leitmotif of Sophocles’ “Oedipus” is a moral failure expressed in violation of mother as a sanctity. The idea of Sophocles’ tragedy is unavoidability of destiny that is the idea that man is absolutely determined and no efforts can break this determination. Since Sophocles this idea has been important in every epoch. It was philosophically analyzed by Aristotle; interpretation of the story of the bases of Freud’s psychology, analyses of confrontation of father and son, lust for power and its relation to social order given by Fromm are interesting as well.

ლიტერატურა:

1. არისტოტელე, „პოეტიკა“.
2. ერის ფრომი, „სიმბოლოები მითში, ზღაპარში, ადათ-წეს-სა და რომანში“. თბ. 2000წ.
3. სერგი დანელია ნარკვევები ანტიკურ ფილოსოფიაში. „არისტოტელეს პოეტიკის შესავალი“, თბ. 1982წ.
4. სოფოკლე, „თებეს ტრაგედიები“, თბ. 1988წ.

5. З. ФРЕЙД, ПСИХОЛОГИЯ СЕКСУАЛЬНОСТИ, м. 2014.
6. З. ФРЕЙД, ТОЛКОВАНИЕ СНОВИДЕНИЙ, Спб., 1913.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ეთიკისა და ესთეტიკის განყოფილებაში.

მანანა ჩიტეიშვილი – ფილოსოფიის დოქტორი, ქუთაისის აკ. წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი; მუშაობს რელიგიისა და ხელოვნების, რელიგიისა და ეთიკის საკითხებზე. გამოქვეყნებული აქვს წიგნები: „რელიგიის ისტორიის საკითხები (ქუთაისი, 2004); „ქართული ქრისტიანული ხელოვნების საკითხები“ (ქუთაისი, 2005); „ეთიკის საფუძვლები ბიზნესისათვის“ (ქუთაისი, 2008); „ტაძრის ეგზისტენციალური და რელიგიური ასპექტები“ (ქუთაისი, 2013); „ხელოვნების ფილოსოფიის პრობლემები“ (ქუთაისი, 2017); ავტორია ფილოსოფიის პრობლემებზე სამეცნიერო სტატიებისა.

XVI-XVII საუკუნეების ხელოვნების პრიზისი და რეფორმაცია

ხელოვნების ისტორია გვანვდის მასალას, რომ ეგვიპტელები ადამიანის სხეულის გამოსახვისას ხელოვნებას ცოდნაზე აფუძნებდნენ; ბერძნები მხედველობის ორგანოების მიერ აღქმულით კმაყოფილდებოდნენ. მათ შეისწავლეს ადამიანის სხეულის ყველა ნაწილის კონსტრუირების მეთოდები და შეეცადნენ, სახის გამომეტყველება და ხასიათის თვისებებიც ეჩვენებინათ.

მე-15 საუკუნის ხელოვანთა ერთი ჯგუფი მიზანდასახულად შეუდგა ახალი ხელოვნების შექმნას და წარსულის იდეათა უარყოფას, პერსპექტივის კანონების აღმოჩენის საფუძველზე (რომლის არც ბერძნებს გაეგებოდათ და რომელთა თანახმადაც, ჩვენგან დაშორებისას საგნების ზომა მცირდებოდა). ეს პიროვნება ფილიპო ბრუნელესკი (1377-1446) გახლდათ.

ლოგიკურია კითხვა: ამ პერიოდის ხელოვნებაში იყო თუ არა რაიმე კიდევ მისაღწევი? ნუთუ ადამიანის ცნობიერებამ ყველა პრობლემა მოხსნა ხელოვნებაში? ზოგიერთი ხელოვა-

ნის პასუხი ამ კითხვაზე შესწავლის ზუსტად ბაძვანა (რაც, რა თქმა უნდა, ახალგაზრდა მხატვართა შეცდომა იყო – გენიოსთა მანერის შეთვისება მოდურობის გამო. მათ ხელოვნებას მანიერიზმი დაარქვეს). ბევრი მხატვარი აანალიზებდა, რომ ჭეშმარიტ ხელოვნებას, მხოლოდ რთულად დაყენებული შიშველი ფიგურების გამოსახვის გარდა, სხვა, უფრო სერიოზული, მოეთხოვებოდა.

ხელოვანთაგან ერთი ნაწილი ეცადა სიახლეთა შემოტანის მხრივ ეჯობნა სხვებისათვის. მათ სურდათ, მნიშვნელობითა და სიბრძნით სავსე სურათები ეხატათ, თან იმგვარად, რომ მათი ნაწარმოებები მხოლოდ უგანათლებულესი ადამიანებისათვის გამხდარიყო გასაგები. სხვებს უნდოდათ, ყურადღება მიექციათ დიდ წინამორბედთა ქმნილებებზე ნაკლებად ბუნებრივ, ნაკლებად მისაწვდომი, სადა და ჰარმონიული ნამუშევრების შექმნით. ისინი თითქოს ამბობდნენ, რომ დიდოსტატთა ნაწარმოებები სრულყოფილია, მაგრამ სრულყოფილება მუდამ როდია საინტერესო. სამყაროში ხომ ყველაფერი ასეა, მიზანიმეტია შედეგზე, როგორც კი მას მიაღწევ, ის აღარ გაღელვებს. მხატვართა ერთი ნაწილის სურვილი გახდა, როგორმე დაეჯაბნათ კლასიკოსი ოსტატები.

ახალგაზრდა მხატვრებს დიდ ხელოვანთა დამოკიდებულებანი ხელოვნების მიმართ გამოწვევად უნდა მიეღოთ და საზოგადოება „ორიგინალური“ გამოგონებებით განეცვიფრებინათ. მაგ., ხუროთმოძღვარმა და ფერმწერმა ფედერიკო ცუკარომ (1543-1609) ადამიანის პირისახის მოყვანილობა შექმნა. სხვა ხუროთმოძღვრები უპირატესად ანტიკური ხელოვნების ცოდნას ემყარებოდნენ და მათ შორის უდიდესმა, ანდრეა პალადიომ (1508-1588) სახელგანთქმულ ვილა როტონდას, ანუ მრგვალ ვილას დაუდო სათავე.

საყურადღებოა ამ პერიოდის ხელოვანთაგან პარმიჯანინო (1503-1540), რომელმაც ფიგურები ღვთისმშობლის გარშემო არათანაბრად განალაგა, წინასწარმეტყველი ასვეტი-

ლი სილუეტით წარმოადგინა, რომელიც, სიშორის წყალობით, ღვთისმშობელს მუხლებამდე ძლივს სწვდებოდა. მას სურს გვიჩვენოს, რომ სრულქმნილი ჰარმონიის პრობლემა კლასიკური ხელოვნებისაგან განსხვავებულადაც შეიძლება გადაწყდეს, რომ ბუნებრიობა და სისადავე მშვენიერებისაკენ მიმავალი გზაა. ეს გზა საინტერესო და თანმიმდევრულია. ისინი დიდ ხელოვანთა მიერ დამკვიდრებული „ბუნებრივი“ მშვენიერების ფასადაც კი, შეგნებულად, არც ახალსა და მოულოდნელს ეძებდნენ (თავი დააღწიო თვალსაჩინოს და მიაღწიო ეფექტებს, რომლებიც ტრადიციული ბუნებრივი მშვენიერებისაგან განსხვავებულია, ეს რთულია).

მე-16 ს-ის მიწურულს ხელოვანთა შორის აღსანიშნავია ჯაკოპო რობუსტი, მეტსახელად ტინტორეტო (1518-1594). მასაც მოჰყირჭდა ფორმისა და ფერის მარტივი სილამაზე. მისი სურათები უფრო სასიამოვნო იყო, ვიდრე სულისშემძვრელი, რაც საკმარისი არ გახლდათ ბიბლიური ამბების გასაცოცხლებლად. ტინტორეტომ გადანყვიტა, ეს უკანასკნელი სხვაგვარად მოეთხრო ისე, რომ მნახველს მოვლენათა შიშისმომგვრელი, მძაფრი დრამატულობა შეეგრძნო (მაგ., „წმ. მარკოზის ნეშტის პოვნა“, 1562). მნახველს აოგნებს ეს სურათი თავისი ექსცენტრულობით, ჟესტებისა და მოძრაობის დისჰარმონიით.

მე-16 საუკუნეში ამგვარი მეთოდები ყველაზე მეტად დომენიკო თეოტოკოპულოსმა (1541-1641) – ელ გრეკომ განავითარა. მას საღვთო ამბების ახლებურად და ამაღლებულად მოთხრობის მოთხოვნილება გაუჩნდა. მისი ხელოვნება თვით ტინტორეტოსას აჭარბებდა როგორც ბუნების ფორმათა და ფერთა თამამი უგულუბელყოფით, ისე ხედვის ამაღლებულობითა და დრამატულობით. მისი შემოქმედებიდან აღსანიშნავია წმ. იოანეს „გამოცხადების“ დეტალი. ეს ის ადგილია, როდესაც კრავი იხმობს წმ. იოანეს: „მოვიდეს და იხილოს“ შვიდი ბეჭდის ახსნა. „და როცა ახსნა მეხუთე ბეჭედი“,

საკურთხევლის ქვეშ ვიხილე მათი სულები, ვინც მოკლულ იქნენ ღვთის სიტყვისა და მოწმობისთვის, რომელიც ჰქონდათ. ხმამალლა შეღალადეს და თქვეს: „როდემდის, მეფეო, წმიდაო და ჭემმარიტო, არ განსჯი და შურს არ იძიებ ჩვენი სისხლისთვის მიწის მკვიდრთაგან? და მიეცა მათ სპეტაკი სამოსი...“¹(გამოც. VI, 9-11).

ვფიქრობთ, შეუძლებელი იქნებოდა ზუსტი და ფაქიზი ხელოვნებით გადმოცემულიყო განკითხვის დღის შემადრწუნებელი ხილვა იმგვარად, როგორადაც წმინდანების ბაგეთაგან გაისმის. ელ. გრეკომ ტინტორეტოსეული უსიმეტრიო კომპონირების ორიგინალური მეთოდი აითვისა და მანიერისტული დაგრძელებული ფიგურებიც გაითავისა. ეს მხატვრული ხერხი მან ახალი მიზნებით გამოიყენა.

ხელოვნების კრიზისმა მალე მთელი ევროპა მოიცვა, განსაკუთრებით კი ჩრდილოეთის ქვეყნები: გერმანია, ჰოლანდია და ინგლისი. ეს კრიზისი რეფორმაციამ მოიტანა. თუ ისტორიას გავიხსენებთ, რეფორმაცია წარმოადგენდა მძლავრ ანტიფეოდალურ მოძრაობას, რომელმაც გაილაშქრა კათოლიციზმის წინააღმდეგ და მისი რადიკალური გარდაქმნა მოითხოვა. პროტესტანტიზმი კათოლიციზმისაგან გამოირჩეოდა მარტივი კულტით. ის გერმანიაში ჩაისახა. 1517 წ. 31 ოქტომბერს, ქ. ვიტენბერგის ეკლესიის კრებაზე, ბერმა მარტინ ლუთერმა თავისი ცნობილი 95 თეზისი გააკრა, რითაც კათოლიკური ეკლესიის რეფორმა მოითხოვა. ის წინა პლანზე აყენებდა რწმენას, გონებას კი ცოდვილად აცხადებდა.

მარტინ ლუთერის ხელმძღვანელობით, ფილიპე მელანქტონმა (1497-1560) ჩამოაყალიბა თავისი სარწმუნოების არსი, რათა წარედგინათ აუგსბურგის რაიხსტაგისათვის, რომელზეც უნდა მომხდარიყო კათოლიკეთა და ლუთერის მომხრეთა მორიგება. დოკუმენტის (დოკუმენტი ორი ნაწილისაგან შედგებოდა) პირველ ნაწილში, რომელიც 21 მუხლს შეიცავდა, განსაზღვრული იყო რწმენის საგანი ლუთერანული

მორწმუნისათვის, ხოლო მეორე ნაწილში (7 მუხლი) მითითებული იყო ის დამახინჯებანი, რომელსაც ადგილი ჰქონდა კათოლიციზმში.

აუგსბურგის სარწმუნოება უარყვეს როგორც კათოლიკეებმა, ისე იმპერატორმა კარლოს V-მ, რაზედაც ფილიპე მელანქტონმა 1831 წელს უპასუხა „აუგსბურგის სარწმუნოების აპოლოგიით“. ეს ორი წიგნი, ღმერთის მცირე და ვრცელ კატეხიზმობებსა და ზოგიერთ სხვა ღვთისმეტყველურ წიგნებთან ერთად (შმალკადენის სტატიები, თანხმობის ფორმულა), შედის თანხმობის წიგნში, რომელიც ბიბლიასთან ერთად წარმოადგენს ლუთერანობის თეორიულ საფუძველს.

კათოლიკეებსა და ლუთერანებს შორის დაძაბული ბრძოლა გერმანიაში საბოლოოდ 1555 წ. დამთავრდა აუგსბურგის ზავით, რომლის შედეგადაც ლუთერანობა ისეთივე სრულფასოვანი რელიგია გახდა, როგორც კათოლიკობა.

როგორც აღვნიშნეთ, ჩრდილოეთის ქვეყნებში: გერმანიაში, ჰოლანდიაში და ინგლისში მხატვრები გაცილებით უფრო რეალური კრიზისის პირისპირ აღმოჩნდნენ, ვიდრე მათი კოლეგები იტალიასა და ესპანეთში. სამხრეთელების გასაჭირი რაიმეს ახლისა და განსაცვიფრებლის შექმნა იყო, ჩრდილოეთში კი მოვლენები ისე განვითარდა, რომ მხატვრის ყოფნა-არყოფნის საკითხიც კი დადგა. ეს დიდი კრიზისი რეფორმაციამ მოიტანა. ბევრი პროტესტანტი წინ აღუდგა ეკლესიების წმინდათა სურათებითა და ქანდაკებებით შემკობის ჩვეულებას და იგი პაპისტური კერპთაყვანისმცემლობის ნიშნად მიიჩნია. იმ მხარეში, სადაც პროტესტანტიზმი წამყვანი რელიგია იყო, მხატვრებმა დაკარგეს შემოსავლის წყარო – ტრაპეზზედა გამოსახულებათა შექმნა. კალვინისტთა შორის უმკაცრესნი საცხოვრებლის მორთვასაც ფუფუნებად თვლიდნენ, ხოლო, სადაც ეს თეორიულად დაშვებული იყო, ვრცელ ფრესკულ მოხატულობებს, როგორებსაც იტალიელი დიდგვაროვნები თავიანთი სასახლეებისათვის უკვეთავ-

დნენ, ჩვეულებრივ, ჰავა და შენობათა სტილი ვერ ეგუებოდა. მხატვრების მუდმივი შემოსავლის წყაროდ წიგნის ილუსტრირება და პორტრეტული მხატვრობა რჩებოდა (რაც ცხოვრების სახსრად არ იქნებოდა საკმარისი).

ხსენებული კრიზისის გავლენას განიცდიდა უდიდესი გერმანელი მხატვარი ჰანს ჰოლბაინ უმცროსი (1497-1543). მისი ძირითადი საქმე მეფის ახლობელთა თუ თანამდგომთა პორტრეტებზე მუშაობა გახლდათ. მისი პორტრეტები არაა დრამატული, ისინი გამოსახული პირის ფიქრებსა და შინაგან სამყაროს გვიჩვენებენ.

ევროპის პროტესტანტი ქვეყნებიდან რეფორმაციის კრიზისის მხოლოდ ნიდერლანდები გადაურჩა. მხატვრობა აქ უკვე დიდი ხანია ყვაოდა და ფერმწერთათვის რთული ვითარებიდან გამოსავალიც მოიძებნა: მათ მთელი ყურადღება პორტრეტულ მხატვრობაზე კი არ გადაიტანეს, არამედ ფერწერის ყველა იმ სახეობის სპეციალისტები გახდნენ, რომელმაც პროტესტანტი ეკლესია არ კიცხავდა.

გავიხსენოთ, რომ ჯერ კიდევ ხელოვნების კრიზისამდე, ჰიერონიმუს ბოსხმა თავის სპეციალობად ჯოჯოხეთისა და დემონთა გამოსახულებები აქცია. მას შემდეგ, რაც მხატვრობის ასპარეზი გაცილებით შეიზღუდა, მხატვრები გარკვეული ტიპის სიუჟეტებს, მაგ., ყოველდღიური ცხოვრების ამსახველ სცენებს მიზანმიმართულად ამუშავებდნენ, რასაც მოგვიანებით „ჟანრული ნახატები“ ეწოდა.

მე-16-ს „ჟანრის“ ოსტატთაგან უდიდესი იყო პიტერ ბრეიგელ უფროსი (1525-1569)). მის მიერ ამორჩეული მხატვრობის „სახეობა“ გლეხთა ყოფის ამსახველი სცენებია. ბრეიგელის სახელგანთქმული სურათია „სოფლის ქორწილი“. ამ საღალღობო, თუმცა არა მარტივი სურათებით ბრეიგელმა ხელოვნებას ახალი საუფლო შემატა, რომლის სრულად შეცნობა ნიდერლანდელი მხატვრების მომდევნო თაობათა ხვედრია.

ხელოვნების ისტორიაში სწორედ პიტერ ბრეიგელისა და ჰიერონიმუს ბოსხის ნაწარმოებებია მიჩნეული გროტესკული ხელოვნების ნიმუშად. რა ქმნის ხელოვნებაში გროტესკს? როგორ განვსაზღვრავთ ამ უკანასკნელს? რა არის ის, რაც კომიკურ ეფექტს ახდენს, რა შეადგენს კომიკურის არსებობას? არისტოტელე თავის „პოეტიკაში“ აღნიშნავს: „სასაცილო არის რაღაც შეცდომა“. შეცდომა რაღაც ნაკლებზე, დეფექტზე, ამ ნაკლისა და დეფექტის მქონე სუბიექტზე მიუთითებს, ამიტომ ჩვენ, შეცდომაზე რომ ვიცინით, ამით რაღაც ადამიანურ ნაკლსა და შესატყვისად ნაკლოვან ადამიანებზე ვიცინით; კომიკურია შეცდომა და მასში გამჟღავნებული ნაკლი და ნაკლოვანი ადამიანი. „კომედია, – ამბობს არისტოტელე, – უარეს ადამიანთა წარმოსახვაა“²(არისტოტელე, 2013:54).

შეცდომა და ნაკლოვანება კომიკურია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც სისწორესა და უნაკლობაზე აცხადებს პრეტენზიას და რამდენადაც ამ სისწორისა და უნაკლობის მოჩვენებითობას ქმნის; კომიკურ ეფექტს არსებითად ესაჭიროება კონტრასტი პრეტენზიასა და სინამდვილის მოლოდინსა და აღსრულებას შორის. „სიცილი არის დაძაბული მოლოდინის უეცარი გაცუდებისაგან წარმომდგარი ეფექტი“³. წერს კანტი „წმინდა მსჯელობის კრიტიკაში“ (კანტი. 1980:125).

აქ იგულისხმება თავად კომიკური მოქმედების თავისებურება. კომიკური მოქმედება თავის სისწორეში დაჯერებული, „პრეტენზიული“ და, ამგვარად, მოლოდინის აღმძვრელია, მაგრამ, ამასთან, მცდარი და ამიტომაც მოლოდინის გამაცუდებელი მოქმედებაა. ამის გარდა, კომიკური ვითარება „დისტანცირებული“ შეცდომაა, ანუ შეცდომა, რომლისგანაც დაცილებულად და რომელზედაც ამაღლებულად ვგრძნობთ თავს. კომიკურ ეფექტს ქმნის ნაკლი, ხოლო ეს უკანასკნელი, საბოლოო ანგარიშით, მოასწავებს, ცხოველსა, მცენარესა და ფიზიკურ ნივთთან ადამიანის მსგავსებას. საბოლოოდ კი კომიკურ ეფექტს ქმნის.

გროტესკულია, მაგ., ბოსხის „მინიერ სიამოვნებათა ბალი“, სადაც ჩვენი სამყარო წარმოდგენილია, როგორც მექანიკურის, მცენარეულის, ცხოველურისა და ადამიანის შიშისმომგვრელი ნარევი.

ამრიგად, XVI-XVII საუკუნეებში, როცა ევროპაში მხატვრობის ასპარეზი გაცილებით შეიზღუდა, ხელოვნებმა ხელი მიჰყვეს ჩრდილოეთის ხელოვნების იმ ტრადიციათა განვითარებას, რომელიც შუა საუკუნეების ხელნაწერთა არეებზე წარმოდგენილ კომიკურ ჩანახატებსა და XV საუკუნის ხელოვნებაში გავრცელებულ ყოფით სცენებში გამოვლინდა. სურათებს, რომლებშიც მხატვრები გარკვეული ტიპის სიუჟეტებს, განსაკუთრებით კი ყოველდღიური ცხოვრების ამსახველ სცენებს მიზანმიმართულად ამუშავებდნენ, მოგვიანებით „ჟანრული ნახატები“ ეწოდა.

Manana Chiteishvili – Doctor of Philosophy, Assoc. Professor of Kutaisi ac. Tsereteli State University, Works on religion, arts and ethics issues; She has published books: "The history of religion issues" (Qut.,2005); "Fundamentals of ethics for business"(Qut.,2008); "The existential and religious aspects of the The temple"(Qut.,2013), The problems of art philosophy"(Qut.,2017); She is, also, the author of various scientific articles, about philosophy problems.

ART CRISIS AND REFORMATION OF XVI-XVII CENTURIES

ABSTRACT

The crisis spread across Europe in the XVI-XVII centuries. But in the northern countries – Germany, Holland and England – the artists have been faced with much greater problems than their colleagues in Italy and Spain. The southern difficulty was the creation of something new and stunning, in the northern the events have evolved so, and that the artist's being-absent issue has come. This great crisis has brought the reformation.

Many Protestants were against to the decoration custom with pictures of the saints and statues of the churches and it considered as a sign of the popish idolaters. In that side, where Protestantism was a leading religion, artists lost their source of income – creation of trapeze images. Among the calvinists, the strictest people was considered a luxury of the housing decoration, and where it was theoretically allowed, extensive mural paintings, like that the Italian nobles ordered for their palaces, normally, the climate and the style of the buildings could not adaptation. The source of the permanent income of the artists, illustration of the book and the portrait painting remained. After the painting arena was restricted, the artists made

some kind of stories, such as the life-style scenes, which were later called "Genre Picture".

At this time the greatest of the genre masters were: Pieter Bruegel and Hieronymus Bosch (their works are exactly considered to be a model of grotesque art).

ლიტერატურა:

1. ახალი აღთქმა;
2. არისტოტელე, პოეტიკა. თბ., 2013;
3. ი. კანტი, წმინდა მსჯელობის კრიტიკა. თბ., 1980.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ეთიკისა და ესთეტიკის განყოფილებამ.

მიხეილ ხალვაში – ფილოსოფიის დოქტორი, ეთიკის ფილოსოფიური პრობლემების მკვლევარი; გამოქვეყნებული აქვს ეთიკის პრობლემებზე სამეცნიერო სტატიები და ვრცელი მონოგრაფია „ბედნიერება მეცნიერული თვალსაზრისით“ (თბ., 2013).

ესთეტიკური ტკბობის და სიყვარულის კანონზომიერების შესახებ

*„სიყვარული არის სიკეთის, ბედნიერების...
და უკვდავების მარადიული ფლობის სურვილი“*
პლატონი

ანტიკური ეპოქიდან დღემდე, ფილოსოფიაში და, საერთოდ, მეცნიერებაში, ისევე, როგორც მათ ფარგლებს გარეთ, ითვლება, რომ სიყვარულის კანონზომიერების დადგენა შეუძლებელია. ეს ნიშნავს: საყოველთაოდ მიღებული თვალსაზრისის მიხედვით, ცნობილია სიყვარულის მხოლოდ სხვადასხვა ფორმა. უფრო ზუსტად, უამრავი, რადგან სამყაროში მილიარდობით ადამიანია და ისინი სხვა ადამიანებზე, მათგან განსხვავებულ არსებებსა თუ მოვლენებზე არიან შეყვარებულნი. შესაბამისად, იციან სატრფოს, დედის, მამის, დის, ძმის, ნათესავის, მეგობრის, კუთხის, ქვეყნის, ღვთის თუ სხვა მოვლენის მიმართ განცდილი სიყვარული. მიუხედავად ამისა, მათთვის არსებითად გაუგებარია, რატომ უყვარს ადამიანს ესა თუ ის პიროვნება ან მოვლენა? რა „იმალება“ სატრფოში ისეთი, რის გამოც ის გვიზიდავს? გარკვეული დროის გასვლის შემდეგ კი რატომ ქრება სიყვარულის განცდა? როგორ შეიძლება ამ განცდის დაბრუნება? რა შემთხვევაშია სიყვარული მარადიული? რატომ მოჰყვება სიყვარულს ერთ შემთხვევაში სიამოვნება-ბედნიერება, მეორეში კი უსიამოვნება-უბედურება? ან რის გამო შეიძლება იქცეს საყვარელი ადამიანი ყველაზე საძულველ პიროვნებად? მიუ-

ხედავად ამისა, რატომ მიისწრაფვის ყველა სიყვარულისკენ? რატომ ითვლება სხეულებრივთან შედარებით სულიერი სიყვარული უფრო მაღალი ღირებულების მქონე მოვლენად? რატომაა სიყვარული კავშირში ზნეობრივ პრინციპებთან? რატომაა სატრფოს დაკარგვა ან ცალმხრივი სიყვარული მტანჯველი და ა.შ.

ეს საკითხები ითვლებოდა ამოუხსნელად, მაგრამ ცნობილია, რომ თუ შევძლებთ სიყვარულის განსაზღვრების დადგენას ფილოსოფიის და, საერთოდ, მეცნიერებისთვის მისაღები კრიტერიუმების შესაბამისად, მაშინ ნათელი გახდება ყველა სახის სიყვარულის კანონზომიერება და შესაძლებელი იქნება ყველა ზემოთ დასმულ კითხვაზე მარტივად პასუხის გაცემა. თუ ეს ვერ შევძელით, ნიშნავს, რომ დებულებები მცდარია. აღნიშნულ კრიტერიუმებში იგულისხმება: 1. თვალსაზრისის ლოგიკური პრინციპების შესაბამისად ჩამოყალიბება; 2. მისი არგუმენტირება; 3. არგუმენტაციის ცდაზე დამყარება, ამ მეთოდით მიკვლეული კანონზომიერების საფუძველზე კი – პასუხის გაცემა არა მხოლოდ ჩვეულებრივ, არამედ ყველა გაუგებარ კითხვაზე ანტინომიების, ანუ ამოუხსნელი პრობლემების ჩათვლით.

რაც შეეხება სიყვარულს და მისი კანონზომიერების კვლევას, აუცილებელია, შევნიშნოთ, რომ ამისთვის უკვე არსებობს ხელსაყრელი წინაპირობები: მეცნიერული პრინციპების შესაბამისად უკვე დადგენილია ბედნიერების ცნება და კანონზომიერება (6,162-365). ბედნიერება კი უფრო ზოგადი მოვლენაა, ვიდრე სიყვარული. უფრო ზუსტად, სიყვარული ბედნიერების უზრუნველყოფელი კონკრეტული და ერთ-ერთი ყველაზე ღირებული მოვლენაა. ამასთანავე, არა მხოლოდ სიყვარული ინვესტს ბედნიერების განცდას, არამედ ბედნიერება ქმნის სიყვარულის ღირებულებას. ბედნიერების გარეშე სიყვარული, საერთოდ, კარგავს მნიშვნელობას და იქცევა არარად, რადგან სიყვარული იბადება მხოლოდ მაშინ, როცა ორ ადამიანს შორის ურთიერთობას ახლავს ბედნიერების განცდა და სიყვარული გრძელდება მანამ, ვიდრე არსებობს ბედნიერების შეგრძნება. იქ, სადაც ქრება ბედნიე-

რების განცდა ადამიანთა ურთიერთობაში, აღარც სიყვარული არსებობს. სწორედ ამიტომ ამბობდა პლატონი ჯერ კიდევ ანტიკურ ეპოქაში, რომ სიყვარული არის ბედნიერების მარადიული ფლობის სურვილი (5,55-57).

რადგან ბედნიერება უფრო ზოგადი მოვლენაა და ის ქმნის სიყვარულის ღირებულებას, პირველყოვლისა, გავიხსენოთ მისი ყველაზე ზოგადი განსაზღვრება: **ბედნიერება, არსებითად, არის ადამიანის საერთო ენერგეტული პოტენციის შეგუებულ ზომაზე მეტად ზრდით გამოწვეული განცდა** (6,367). ამ განმარტების მიხედვით, სიამოვნება-ბედნიერების და უსიამოვნება-უბედურების განცდა ისევე, როგორც მათ შუალედურ ნეიტრალურ ემოციურ მდგომარეობაში ყოფნა, დამოკიდებულია გარესამყაროდან ადამიანში შეღწეულ სასიცოცხლო ან მომაკვდინებელ ძალაზე და ამის შედეგად ადამიანის საერთო ენერგეტული პოტენციის ცვალებადობაზე: მის სიამოვნება-ბედნიერების და უსიამოვნება-უბედურების ზომებს შორის მერყეობაზე დიალექტიკური კანონზომიერების – დაპირისპირებულთა ერთიანობის, რაოდენობის თვისებრიობაში გადაზრდის და უარყოფის უარყოფის შესაბამისად. ემოციების მარეგულირებელ ზომებში იგულისხმება, რომ ადამიანის ემოციურ სამყაროში მოცემულია სამი ძირითადი მდგომარეობა და ყველა მათგანს აქვს მისი მარეგულირებელი ზომა – კულმინაციური წერტილი; სწორედ მისი გადალახვის შემდეგ წარმოიქმნება ახალი თვისებრიობა განცდის სახით. ემოციური სამყაროს სამი ძირითადი მდგომარეობაა: დადებითი – სიამოვნება-ბედნიერების, უარყოფითი – უსიამოვნება-უბედურების და ამ ორ ურთიერთდაპირისპირებულ მოვლენას შორის მოცემული – ნეიტრალური, რომელსაც არ ახლავს არც დადებითი და არც უარყოფითი განცდა.

ადამიანის საერთო ენერგეტულ პოტენციას ქმნის არა მხოლოდ მისი ფიზიკური და ცნობიერი სასიცოცხლო ძალა, არამედ ყველაფერი, რასაც ის ფლობს საკუთრების, ანუ ენერჯის სახით. თუ ადამიანის საერთო ენერგეტული პოტენცია დადებით და უარყოფით ემოციათა მარეგულირე-

ბელ ზომებს შორისაა, მაშინ ის არაფერს განიცდის – ნეიტრალურ მდგომარეობაშია.

თუ პოზიტიურ განცდათა გამომწვევი მოვლენის მიერ გაცემული, ანუ გარესამყაროდან ათვისებული ენერჯის საფუძველზე ადამიანის საერთო ენერგეტიული პოტენციის პოზიტიური შემადგენლობა რაოდენობრივად იზრდება მისდამი ადაპტირებულ სიამოვნების ზომაზე მეტად, მაშინ იწყება სიამოვნების განცდა და წარმოიქმნება ახალი თვისებრიობა ნეიტრალური ემოციური მდგომარეობის უარყოფის სახით. ეს არის პოზიტიური უარყოფის პირველი საფეხური.

როცა ეს პროცესი გრძელდება ან ერთბაშად აღმოჩნდება ისე დიდი, რომ ადამიანის საერთო ენერგეტიული პოტენციის ზრდა რაოდენობრივად გადააჭარბებს მისდამი ადაპტირებულ ბედნიერების ზომას, მაშინ იწყება ბედნიერების განცდა – წარმოიქმნება ახალი თვისებრიობა. ეს არის პოზიტიური უარყოფის უარყოფა და მისი მეორე საფეხური, რადგან ბედნიერებით უარიყოფა არა მხოლოდ სიამოვნება, არამედ ნეიტრალური ემოციური მდგომარეობაც.

თუ პოზიტიურ განცდათა უზრუნველყოფა დაუკავშირდა განუსაზღვრელ ენერგეტიულ პოტენციას, ანუ სამყაროს უსასრულობის განმასახიერებელ სუბსტანციას – ღმერთს, უმაღლეს იდეას ან სხვა მისტიკურ საწყისს, მაშინ შეიძლება გადაილახოს ადამიანური შესაძლებლობის ზომა და ბედნიერების განცდამ ზეადამიანური, ზესრულყოფილი, ღვთაებრივი და მარადიული შინაარსი შეიძინოს, რადგან ამოუწურავი ღვთაებრივი წყაროს საფუძველზე ენერგეტიული შევსების პროცესი იქნება აბსოლუტურად სრულყოფილი და მარადიული. ეს ნიშნავს, რომ შემოქმედთან ურთიერთმიმართების შედეგად გამოწვეული ბედნიერების, ექსტაზის, სამადჰის... განცდაც დიალექტიკურ კანონზომიერებას ემყარება.

პოზიტიურ განცდათა ეს საფეხურები არის ბედნიერების დადებითი დიალექტიკა. მის საპირისპიროდ, თუ ნეგატიური ენერგეტიული ზემოქმედებით ადამიანის საერთო ენერგეტიული პოტენციის ოდენობა კლებულობს და მისი შემადგენლობა იცვლება უარყოფითად უსიამოვნების ზომაზე მეტად,

წარმოიქმნება ახალი თვისებრიობა – უსიამოვნების განცდა. მის საფუძველზე უარიყოფა ნეიტრალური ემოციური მდგომარეობა და ის არის ნეგატიური უარყოფის პირველი საფეხური.

თუ ეს პროცესი რაოდენობრივად გადააჭარბებს უბედურების ზომას, მაშინ იწყება უბედურების განცდა – წარმოიქმნება ახალი თვისებრიობა. ეს არის უარყოფის უარყოფა, რადგან მის საფუძველზე უარიყოფა არა მხოლოდ უსიამოვნება, არამედ ნეიტრალური ემოციური მდგომარეობაც. ის ნეგატიური უარყოფის მეორე საფეხურია.

თუ ასეთი პროცესი გახანგრძლივდა ან აღმოჩნდა ისე დიდი, რომ უცებ დაიშრიტა და მოინამლა ადამიანის საერთო ენერგეტიული პოტენცია უბედურების უკიდურეს კულმინაციურ წერტილზე მეტად, მაშინ ის, საერთოდ, შეწყვეტს არსებობას.

ნეგატიურ ემოციათა ეს საფეხურები არის ბედნიერების უარყოფითი დიალექტიკა. ის ერთიანდება უბედურების ცნებაში და მისი არსი გამოითქმის შემდეგნაირად: **უბედურება, არსებითად, არის ადამიანის საერთო ენერგეტიული პოტენციის დადებითი სუბსტანციებისგან აქტიური დაცვით და მისი ნეგატიური შემადგენლობის შეგუებულ ზომაზე მეტად ზრდით გამოწვეული განცდა (6,367).**

ასეთია ზოგადად ბედნიერების დადებითი და უარყოფითი დიალექტიკა. ამ ორი ურთიერთდაპირისპირებული მოვლენის საფუძველზე იქმნება, საერთოდ, ემოციური სამყაროს მთლიანობა. ყველა სახის ბედნიერება კი უზრუნველყოფა ენერგეტიული სუბსტანციის სხვადასხვა ფორმით: ყოფითი ბედნიერება უკავშირდება ენერგიის ფიზიკურ ფორმებს, ესთეტიკური – მშვენიერების სახით გამოვლენილს, ინტელექტუალური – ცნებაში მოცემულს, რელიგიური – ღმერთიდან მომდინარეს, იდეალისტური – მთელი სამყაროს შემოქმედი უმაღლესი იდეის მიერ გაცემულს, მისტიკური – მისტერიული პრინციპებით „შემეცნებული“ შემოქმედიდან მომდინარეს, ზნეობრივი – სათნოების შედეგად სხვისთვის ბოძებულს და ა.შ. (6,368). რაც შეეხება **სიყვარულს**, ცნობი-

ლია, რომ მას იწვევს ადამიანის სხეულებრივი ან სულიერი სილამაზე. უფრო ზუსტად, ნახსენები კანონზომიერების საფუძველზე, ამოსავალი დებულების სახით, შეიძლება ითქვას, რომ **მისი განცდა არსებითად დამოკიდებულია ადამიანის სხეულებრივი ან სულიერი მშვენიერების შედეგად უხვად გაცემულ სასიცოცხლო ძალაზე** (6,214). შესაბამისად, ისმის კითხვა: რატომ უნდა დავუშვათ, რომ სიყვარულს სწორედ ასეთი სასიცოცხლო ძალა იწვევს?

პირველყოვლისა, – იმიტომ რომ ყველა სახის პროზოტიურ განცდას იწვევს ენერჯია. უფრო ზუსტად, მისი სხვადასხვა ფორმა. მეორე, – იმიტომ რომ სიყვარული ემყარება სატრფოს სხეულებრივ და სულიერ მშვენიერებას. სილამაზე კი იმის შედეგად განსახიერებს მშვენიერებას, რომ უხვად გაცემს სასიცოცხლო ძალას, როგორც ამას ესთეტიკური ბედნიერების განსაზღვრება გვიდასტურებს (6,220). აქედან გამომდინარე, სიყვარულის კანონზომიერების გასააზრებლად, აუცილებელია, გავიხსენოთ, რას წარმოადგენს საერთოდ მოვლენებისთვის დამახასიათებელი მშვენიერება და ესთეტიკური ბედნიერება, რადგან სიყვარულს იწვევს სწორედ მშვენიერების სახით გაცემული სასიცოცხლო ძალა და მშვენიერება ესთეტიკის საგანია? შემდეგ გავარკვიოთ, როგორ ვლინდება ადამიანის სხეულებრივი და სულიერი სილამაზე? რის საფუძველზე უზრუნველყოფს ის ბედნიერებას და სიყვარულის განცდას? შემდეგ კი პასუხი გავცეთ სხვა კითხვებს.

მშვენიერებას, ცნობილია, რომ გააჩნია განსაკუთრებული ზემოქმედების „უნარი“, რის შედეგადაც ლამაზი საგნები და მოვლენები უფრო გვიზიდავენ, ვიდრე ჩვეულებრივი. ე.ი. მშვენიერიება, საერთოდ, კონკრეტული მოვლენებისთვის დამახასიათებელი თვისებაა. შესაბამისად, თუ დავადგენთ, რას წარმოადგენს არსებითად სამყაროში არსებული მოვლენები, ნათელი გახდება მშვენიერ მოვლენათა რაობა და მათი განსაკუთრებული ზემოქმედების არსებითი მიზეზები.

ენერჯიის მუდმივობის კანონის მიხედვით, ითვლება, რომ სამყაროში არსებული ყველა მოვლენა და თვით ადამიანი,

არსებითად, ენერგეტული ფენომენია. ისინი არა მხოლოდ ითვისებენ გარე სამყაროდან ენერგიას, არამედ გასცემენ კიდევაც მას. ეს ნიშნავს, რომ სამყაროში არსებული ყველა მოვლენა, ჩვეულებრივიც და მშვენიერიც, არსებითად ენერგეტული ფენომენია. ისინი ზემოქმედებენ გარე სამყაროზე არა მხოლოდ მაშინ, როცა ითვისებენ მისგან ენერგიას, არამედ მაშინაც, როცა გასცემენ სასიცოცხლო ძალას. რადგან მშვენიერი მოვლენა უფრო მეტად ზემოქმედებს გარემოცველ რეალობაზე, ვიდრე ჩვეულებრივი, ამით მტკიცდება: მშვენიერ ფენომენს უფრო მეტი ძალა – დადებითი ენერგეტული პოტენცია გააჩნია, ვიდრე ჩვეულებრივს, და სწორედ ამის საფუძველზე უფრო მეტად ზემოქმედებს ის სხვა მოვლენებზე. შესაბამისად, თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ ბედნიერების განცდა გარესამყაროდან ათვისებულ ენერგიაზეა დამოკიდებული, შეიძლება დავასკვნათ: **მშვენიერების სახით უხვად გაცემული სწორედ ეს ენერგია იწვევს სიამოვნება-ბედნიერების განცდას იმ შემთხვევაში, თუ ის სრულფასოვნად აითვისა ადამიანმა და მისი საერთო ენერგეტული პოტენცია გაიზარდა შეგუებულ ზომაზე მეტად (6,214-220).** თუ ამ რეალობას გამოვრიცხავთ, მაშინ უნდა დაფუძვით, რომ ლამაზი მოვლენები ენერგიის გარეშე ან არარაობის საფუძველზე ზემოქმედებენ გარე სამყაროზე, რაც შეუძლებელია.

როგორც ვხედავთ, მშვენიერ საგნებსა თუ მოვლენებში კონცენტრირებულია უფრო მეტი სასიცოცხლო ძალა, ვიდრე ჩვეულებრივში, რის შედეგადაც ისინი უფრო მეტად გასცემენ თავიანთ ენერგიას, ვიდრე ჩვეულებრივი მოვლენები. სწორედ ამიტომ გააჩნია მშვენიერებას განსაკუთრებული ზემოქმედების ძალა და ლამაზი ყვავილი, ხელოვნების ნიმუში, ადამიანი თუ სხვა ფენომენი უფრო გვიზიდავს, ვიდრე ჩვეულებრივი, – გვიზიდავს, რადგან მათთან სიახლოვით შეიძლება ჩვეულებრივზე მეტად აღვივსოთ მშვენიერებიდან ჭარბად მომდინარე სასიცოცხლო ენერგიით, განვიცადოთ ესთეტიკური ტკბობა და დაუინტერესებელ ჭვრეტაში ჩავიძიროთ, ოღონდ იმ შემთხვევაში, თუ ლამაზ მოვლენათა მიერ

ჭარბად გაცემული სასიცოცხლო ენერჯის საფუძველზე გადაილახა შესაბამისი ემოციის გამომწვევი ზომა. ამ სახის განცდებს შეიძლება ვუნოდოთ ესთეტიკური სიამოვნება-ბედნიერება, რადგან ის უზრუნველიყოფა მშვენიერების საფუძველზე გაცემული სასიცოცხლო ენერჯით და მშვენიერება ესთეტიკის ძირითადი საგანია.

განხილულ კანონზომიერებას ნათლად ადასტურებს შემდეგი ფაქტი: ესთეტიკური ბედნიერება არსებითად ერთი და იმავე პრინციპების შესაბამისადაა გაანალიზებული არა მხოლოდ ცდაზე ორიენტირებულ მეცნიერებებში, არამედ იდეალიზმშიც. მაგალითად, სილამაზე, როგორც ესთეტიკური ტკობის საგანი და უდიდეს ტანჯვათა განმკურნებელი, ჩვეულებრივ ზომაზე მეტად რომ აფრქვევს ენერჯიას, პლატონის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ნანილაკებს“ (11,ტ.2,187) და ასაზრდოებს ადამიანურ ცნობიერებას, ოდითგანვე იყო ცნობილი. სწორედ ამიტომ, პლატონი არა მხოლოდ სიკეთის და ჭეშმარიტების, არამედ მშვენიერების საწყისს: უმაღლეს იდეას – ღმერთს სიმბოლურად მზის ანალოგიით განიხილავდა (10,ტ.3[1],316), კერძოდ, ისეთ მოვლენად, რომელიც მზის მსგავსად აფრქვევს მშვენიერების, სიბრძნის, სიკეთის თუ, საერთოდ, არსებობის უზრუნველყოფელ სუბსტანციას და მის საჭვრეტად ამაღლებულ ღვთაებრივსა თუ ადამიანურ სულებს უმაღლეს ბედნიერებას განაცდევინებს. „აღიქვამდნენ რა ისინი სილამაზის (უმაღლესი იდეის) ნათებას, თებოდნენ, დუღდნენ და მისგან მიღებული საკვების საფუძველზე მათ იდეათა სამყაროში ასამაღლებლად ფრთებიც კი ეზრდებოდათ“ (10,ტ.2,187), – აღნიშნავს პლატონი; შემდეგ ასკვნის, რომ „თუ სიცოცხლეს რაიმე საზრისი აქვს, ამ აზრს აბსოლუტური მშვენიერების ჭვრეტა იძლევა მხოლოდ და თუ ოდესმე იხილავ მას, მზად ხარ ხელი აილო ჭამაზეც, სმაზეც ისევე, როგორც სიამოვნების მომგვრელ ნებისმიერ სხვა ქმედებაზე, ოღონდ კი გამუდმებით ჭვრეტდე შენს სათაყვანებელ არსებას და გვერდიდან არ იცილებდე მას“ (იქვე,143). ამ კანონზომიერებიდან გამომდინარე, ფსევდო-დიონისე, საერთოდ იდეალიზმში მიღებული თვალსაზრისის შესაბამი-

სად, თვლიდა, რომ ხილულ სინამდვილეში არსებული სიყვარული არის ღვთაებრივი ძალის გამოვლენის ერთ-ერთი ფორმა (3,92).

როგორც ვხედავთ, პლატონის მიერ აღწერილი ესთეტიკური ბედნიერების უზრუნველყოფელი უმაღლესი იდეა მზის ანალოგიით შემთხვევით კი არ განიხილება, არამედ მისი არსებითად ენერგეტული თვისების გამო. შესაბამისად, ცხადი ხდება, რომ სიმბოლურად გამოთქმული გრძნობის ორგანოთა გათბობა, დუღილი, ფრთების გამოზრდა, სულის გამოკვებით ხსნა და ბედნიერების მიღწევა მხოლოდ უმაღლესი მშვენიერებიდან მომდინარე ენერგიის საფუძველზე შეიძლება განხორციელდეს. სწორედ ამიტომ პლატონისეული უმაღლესი იდეის უძირითადეს ატრიბუტს არა მხოლოდ ჩვენ, არამედ პლატონის თანამედროვე არისტოტელე უშუალოდ ენერგიის ცნებით განიხილავს ისევე, როგორც საერთოდ ნეოპლატონიზმი და მისი ერთ-ერთი ცნობილი წარმომადგენელი პლოტინი (12,89), ან კლასიკური იდეალიზმის ფუძემდებელი ჰეგელი (8,328;1,11-12) თუ სხვა.

ამრიგად, პლატონისეული უმაღლესი მშვენიერება, როგორც სიკეთის და ჭეშმარიტების იდეა, ისეთი სასიცოცხლო ენერგეტული სუბსტანციის მფრქვეველია, რომ მისი ჭვრეტის საფუძველზე აღვსილ ღვთაებრივ თუ ადამიანურ სულს ყველა სხვა სიამოვნება-ბედნიერებისას მიღებულ ენერგეტულ სუბსტანციაზეც კი შეიძლება უარი ათქმევინოს. მშვენიერების სრულყოფილება და მის საფუძველზე განცდილი ესთეტიკური ტკბობა – სიამოვნება-ბედნიერების სიღრმეც სწორედ იმის მიხედვით განისაზღვრება პლატონთან, თუ რამდენად ემსგავსება აბსოლუტური მშვენიერების განმასახიერებელ უმაღლეს იდეას მოვლენა და რამდენად დაახლოებულია მასთან. შესაბამისად, ის სხეულის მშვენიერებას პირველ და ყველაზე დაბალ საფეხურად თვლის. მასთან შედარებით უფრო მაღალ საფეხურად მიიჩნევს, საერთოდ, ყველა სხეულში გამოვლენილი მშვენიერების იდეის საფუძველზე გააზრებულ სილამაზეს. სულის სილამაზის წინაშე კი სხეულის მშვენიერება საერთოდ ფერმკრთალდება, იმიტომ რომ

პირველი გაცილებით მაღლა დგას და მშვენიერ ქცევასა თუ არსებობაში ვლინდება, ხოლო ყველაზე მაღალი საფეხურია თავად აბსოლუტური მშვენიერების სახით არსებული უმაღლესი იდეა.

ითქვამს, რომ იდეალიზმის მსგავსადაა გააზრებული ესთეტიკური ბედნიერება ცდისეულ მეცნიერებებშიც. მაგალითად, ფსიქოლოგები ესთეტიკური განცდის, ანუ სიამოვნება-ბედნიერების საფუძვლად მიიჩნევენ ბუნების გრანდიოზული, დიადი ძალისა თუ ენერჯის მქონე მოვლენებს. შესაბამისად, აღნიშნავენ, რომ მათი ჭვრეტის შედეგად განცდილი ესთეტიკური ტკბობისას ადამიანი თითქოს გრძნობს, თუ როგორ გადადის მასში ამ მშვენიერი გრანდიოზული მოვლენების ძალა და ამის შედეგად როგორ დიდდება, ძლიერდება ის, განიცდის სიამოვნებას, აღმაფრენას თუ ბედნიერებას (4,265-266). მართალია, ისინი მიუთითებენ, რომ ამას ადამიანი თითქოს „გრძნობს“, მაგრამ თუ ესთეტიკური ბედნიერების კანონზომიერებას გავითვალისწინებთ, შეიძლება ითქვას, ეს ხდება რეალურად, მას კი ვერ აღიქვამს მხედველობა. ის მხოლოდ ინტუიციით და მთელი ცნობიერი სტრუქტურით შინაგანად აღქმადი ისეთი რეალობაა, რომელიც გონებით შეიმეცნება და კაუზალური მსჯელობით გამოითქმება.

როგორც ვხედავთ, ესთეტიკური ბედნიერება არსებითად მსგავსი პრინციპების შესაბამისადაა განხილული იდეალიზმში და მეცნიერებაშიც, ოღონდ განსხვავებული მსოფლმხედველობის საფუძველზე. კერძოდ, ისე, რომ ენერჯის და ესთეტიკური ბედნიერების საფუძვლად იდეალიზმი სახელდება აბსოლუტური იდეა, ცდაზე ორიენტირებულ ფილოსოფიურ მიმდინარეობებსა და მეცნიერებაში კი – ფენომენალური მოვლენები. შესაბამისად, ვასკვნით: **ბედნიერების ესთეტიკური განცდა უზრუნველიყოფა მშვენიერ მოვლენათა მიერ ჩვეულებრივზე უფრო მეტად გაცემული პოზიტიური ენერგეტული სუბსტანციით იმ შემთხვევაში, თუ მის საფუძველზე ადამიანის საერთო ენერგეტული პოტენცია გაიზარდა შეგუებულ ზომაზე მეტად.** ეს ნიშნავს, რომ სამყაროში არსებული ყველა სახის სილამაზე, რომე-

ლიც ახასიათებთ მინერალს, მცენარეს, ცხოველს, ადამიანს, ხელოვნების ნაწარმოებს თუ იდეალურ სამყაროსა და თავად შემოქმედს, მათ მიერ გაცემულ სასიცოცხლო ძალაზეა დამოკიდებული. ხოლო ამ სილამაზის ჭვრეტით გამოწვეულ ტკბობას ინვესს მათ მიერ გამოსხივებული ენერგიით ემოციების მარეგულირებელი ზომების გადალახვა.

მართალია, სილამაზის მიერ გაცემული ენერგიის უშუალო აღქმა ხშირ შემთხვევაში შეუძლებელია და ამის გამო შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ ჩვენი დასკვნები ბოლომდე არაა დამაჯერებელია, მაგრამ ეს ვერ უარყოფს მათ რეალობას. პირველყოვლისა, იმიტომ რომ ლამაზი და თვით ჩეულებრივი მოვლენის აღქმა არსებითად მის მიერ გამოსხივებული ენერგიის საფუძველზე ხდება. მეცნიერებისთვის და თვით ადამიანის საბოლოო აღქმისთვის არა აქვს არსებითი მნიშვნელობა, ეს ენერგია იქნება თვალთ ხილული თუ უხილავი; მეორე იმიტომ რომ სამყაროს უსასრულობის გამო ერთგვარი გაურკვევლობის და ფარდობითობის შემცველია არა მხოლოდ ჩვენი დებულებები, არამედ მთელი მატერიალური სინამდვილე და მის შესახებ არსებული მეცნიერული ცოდნა; მესამე, იმიტომ, რომ ენერგია ვლინდება არა მხოლოდ ხილული, არამედ მატერიალური სამყაროს აღქმელი შეგრძნებებით მიუწვდომელი ფორმითაც. ვლინდება ისე, რომ ფიქსირდება მისი მხოლოდ შედეგი და მხოლოდ ამ შედეგებზეც კი მთელი კონკრეტული მეცნიერებანი (ფიზიკა, ქიმია...) აიგება. მაგალითად, მზის ან ცეცხლის ენერგეტიკულ ზემოქმედებას ადამიანი აღიქვამს, მაგრამ მისთვის მიუწვდომელია დედამიწის მიზიდულობის ძალა. მიუხედავად ამისა, სხეულის მასთან დამოკიდებულებას ქვეცნობიერება არეგულირებს და ის მხოლოდ ფიზიკოსთა მიერ დამზადებული აპარატურით ფიქსირდება. ამის ანალოგიურად, ჩვენთვის ვიზუალურად უხილავია მშვენიერი ადამიანის გამოსხივება ან მისი სულიერი სილამაზის გამომხატველი სიტყვა და ამ სიტყვის ენერგია. ადამიანი თვალთ აღიქვამს მხოლოდ სხეულებრივ სილამაზეს და ის სიამოვნებას ანიჭებს მას. სიტყვას კი აღიქვამს სმენა და მან დადებითი ენერგეტიკული ზემოქმედებით

არა მხოლოდ იმ მომენტში, არამედ მთელი არსებობის მანძილზე შეიძლება იმედი და, საერთოდ, პოზიტიური განწყობა შეგვიქმნას.

ამრიგად, ყველა ტიპის აღქმა ემყარება გარეგან ენერგეტულ გაღიზიანებას, მაგრამ ადამიანი ძირითადად მშვენიერ საგნებს აღიქვამს და არა მათ მიერ გამოსხივებულ ენერგიას. ის აღიქმება ქვეცნობიერებით, ან ცნობიერი სტრუქტურით მთლიანობაში. ამასთანავე, ის შეიძლება გამოვლინდეს საერთო ენერგეტული პოტენციის ზრდასა და მის შედეგად გამოწვეულ პოზიტიურ ემოციებში, მისი ზემოქმედების რეალობა კი მარტივად დასაბუთდეს არა მხოლოდ კაუზალური მსჯელობით, არამედ ექსპერიმენტულადაც. გაურკვეველი და მეცნიერებისთვის მიუღებელი აქ არაფერია.

უკვე შეიძლება განვიხილოთ სიყვარულის კანონზომიერებაც. ის ვლინდება არა მხოლოდ ადამიანის, არამედ მრავალი სხვა ფენომენალური, რელიგიური თუ მისტიკური მოვლენის მიმართ, მაგრამ კანონზომიერების ამოხსნას ადამიანური სიყვარულიდან ვიწყებთ. ეს არაა შემთხვევითი, რადგან ადამიანი სამყაროს გვირგვინია და სხვა არსებებისგან განსხვავებით ყველაზე სრულყოფილ სიყვარულს სწორედ ის განიცდის. ამასთანავე, მხოლოდ მას შესწევს უნარი მოიპოვოს სიყვარულის კანონზომიერება. შესაბამისად, თუ გავარკვევთ მისთვის დამახასიათებელი სიყვარულის რაობას, გასაგები გახდება ყველა სხვა მოვლენის მიმართ წარმოქმნილი სიყვარულის კანონზომიერება.

დადგინდა, რომ მშვენიერების ჭვრეტის შედეგად გამოწვეულ ესთეტიკურ ტკობას და, საერთოდ, სიამოვნება-ბედნიერებას უზრუნველყოფს მშვენიერი მოვლენებიდან ჭარბად მომდინარე სასიცოცხლო ენერგია. ამოსავალი დებულების სახით, ითქვა ისიც, რომ სიყვარულის შედეგად განცდილ ბედნიერებას იწვევს ადამიანის სხეულებრივი და სულიერი სილამაზით გაცემული სასიცოცხლო ძალა. ეს ნიშნავს: ყველა სხვა მოვლენისთვის დამახასიათებელი მშვენიერების მსგავსად, ადამიანი თავისი სხეულებრივი და სულიერი სილამაზის საფუძველზე, ნებისთნეულ შემთხვევაში, ჭარბად გას-

ცემს სასიცოცხლო ენერგიას. შესაბამისად, ვასკვნით: სწორედ ეს ენერგია იწვევს სიამოვნება-ბედნიერების განცდას, რადგან ის ემყარება გარესამყაროდან ენერგიის შეგუებულ ზომაზე მეტად ათვისებას. ამ რეალობის შედეგად, ნათელი ხდება ისიც, რომ **ადამიანს ინსტინქტურად უყვარდება მხოლოდ ის პიროვნება, ვინც თავისი სხეულებრივი და სულიერი სილამაზით ჭარბად გასცემს სასიცოცხლო ძალას, აღავსებს მის საერთო ენერგეტულ პოტენციას შეგუებულ ზომაზე მეტად და სიამოვნება-ბედნიერებას განაცდევინებს.** ეს არის პასუხი კითხვაზე: რატომ გვიყვარს ესა თუ ის პიროვნება? შესაბამისად, ირკვევა: სატრფოს სხეულებრივ და სულიერ სილამაზეში ის ფაქიზი სასაციოცლო ძალაა „ჩამალული“, რომელიც ადამიანს აღავსებს და აღმაფრენასა თუ ნეტარებას განაცდევინებს.

მშვენიერება და, განსაკუთრებით, ფიზიკური სილამაზით გამორჩეული ადამიანი, უხვად რომ გასცემს სასიცოცხლო ძალას და გვატყვევებს ამ თითქოს უხილავი მომაჯადოებელი ზემოქმედებით, ეჭვს შეიძლება არ ბადებდეს, მაგრამ კითხვა შეიძლება აღმოცენდეს შემდეგი სახით: რა არის სულიერი სილამაზე? ის ადამიანის ქცევებში ვლინდება და ეს ცნობილია, მაგრამ გაუგებარია, სხეულებრივი მშვენიერების მსგავსად, სულიერი სილამაზე არსებითად სასიცოცხლო ენერგიის უხვად გაცემას რატომ ემყარება?

დასმულ კითხვებზე პასუხის გასაცემად, აუცილებელია, გავიხსენოთ, რომ ადამიანი, სამყაროში არსებული ყველა სხვა მოვლენის მსგავსად, არსებითად არის ენერგეტული ფენომენი. უფრო ზუსტად, ის არის ისეთი ყველაზე სრულყოფილი და მშვენიერი ენერგეტული მოვლენა, რომელშიც ყველა სასიცოცხლო ფუნქცია: ფიზიკური თუ ფსიქიკური, ცნობიერი თუ არაცნობიერი, მიწიერი თუ მისტიკური, მიმდინარეობს ენერგიის ხარჯზე. ამასთანავე, ის მიმდინარეობს ყველა სხვა სამყაროსეულ მოვლენაზე უფრო დახვეწილი და ფაქიზი ფორმით, ანუ ისე, რომ ადამიანი არა მხოლოდ ითვისებს გარე სამყაროდან ენერგიას, არამედ გასცემს კიდევაც მას ფიზიკური ან ფსიქიკური მოღვაწეობის პროცეს-

ში: მეტყველებისას, აზროვნებისას, სხვაზე დახმარებისას, სიხარულისას, ნეტარებისას თუ, საერთოდ, არსებობისას.

რადგან ადამიანი ენერგეტული ფენომენია და არსებობა ემყარება ამ სასიცოცხლო ძალის მოხმარებას, სხვის დასახმარებლად მის მიერ გახარჯული ყოველი წამი და განხორციელებული სათნოებაც არსებითად სხვა არაფერი გამოდის, თუ არა სასიცოცხლო ენერგიის გაცემა სხვისი ბედნიერებისთვის. უფრო ზუსტად, ირკვევა, რომ **სიკეთე არსებითად არის ჩვენს მფლობელობაში არსებული სასიცოცხლო ენერგეტული სუბსტანციის ნებაყოფლობით გაცემა სხვისი სიცოცხლისა და ბედნიერებისთვის (6,320)**. შესაბამისად, ნათელი ხდება, რომ ფიზიკური სილამაზის მსგავსად, სათნოების განხორციელების პროცესში ადამიანი უხვად გაცემს სასიცოცხლო ენერგიას და არსებითად ეს განაპირობებს მის მშვენიერების სახით აღქმას, ანუ ადამიანის სულიერ სილამაზეს. მეტიც, უხვად გაცემული სწორედ ეს ენერგია იწვევს სიამოვნება-ბედნიერების განცდას და იმ სულიერად ლამაზი ადამიანის სიყვარულს, ვინც ის გასცა.

როგორც ვხედავთ, სიკეთე შემთხვევით არ ჩაუთვლიათ სულიერ სილამაზედ, რადგან, სხეულებრივი მშვენიერების მსგავსად, ისიც ემყარება სასიცოცხლო ენერგიის უხვად გაცემას და იწვევს სიამოვნებას, ბედნიერებას, სიყვარულს, ოლონდ, იწვევს იმ შემთხვევაში, თუ სულიერი მშვენიერების სახით გაცემული ენერგიის საფუძველზე გადაილახა სიამოვნების ან ბედნიერების ზომა.

ამრიგად, საერთოდ, მშვენიერების მსგავსად, სულიერი სილამაზის და მშვენიერი ქცევის სახით გამოვლენილი სათნოება იმის საფუძველზე იწვევს სიამოვნება-ბედნიერებას და სიყვარულს, რომ, სათნოების სილამაზეს არსებითად უზრუნველყოფს დადებითი ენერგეტული სუბსტანციის გაცემა და მის შედეგად ადამიანის საერთო ენერგეტული პოტენციის ზრდა ადაპტაციის ზომაზე მეტად. მართალია, სათნოება არა ესთეტიკის, არამედ ეთიკის საგანია, მაგრამ არაერთგზის ნახსენები პლატონური დებულებები ცხადყოფს, რომ მისი მშვენიერებად შეფასება – ეთიკურის ესთეტიკურით

განსაზღვრა – ჩვეულებრივ, მიღებული მოვლენაა ანტიკური ფილოსოფიიდან მოყოლებული. მეტიც, აღინიშნა, რომ პლატონი სხეულის მშვენიერებას პირველ – ყველაზე დაბალ საფეხურად თვლიდა და მიიჩნევდა, რომ მშვენიერ ქცევაში გამოვლენილი სულიერი სილამაზის წინაშე სხეულის მშვენიერება საერთოდ ფერმკრთალდება, რადგან პირველი გაცილებით მაღლა დგას; ხოლო ყველაზე მაღალი საფეხურია თავად აბსოლუტური მშვენიერება – უმაღლესი იდეა. ეს თვალსაზრისი პოსტულატადაც კი შეიძლება ჩავთვალოთ, რადგან ის საყოველთაოდ მიღებული დებულებაა რელიგიურ, იდეალისტურ და მისტიკურ მიმდინარეობებში; თუმცა აქ შეიძლება დაიბადოს კითხვა: განხილული კანონზომიერების საფუძველზე ხომ ვერ ავხსნით, სხეულებრივ სილამაზესთან შედარებით სულიერი სილამაზე რატომ უნდა ჩავთვალოთ უფრო მაღალ საფეხურად? ან რატომ მიიჩნევენ სულიერი სილამაზის შედეგად გამოწვეულ სიყვარულს სხეულებრივ სიყვარულზე უფრო მაღალ საფეხურად?

განხილულ კანონზომიერებას თუ გავითვალისწინებთ, შეიძლება ითქვას: სილამაზის, მასთან დაკავშირებული ბედნიერების და სიყვარულის სრულყოფილება-ღირებულება განისაზღვრება ენერგეტული სუბსტანციის ხარისხით, რადგან მათი ურთიერთმიმართების კანონზომიერება არსებითად ემყარება სასიცოცხლო ენერგიას. ეს ნიშნავს: რაც უფრო ფაქიზი და დახვეწილია მშვენიერება და მისგან მომდინარე სასიცოცხლო ძალა, მით უფრო მაღალი და სრულყოფილია მის შედეგად გამოწვეული ბედნიერების და სიყვარულის განცდა. სწორედ ამიტომ, არის რა ფიზიკური სამყარო ენერგიის გამოვლენის ყველაზე უხეში ფორმა, ფიზიკურ სილამაზესთან დაკავშირებული ბედნიერების და სიყვარულის განცდას თვლიან მის პირველ და ყველაზე დაბალ საფეხურად. ფსიქიკურ, ცნობიერ თუ, საერთოდ, სულიერ სამყაროსთან დაკავშირებული მშვენიერება, ბედნიერება და სიყვარული კი ითვლება უფრო მაღალ საფეხურად, რადგან ფსიქიკა, ცნობიერება და სულიერი სამყარო ეფუძნება უფრო დახვეწილ, მაღალხარისხოვან და ფაქიზ სასიცოცხლო ძალას, ვიდრე

ფიზიკური რეალობა. უმაღლესი იდეის, აბსოლუტური გონის თუ ღმერთისთვის დამახასიათებელი მშვენიერება, მის შედეგად უზრუნველყოფილი ბედნიერება და სიყვარული კი კანონზომიერად ითვლება ყველაზე მაღალ საფეხურად, რადგან მათი უზრუნველყოფილი ღვთაებრივი სასიცოცხლო ენერგია, როგორც ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი ამბობდა, არის ზესრულყოფილი (3,67). რა თქმა უნდა, განხილული კანონზომიერება ჰქონდა მხედველობაში პლატონს, ნეოპლატონიკოსებსა თუ სხვა ობიექტური იდეალიზმის წარმომადგენლებს, როცა უმაღლეს იდეას, აბსოლუტურ გონსა თუ ღმერთს თვლიდნენ ზესრულყოფილი მშვენიერების, სიყვარულის და ბედნიერების უზრუნველყოფელ წყაროდ.

ფიზიკურთან შედარებით სულიერი სილამაზის უპირატესობაზე მეტყველებს არა მხოლოდ რელიგიურ-მისტიკური დებულებები, არამედ ემპირიული ფაქტებიც. მაგალითად, ადამიანი შეიძლება არ გამოირჩეოდეს ფიზიკური სილამაზით, მაგრამ იყოს სულიერად იმდენად ამაღლებული და ლამაზი, რომ მის წინაშე ფიზიკური სილამაზე არა თუ „გაფერმკრთალდეს“, – როგორც პლატონი ამბობდა, არამედ საერთოდ „ნაიშალოს“ და ის იდეალური სიყვარულის ობიექტი გახდეს. ეს რეალობა კარგადაა ასახული არა, ერთ ლიტერატურულ ნაწარმოებში. მაგალითად, ანა გოლონის რომანის მთავარი მოქმედი გმირი, სილამაზით გამორჩეული ანჟელიკა, მატერიალური და სოციალური ინტერესების გამო, მისთხოვდება უმდიდრეს, მაგრამ კოჭლსა და სახეზე ჭრილობით დამახინჯებულ ჟოფრეის. დასაწყისში ის მას შიშსა და ზიზღს ჰგვრის, მაგრამ გარკვეული დროის გასვლის შემდეგ, როცა ანჟელიკა მოწმე ხდება ჟოფრეის ვაჟკაცობის, სათნოების და სულიერი სილამაზისა, თავდავინწყებით შეუყვარდება ის. თუ ჩვენ მიერ დადგენილი დებულებებით ვიმსჯელებთ, ეს ხდება შემდეგი არსებითი მიზეზების გამო: ჟოფრეის მიერ სულიერი მშვენიერებით გაცემულმა სასიცოცხლო ძალამ იმდენად აღავსო ანჟელიკას საერთო ენერგეტიული პოტენცია და გადააჭარბა ემოციის მარეგულირებელ

ზომებს, რომ მას საერთოდ დაავინყა ფიზიკური ნაკლით გამოწვეული უსიამოვნება და სხეულებრივი სილამაზე.

ცნობილია რა ბედნიერების, მშვენიერების და სიყვარულის ცნებები, განხილულ საკითხთა მსგავსად, არგუმენტირებულად შეიძლება აიხსნას სიყვარულისთვის დამახასიათებელ სხვა „ამოუხსნელ“ თვისებათა კანონზომიერებაც. სტატიის დასაწყისში ნახსენებ კითხვათაგან ერთ-ერთი ძირითადი იყო შემდეგი: რატომ არის სიყვარული წარმავალი და მას, ერთ-ერთ ყველაზე ღირებულ მოვლენას, რატომ შეიძლება მოჰყვეს შედეგად არა მხოლოდ ბედნიერება, არამედ უბედურება და სიძულვილი, ყველაზე არაღირებული შედეგები?

სიყვარული ემყარება სატრფოს სხეულებრივი და სულიერი მშვენიერებით გაცემულ სასიცოცხლო ძალას. ადამიანი კი, მიუხედავად იმისა, რომ მატერიალური სამყაროს გვირგვინია, ფლობს არა ამოუწურავ, არამედ გარკვეული რაოდენობის ენერგეტულ პოტენციას და განსაზღვრულ შესაძლებლობებს. ამიტომ ის განუწყვეტლივ ვერ გასცემს ადაპტაციის ზომის გადაძალახებულ სასიცოცხლო ენერგიას და ვერ უზრუნველყოფს საყვარელი ადამიანის სიამოვნება-ბედნიერებას განუწყვეტლივ. შესაბამისად, სიყვარულიც კანონზომიერად ქრება.

არსებობს თუ არა სხვა მიმეზები, რომლებიც განაპირობებს სიყვარულის წარმავლობას? რა თქმა უნდა, ასეთი მიზეზებიც არსებობს. მაგალითად, ერთ-ერთია ემოციათა მარეგულირებელი ზომების ადაპტაცია და შეყვარებული წყვილის ხანგრძლივად ერთად ცხოვრება. სახელდობრ, სამყაროში არსებული ყველა მოვლენის მსგავსად, ადამიანი, მისი ემოციების მარეგულირებელი ზომების ცვალებადი თვისების გამო, ეგუება ყველანაირ სასიცოცხლო პირობებს და მის შესაბამის ენერგეტულ ზემოქმედებას. უფრო ზუსტად, ეს ზომები გარკვეული დროის გასვლის შემდეგ იცვლება და ეგუება არა მხოლოდ ადამიანის ირგვლივ არსებულ მოვლენათა ენერგეტულ ზემოქმედებას, არამედ სატრფოს სხეულებრივი და სულიერი მშვენიერების სახით გაცემულ სია-

მოვნება-ბედნიერების გამომწვევ სასიცოცხლო ძალასაც კი იცვლება რა ზომები, მშვენიერების სახით გაცემული სასიცოცხლო ძალის ის რაოდენობა, რომელიც ადრე საკმარისი იყო მათ გადასალახავად და სიამოვნება-ბედნიერების განსაცდელად, უკვე აღარ არის საკმარისი. სწორედ ამიტომ ხანგრძლივად ერთად ცხოვრების შემდეგ შეყვარებული წყვილის ემოციათა მარეგულირებელი ზომები „ველარ ალიქვამს“ იმ სასიცოცხლო ენერჯიას, რომელიც ადრე მათში სიამოვნება-ბედნიერებას და სიყვარულს ინვევდა. შესაბამისად, ისინი ველარ ამჩნევენ სატრფოს ფიზიკურ თუ სულიერ სილამაზეს და თვლიან, რომ სიყვარული ჩაქრა, რის შედეგადაც ექცევიან ნეგატიურ განცდებში, მაშინ როცა ასეთი შედეგი მხოლოდ მათ კი არ მოსდით და შემთხვევითობა კი არაა, არამედ კანონზომიერების გამოვლენა. სახელდობრ, მთელი სამყაროს მსგავსად, ადამიანი არის დადებითი და უარყოფითი ენერჯიის ერთიანობა. სწორედ ამიტომ ნებისმიერ მოვლენაში და თავად ადამიანში პროცესები მიმდინარეობს არა სწორხაზობრივად, ანუ არა მხოლოდ ნეგატიურად ან მხოლოდ პოზიტიურად, არამედ სამყაროს პულსაციის მსგავსად ურთიერსაპირისპირო მდგომარეობებში გადასვლით. მაგალითად, სამყაროს პულსაციის თუ ადამიანის გულისცემის – შეკუმშვის და გაფართოების ანალოგიურად სიყვარული ღვივდება, იბადება და ზეალმავალ კულმინაციურ ნერტილს – შეუღლებას და თაფლობის თვეს უახლოვდება. შემდეგ ნელდება და ქრება ემოციების მარეგულირებელი ზომების ცვლილების გამო, რათა კვლავ გაღვივდეს, გაფართოვდეს და განვითარდეს. თუ ეს კანონზომიერება გვეცოდინება და მას გავითვალსწინებთ, შეიძლება სიყვარული არც კრიზისში მოვაქციოთ, არც გავაქროთ და არც ტრაგედიად აღვიქვათ მისი „ქრობა“, პირიქით, სამყაროს პულსაცია-კანონზომიერებას მივყვეთ და ის სიყვარულითვე შევცვალოთ.

სიყვარულის წარმავლობას ხელს უწყობს ისიც, რომ ადამიანი მომავალ სატრფოს, ჩვეულებრივ, იდეალური სახით წარმოიდგენს და თვლის: ის მხოლოდ დადებითი თვისებების

მქონე პიროვნებაა და მის გვერდით მყოფი მუდამ იქნება ბედნიერი, მაშინ როცა, მთელი სამყაროს და მასში არსებული ყველა მოვლენის მსგავსად, ადამიანი არის არა იდეალი – მხოლოდ დადებითი ან მხოლოდ უარყოფითი თვისებების მატარებელი ფენომენი, არამედ ამ ორივეს ერთიანობა. უფრო ზუსტად, მისი საერთო ენერგეტიული პოტენციის გარკვეული ნაწილი არის დადებითი. მის საფუძველზე ის განასახიერებს: სიბრძნეს, სიკეთეს, მშვენიერებას, სიყვარულს, შინაგან სულიერ ძლიერებას, პატიების უნარს, უშურველობას – სხვისი წარმატებით სიხარულს და ა.შ. ხოლო მეორე ნაწილი არის ნეგატიური და ამიტომ ის ავლენს: უმეცრებას, ბოროტებას, სიმახინჯეს, სიძულვილს, შურს, დაუნდობლობას, მრისხანებას და ა.შ. დადებითი, ანუ სიკეთის განმასახიერებელი მშვენიერება იწვევს სიამოვნება-ბედნიერების განცდას და ადამიანში აღვივებს სიყვარულს, რაც უზრუნველყოფს ჯანმრთელ და ამაღლებულ სიცოცხლეს, წარმატებას და განვითარებას. ნეგატიური, ანუ ბოროტება და სიმახინჯე კი აღვივებს სიძულვილს და იწვევს უსიამოვნება-უბედურების განცდას, დაავადებას და სიკვდილს. ასეთია ბედნიერების და უბედურების კანონზომიერება (6,371). იბადება კითხვა: როგორ ვლინდება ის კონკრეტულად სიყვარულის პროცესში?

თუ ნეგატიური ზემოქმედების შედეგად ადამიანში „გაღვივდა“ უარყოფითი ენერგია, ანუ მრისხანება, სიძულვილი, უმეცრება, შური, მტრობა, უძლურება და ა.შ. მან შეიძლება გამოაფრქვიოს ეს მომწამლავი – უსიამოვნება-უბედურების გამომწვევი უარყოფითი ენერგია სიტყვით, მზერით, ჟესტით ან სხვა ნეგატიური მოქმედებით, ამის შედეგად კი „მომწამლოს“ მის ირგვლივ ნებისმიერი პიროვნება და თვით საყვარელი ადამიანი, ანუ მისი საერთო ენერგეტიული პოტენცია ზომაზე მეტად გამოვლინდეს და მათ უსიამოვნება-უბედურება განაცდევინოს (6,163). ასეთ კრიტიკულ პირობებში ადამიანი ხვდება, რომ მისი სატრფო არ ყოფილა იდეალი და ის მის გვერდით ვერ იქნება ყოველთვის ბედნიერი. შესაბამისად, სიყვარული ნეიტრალიზდება. ეს ნეგატიური პროცესი თუ გახანგრძლივდა და „სატრფო“ არა სიამოვნება-ბედნიე-

რებას, არამედ მხოლოდ უსიამოვნება-უბედურებას ვაზიარეთ ჩვენი უარფოფითი ენერგეტული ზემოქმედებით, მაშინ ერთ დროს ყველაზე საყვარელი ადამიანი, კანონზომიერად, ყველაზე საძულველ პიროვნებად იქცევა – სიყვარული უსიამოვნება-უბედურებით და სიძულვილით დასრულდება.

სიყვარულს უსიამოვნება-უბედურება შეიძლება მოჰყვეს ბევრ სხვა შემთხვევაშიც. მაგალითად, ცალმხრივი სიყვარულის დროს, სატრფოს დაკარგვის თუ სხვის მიერ მისი მოტაცებისას და ა.შ. მათი მიზეზების ახსნა მარტივია, რადგან კანონზომიერება უკვე დადგინდა. სახელდობრ, ადამიანი სატრფოს სახით როცა კარგავს თავისი ბედნიერების და სიყვარულის უზრუნველმყოფელ სასიცოცხლო ძალას, მისი საერთო ენერგეტული პოტენცია იკლებს უსიამოვნება-უბედურების ზომაზე მეტად და სწორედ ამიტომ არის ის ნეგატიურ განცდებაში. ცალმხრივი სიყვარულიც, ორმხრივის მსგავსად, საწყის ეტაპზე იბადება სატრფოს სხეულებრივი და სულიერი მშვენიერების სახით, ნებით თუ უნებლიეთ, გაცემული ენერგიით და ბედნიერების განცდით. მაგრამ შემდეგ სატრფო შინაგანად – ცნობიერად თუ ქვეცნობიერად – იკეტება და არ გასცემს ბედნიერების და სიყვარულის უზრუნველმყოფელ სასიცოცხლო ძალას. ამიტომ ცალმხრივად შეყვარებულის საერთო ენერგეტული პოტენცია ვერ ივსება ენერგიით და მას ეუფლება უკმარისობის – სულიერი სიცარიელის განცდა და იტანჯება.

თუ ადამიანი, მატერიალური სამყაროს გვირგვინი, ვერ უზრუნველყოფს მარადიულ სიყვარულს, მაშინ ვინ უნდა შეძლოს ის?! კანონზომიერება გვიჩვენებს, რომ ასეთი სიყვარული მხოლოდ ამოუწურავი ენერგეტული პოტენციის მქონე არსებას შეუძლია. ასეთი სუბსტანცია კი, რელიგიური, იდეალისტური და მისტიკური თვალსაზრისის მიხედვით, არის სამყაროს შემოქმედი – ღმერთი, უმაღლესი იდეა, აბსოლუტური გონი. გამოდის, რომ ეს თვალსაზრისი შემთხვევით კი არაა შექმნილი, არამედ მასში ინტუიციით, ზემთაგონებით თუ მისტიკური ჭვრეტით მიღებული ცოდნის საფუძველზე უკვე განხილული კანონზომიერებაა ასახული. სა-

ხელდობრ, ბედნიერების და სიყვარულის განცდა ემყარება სასიცოცხლო ძალას. ღმერთი კი არის ამოუწურავი ენერგეტიული სუბსტანციის მფლობელი და მისი სიბრძნის, სიკეთის თუ მშვენიერების სახით განუწყვეტილად გამცემი ძალა. ეს სასიცოცხლო ძალა უზრუნველყოფს მთელი სამყაროს არსებობას, ღვთაებრივ მარადიულ ნეტარებას და სიყვარულს აბსოლუტური ზომის ფარგლებში. სწორედ ამ ძალის საფუძველზე იზიდავს ღმერთი მისკენ სამყაროში არსებულ ყველა მოვლენას და, პლატონისა თუ არისტოტელეს ტერმინებით რომ ვთქვათ, ქმნის მონესრიგებულ ტელეოლოგიურ მთლიანობას.

ადამიანი განწირულია მხოლოდ წარმავალი სიყვარულისთვის თუ მასაც შეუძლია ეზიაროს ღვთაებრივ სიყვარულს?! აქ შეიძლება გავიხსენოთ წმინდა წყაროებში მოცემული კიდევ ერთი სიბრძნე და არაერთი წმინდანის სულიერი პრაქტიკა: „ადამიანი არის სახე და ხატი უფლისა“. ეს ნიშნავს: თუ პიროვნება წმინდა წყაროებში მოცემული ზნეობრივი პრინციპების შესაბამისად მიაღწევს სრულყოფილებას, შინაგანად გაიხსნება და შეიძლება შემოქმედიდან მომდინარე ზესრულყოფილი სასიცოცხლო ენერჯის განუწყვეტელ ათვისებას აბსოლუტური ზომის ფარგლებში, მაშინ ის ეზიარება ღვთაებრივ მარადიულ სიყვარულს და აბსოლუტურ ბედნიერებას – რელიგიურ ექსტაზს, მისტიკურ სამადჰვის (6,258-274-293).

რადგან უმაღლესი იდეა – ღმერთი ზესრულყოფილი სიბრძნის, სიკეთის და მშვენიერების შედეგად გაცემული ენერგეტიული სუბსტანციის საფუძველზე ყველაზე სრულყოფილ ბედნიერებას და სიყვარულს უზრუნველყოფს, სწორედ ამიტომ სატრფოს ინსტინქტურად იდეალური სახით წარმოიდგენენ და წინასწარ არ უშვებენ, რომ მომავალი საყვარელი ადამიანი ნეგატიური თვისებების მატარებელიც იქნება. ეს არის ქვეცნობიერი სურვილი, რომ ადამიანი მარადიულად ივსებოდეს ყველაზე წმინდა სასიცოცხლო ძალით და განიცდიდეს ბედნიერება-სიყვარულს.

უკვე შეიძლება პასუხი გავცეთ მომდევნო კითხვასაც: რატომ მიისწრაფვის ყველა სიყვარულისკენ? ალექსანდრე ჭავჭავაძის ლირიკის გამოყენებით რომ ვთქვათ, რატომ ერჩის და ემორჩილება სიყვარულს ყველა: „ბერი, ერი, მეფეც და ყმაც“? სიყვარულისკენ ყველა არსებითად მიისწრაფვის იმისთვის, რომ ადამიანს სურს სატრფოს სხეულებრივი თუ სულიერი სილამაზით გაცემულ სასიცოცხლო ძალას სწვდეს და ბედნიერებას ეზიაროს. უფრო ზუსტად, სიყვარულისკენ მიისწრაფება მშვენიერებაში გამოვლენილი იმ უფაქიზესი და მაღალღირებული სასიცოცხლო ენერჯისკენ ლტოლვაა, რომელიც ბედნიერების განცდით უზრუნველყოფს ერთ-ერთ ყველაზე ამაღლებულ არსებობას. ეს ენერჯია ისევე აუცილებელია ადამიანისთვის, როგორც სუნთქვისთვის ჟანგბადი, მწყურვალისთვის წყალი ან მშვიერისთვის საკვები და ა.შ. ეს ნიშნავს, რომ სიყვარულისკენ მიისწრაფებაც ინსტინქტურია, რადგან სიცოცხლისთვის აუცილებელ ენერჯიაზე მოთხოვნილებას არსებითად ქვეცნობიერება არეგულირებს. შესაბამისად, ძნელია მისი გააზრებული უარყოფა – ამ შემთხვევაში უარს ვამბობთ ბედნიერების უზრუნველმყოფელ ერთ-ერთ ყველაზე ღირებულ სასიცოცხლო სუბსტანციაზე. სწორედ ამიტომ, როცა უარს ვამბობთ სიყვარულზე, ქვეცნობიერება გამუდმებით საპირისპიროს ჰკარნახობს გონებას და მას უბიძგებს ამ განცდის გამომწვევი სასიცოცხლო ძალისკენ – სატრფოსკენ.

ამრიგად, სიყვარულის უარყოფა რთულია, იმიტომ რომ ის ყველაზე ამაღლებული არსებობის უზრუნველმყოფელ სასიცოცხლო ძალაზე ინსტინქტური მოთხოვნილების იგნორირებაა. ითვლება, რომ მასზე უარის თქმა შესაძლებელია მხოლოდ ძლიერი ნებისყოფით და მაღალი სათნოებით. უფრო ზუსტად, რელიგიური და მისტიკური მიმდინარეობების წარმომადგენლები აღნიშნავენ, რომ მისი გადალახვა შესაძლებელია სიყვარულის ობიექტის შენაცვლებით, ანუ მისი უფრო მაღალი ფორმის საფუძველზე დაბლის დაძლევით. მაგ., ისინი მიუთითებენ, რომ წმინდანად აღიარებულმა სერაფიმ საროველმა შეძლო სიყვარულის ჩვეულებრივი – მინიერი

ფორმა ღვთისმშობლისადმი მიმართულ ღვთაებრივ სიყვარულად გარდაექმნა და მიწიერი სიყვარულის ძალა ტრანსფორმაციით სულიერი ამაღლებისთვის მოეხმარა (9,87).

ეს თვალსაზრისი, რელიგიურ-მისტიკური შინაარსის მიუხედავად, უკვე განხილული დებულებებიდან გამომდინარე, კანონზომიერების ამსახველია. სახელდობრ, იმიტომ რომ შემოქმედი განუწყვეტილად გასცემს ყველაზე სრულყოფილ სასიცოცხლო ძალას და უზრუნველყოფს მარადიულ ღვთაებრივ სიყვარულს. ამის შესაძლებლობა კი მასთან დაცილების შესაბამისად კლებულობს, რადგან მცირდება მისი ენერგეტული ზემოქმედება. აქედან გამომდინარე, მიიჩნევენ: რადგან ღვთაებრივი სულები – ღვთისმშობელი, მოციქულები თუ წმინდანები – ღმერთთან ყველაზე ახლოს არიან, ამიტომ ისინი ღმერთზე ნაკლებ, მაგრამ ფიზიკურ სამყაროში მყოფ ადამიანებზე უფრო მეტ ენერგეტულ პოტენციას და მშვენიერებას ფლობენ. შესაბამისად, ამ ენერგიით მათ მიერ უზრუნველყოფილი სიყვარულიც უფრო სრულყოფილად ითვლება, ვიდრე ჩვეულებრივ ადამიანთან დაკავშირებული.

არის თუ არა სიყვარული დაკავშირებული ზნეობრივ პრინციპებთან? ეს პრობლემა ცალკე განხილვის საგანია (6,312), მაგრამ რადგან მას გარკვეულწილად შეეხებთ, განხილული საკითხების საფუძველზე ცხადი უნდა იყოს, რომ ის პირდაპირ კავშირშია სიკეთე-ბოროტების პრობლემასთან. მოკლედ რომ ვთქვათ, კავშირშია იმიტომ რომ სიყვარული, სათნოების მსგავსად, ემყარება სხეულებრივი ან სულიერი მშვენიერების შედეგად სხვისთვის გაცემულ სასიცოცხლო ძალას. შესაბამისად, რაც უფრო უანგარო, იმანუელ კანტის სიტყვებით რომ ვთქვათ, იმპერატიული იქნება ეს პროცესი, მით უფრო სრულყოფილ ბედნიერებას და სიყვარულს ეზიარება ადამიანი. ღვთაებრივი სიყვარული სწორედ იმიტომ ითვლება ყველაზე ამაღლებული ბედნიერების უზრუნველმყოფლად, რომ უფალი უანგაროდ გასცემს ყველაზე მეტ ზესრულყოფილ სასიცოცხლო ენერგიას (3,67). აქ შეიძლება, დაიბადოს კითხვა: რადგან სიყვარული სატრფოს სხეულებრივი და სულიერი მშვენიერების სახით გაცემულ სასიცოც-

ხლო ძალას ემყარება, ხომ არ შეიძლება საერთოდ ამოიწუროს ადამიანის საერთო ენერგეტიული პოტენცია ხანგრძლივი სიყვარულის შემთხვევაში?

რა თქმა უნდა, ასეთი საფრთხე არსებობს, მაგრამ არა სათნოებაზე დამყარებული სიყვარულისას. პირიქით, ამ დროს ადამიანი გრძნობს ენერგიის განუზომელ მოზღვაებას და ის მზადაა ნებისმიერი დაბრკოლების გადასალახავად. თუ ასეა, მაშინ საიდან ღებულობს ადამიანი ძალას სიყვარულის დროს, როცა ის მას გასცემს? ის მას ნაწილობრივ ეძლევა სატროფოსგან, რადგან ისიც საპასუხო მადლიერებითა და სიყვარულით მისთვის გასცემს სასიცოცხლო ენერგიას. სხვა ნაწილი ენერგიისა კი ადამიანს ეძლევა „კოსმიური და ღვთაებრივი საგანძურიდან“. უფრო ზუსტად, სიკეთის განმასახიერებელი სიყვარულის პროცესში ადამიანი როცა შინაგანად იხსნება სასიცოცხლო ძალის გასაცემად, ამ „ღია“ ცენტრალურ ნერვულ სიტემასა თუ შინაგანი შეგრძნების ორგანოებში აქტიურად მიედინება კოსმიური ღვთაებრივი ენერგია (6,297) და ის სიამოვნება-ბედნიერების ზომათა გადალახვის საფუძველზე განიცდის ნეტარებას. შესაბამისად, „რაც უფრო მეტს გასცემს ადამიანი, მით მეტს მოიმკის კვლავ გასაცემად“ (2,142), რადგან ის ამოუწურავ ღვთაებრივ სასიცოცხლო ძალას უკავშირდება. სწორედ ამ არამატერიალური ძალის შედეგად განიცდის ადამიანი სიყვარულისთვის დამახასიათებელ არამინიერ აღმაფრენას და ნეტარებას. ეს კანონზომიერება სიმბოლურადაა გამოთქმული წმინდა წყაროებში და შოთა რუსთაველის აფორიზმებში: „რასაცა გასცემ, შენია, რასც არა, დაკარგულია“. თუ არ გასცემ, ნიშნავს, რომ ვერც ამ კოსმიურ ღვთაებრივ სასიცოცხლო ენერგიას და მის შედეგად გამოწვეულ სიყვარულს და ბედნიერებას ეზიარები. სწორედ აქედან გამომდინარე, შეიძლება ჩაითვალოს არგაცემული დაკარგულად (6,348). სხვაგვარად გაუგებარია, როგორ შეიძლება შენი იყოს ის, რაც გაეცი, ეს უკანასკნელი ხომ სხვის საკუთრებაში გადადის?!

ეს კანონზომიერება თუ უცნობია უზნეო ადამიანისთვის, მან შეიძლება დაუშვას, რომ სიყვარულის მოპოვება შესაძ-

ლებელია არა გაცემით, არამედ მითვისებით: სატრფოს სასიცოცხლო ენერჯის ნაძალადევი დაუფლებით – მისი „გალიაში გამოკეცვით“, სურვილისამებრ მასზე მზერით და განუწყვეტელი ბედნიერების განცდით. მაგალითად, ამის მიღწევა სურდა გიორგი წერეთლის „პირველი ნაბიჯის“ უარყოფით გმირს – იერემია წარბას, როცა მან ესმა გაიტაცა (7,107-116). იერემიას მიზანი მიუღწეველი იყო შემდეგი კანონზომიერი მიზეზების გამო: 1) დატყვევებული სატრფო მისთვის არასასურველ პირობებში, ძირითადად, არა პოზიტიურ – სიამოვნება-ბედნიერების და სიყვარულის უზრუნველმყოფელ, არამედ ნეგატიურ – მომწამლავ ენერჯიას გასცემს და უსიამოვნება-უბედურებასა თუ სიძულვილს ინვესტ; 2) ადამიანის განსაზღვრული ენერგეტიული პოტენციის შედეგად მისი განუწყვეტელი გაცემა არათუ დამატყვევებელი და შეურაცხმყოფელი, არამედ საყვარელი ადამიანისთვისაც კი შეუძლებელია.

როგორც ვხედავთ, სიყვარული თუ სიკეთეს ემყარება, მაშინ მას შედეგად მოჰყვება ყველაზე სრულყოფილი ბედნიერების განცდა. თუ ის სხვისი ინტერესების გაუთვალისწინებლად მხოლოდ ეგოიზმს და ბოროტებას დაექვემდებარა, მაშინ ნეგატიურად ვლინდება – მას შედეგად მოჰყვება უსიამოვნება-უბედურება და სიძულვილი, რაც ვნებს არა მხოლოდ „გალიაში ჩაკეტილ სატრფოს“, არამედ მის ჩამკეტველ მოძალადესაც.

დადგენილი დებულებების საფუძველზე, როგორც ვხედავთ, პასუხი გაიცა ყველა ძირითად კითხვაზე და ამით მტკიცდება, რომ სიყვარულის განსაზღვრება და კანონზომიერება რეალურია. შესაბამისად, ვასკვნით: ყველა სახის სიყვარული, არსებითად, სასიცოცხლო ენერჯიის გაცემასა და ემოციათა მარეგულირებელი ზომების გადალახვაზეა დამოკიდებული. ეს ნიშნავს: არა მხოლოდ სატრფო და უფალი, არამედ მშობელი, და, ძმა თუ სხვა სისხლით ნათესავი ან მეგობარი და ა.შ. გვიყვარს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ისინი უანგაროდ გასცემენ მათ სასიცოცხლო ენერჯიას სიამოვნება-ბედნიერების ზომაზე მეტად და მათთან ურთიერთობას

შედეგად მოჰყვება ბედნიერების განცდა. საპირისპირო პროცესი გამოიწვევს უსიამოვნება-უბედურებას და სიძულვილს.

ფილოსოფიური შრომები, ჩვეულებრივ, არ ითვალისწინებს ფსიქო-თერაპიული რჩევების მიცემას, მაგრამ ამ შემთხვევაში ვითარება განსხვავებულია: დადგინდა, თუ რატომაა სიყვარული, ანუ ყველაზე მიმზიდველი სიცოცხლის უზრუნველმყოფელი მოვლენა, წარმავალი. შესაბამისად, ამ ცოდნამ რომ არ დაკარგოს მნიშვნელობა, აუცილებელია, მოკლე რჩევების ჩამოყალიბება, რათა მათი გათვალისწინებით ადვილად შევძლოთ პრობლემების მოგვარება და ამ განცდის, ბედნიერების თუ სიცოცხლის შენარჩუნება. რჩევების განხორციელებისას, ბუნებრივია, არ უნდა იგრძნობოდეს „ხელოვნურობა“.

1) ადამიანის საერთო ენერგეტიკული პოტენცია შეზღუდულია, რის შედეგადაც მას არ შეუძლია მშვენიერების სახით განუწყვეტილად გასცეს ბედნიერების და სიყვარულის უზრუნველმყოფელი სასიცოცხლო ძალა. შესაბამისად, ადამიანმა წინასწარ არ უნდა დაუშვას მცდარი აზრი, რომ სიყვარული განუწყვეტელია და ის სატრფოს გვერდით მუდამ იქნება ბედნიერი. თუ მას დაუშვებს, მაშინ ასეთი მცდარი განწყობის შემთხვევაში მისთვის მოულოდნელი იქნება ის ნეიტრალური მდგომარეობა ან უსიამოვნება-უბედურების განცდა, რითაც იცვლება სიყვარული გარკვეული დროის გასვლის შემდეგ. შესაბამისად, იქმნება წინაპირობები, რომ ადამიანმა ეს მდგომარეობა ტრაგედიად აღიქვას და მასში ისტერიულად დაადანაშაულოს პარტნიორი ან საკუთარი თავი. თუ წინასწარ გვეცოდინება, რომ საყვარელ ადამიანთანაც კი განუწყვეტილად ვერ ვიქნებით ბედნიერი, მაშინ უფრო მშვიდად მივიღებთ ამ კანონზომიერებას და ადვილად შევძლებთ სიყვარულზე „ზრუნვას“, მის განახლებას და გაღრმავებას.

2) სიყვარული ემყარება სატრფოს მიერ ჭარბად გაცემულ სასიცოცხლო ძალას. შესაბამისად, მას სჭირდება დაკარგული ენერჯის აღდგენა, რომ იარსებოს და კვლავ გასცეს ის სიყვარულისთვის. ეს ნიშნავს: სატრფო ზომავზე მე-

ტად რომ არ დაუძღვრდეს და არ გამოიფიტოს, მას ყოველთვის არ უნდა მოვთხოვოთ სიყვარულის გამოხატვა და ჩვენს სიამოვნება-ბედნიერებაზე ზრუნვა, ანუ სასიცოცხლო ძალის გაცემა. თუ მას უძღვრებას და სიყვარულის „შენელება“ შევამჩნევთ, უნდა მოვიქცეთ პირიქით – დავეხმაროთ ძალების აღდგენაში. კონკრეტულად, როგორ? სატრფოს უნდა მივანოდოთ არა მხოლოდ ფიზიკური, არამედ სულიერი „საკვები“ – ენერჯია. პირველში იგულისხმება ფიზიკური ძალების აღდგენაში დახმარება: მის ძილსა და დასვენებაზე ზრუნვა, საყვარელი კერძების მირთმევა, სასურველი ნივთის ჩუქება და ა.შ. სულიერში კი – სატრფოს სიამოვნება-ბედნიერებაზე ზრუნვა კმაყოფილება-მადლიერების გამოხატვით, შექებით, დალოცვით, ღიმილით, სიხარულის და პოზიტიური ინფორმაციის გაზიარებით და ა.შ. ყველა ამ ქცევის საფუძველზე მისთვის გაიცემა სასიცოცხლო ძალა. ამის საპირისპიროდ, ნაღვლიანი და ტრაგიკული შემთხვევის მოყოლა, გაბრაზება, დატუქსვა, ყვირილი, შეშინება, დამუქრება, შეგინება და სხვა ინვეს ადამიანის საერთო ენერგეტიული პოტენციის „მონამღვლას“ და უსიამოვნება-უბედურების განცდას შესაბამისი ზომების გადაღახვისას. მას მივყავართ სიძულვილის, დაავადებისა და აღსასრულისკენ.

ასე რომ, სიყვარულის „შენელება-ქრობის“ შემთხვევაში თუ გვსურს მისი გაღვივება და ბედნიერების განცდა, სატრფოსთვის შეგნებულად უნდა გავცეთ სასიცოცხლო ძალა პოზიტიური ქცევით. საპირისპირო მოქმედება იქნება ენერჯიის მითვისება და „დაკარგვა“, მას კი შედეგად მოჰყვება უსიამოვნება-უბედურება და ის მხოლოდ დააჩქარებს სიყვარულის ქრობას.

3) ადამიანი გასცემს არა მხოლოდ დადებით – სიყვარულის და ბედნიერების უზრუნველმყოფელ, არამედ უარყოფით – უსიამოვნება-უბედურების გამომწვევ ენერჯიასაც, ამიტომ სატრფო წინასწარ არ უნდა წარმოვიდგინოთ იდეალის სახით – მხოლოდ დადებითი თვისებების მქონე ისეთ არსებად, რომელიც მხოლოდ ბედნიერებისა და სიყვარულის უზრუნველმყოფელ ენერჯიას გასცემს. მან შეიძლება უსია-

მოვნება-უბედურების გამომწვევი ნეგატიური ენერჯიაც გამოაფრქვეოს და არც ეს უნდა აღვიქვათ ისტერიულად, ან ასეთივე ქცევით არ უნდა ვუპასუხოთ მას. პირიქით, უნდა დავამშვიდოთ, ვცადოთ სიტუაციის განმუხტვა და ყურადღების გადატანა სიამოვნება-ბედნიერების უზრუნველყოფელ პოზიტიურ მოვლენებზე.

4) გარკვეული დროის გასვლის შედეგად ემოციების მარეგულირებელი ზომები ეგუება სატრფოს სხეულებრივი და სულიერი მშვენიერების სახით გაცემულ სასიცოცხლო ძალას – განიცდის ცვლილებას და „ველარ ალიქვამს“ მას. ამიტომ ადამიანი ველარ გრძნობს სატრფოს გვერდით ბედნიერებას და სიყვარულს. ეს პროცესი არ უნდა ჩავთვალოთ სიყვარულის დასასრულად, რადგან ის, უბრალოდ, „შესვენება და სულის ამოთქმაა“ იმისთვის, რომ სიყვარული კვლავ გაღვივდეს. სატრფოს უნდა მივცეთ განმარტოების საშუალება, რათა ემოციების მარეგულირებელი ზომები ძველ მდგომარეობას დაუბრუნდეს და შეძლოს სატრფოს მიერ გაცემული სასიცოცხლო ენერჯიის აღქმით სიყვარულის შეგრძნება.

ადამიანი თუ ცდილობს არა ძველი სიყვარულის აღდგენას, არამედ ახალი სატრფოს პოვნას, ასეთ შემთხვევაში რა ფუნქცია ეკისრება ზემოთ ნახსენებ რჩევებს? ახალი სიყვარული არაა გამოსავალი, რადგან ისიც წარმავალი იქნება. ასე რომ სიყვარულის კანონზომიერებას და შესაბამისი რჩევების გათვალისწინებას მაინც ვერ ავუვლით გვერდს, თუ გვსურს ჭეშმარიტი სიყვარულის განცდა. ასეთი გრძნობა ემყარება სიკეთეს – სულიერ სილამაზეს და არა ახალი სატრფოს პოვნას. ეს ნიშნავს: თუ ადამიანი ვერ გაიგებს, საერთოდ, სიყვარულის კანონზომიერებას და ვერ მოაგვარებს მასთან ურთიერთმიმართებას, სატრფოს ცვლილება პრობლემას ვერ მოხსნის. მან შეიძლება კიდევ უფრო გაართულოს ის, რადგან პრობლემები უფრო გამრავლდება ორი, სამი და მეტი სიყვარულის შემთხვევაში.

სიყვარულს აქვს მრავალი სხვა ნიუანსი და თვისება, მაგრამ ისინი არაარსებითია და ყველა მათგანს სტატიის ფარგლებში ვერ შევხებით. ეს არცაა აუცილებელი, რადგან მა-

თი ცოდნით რომელიმე განხილულ კითხვაზე პასუხის გაცემა შეუძლებელია. ასეთ პასუხს მოვლენის არსებითი ნიშნების ცოდნა იძლევა მხოლოდ. ეს ნიშნები კი უკვე მოცემულია სიყვარულის ცნებაში, რითაც შესაძლებელია, განხილულ საკითხთა მსგავსად, ყველა მოსალოდნელ არაარსებით კითხვასაც გაეცეს პასუხი, ადამიანი კი დატკბეს არა მხოლოდ სიყვარულით, არამედ მისი საიდუმლოების ცოდნით და გააზრებულად გადალახოს ამ მოვლენასთან დაკავშირებული პრობლემები. თუ მკითხველს გაუჩნდება ეჭვი რომელიმე საკითხთან დაკავშირებით, მისი და ჩვენი თვალსაზრისის რეალობა შეიძლება მარტივად ვერიფიცირდეს. სახელდობრ, დაეჭვებულმა უნდა დაასახელოს სიყვარულის ისეთი, თუნდაც ერთი, კონკრეტული შემთხვევა ან პრობლემა, რომელიც ჩვენ მიერ დადგენილი დებულებების საფუძველზე ვერ აიხსნება. თუ ის ვერ აიხსნა, მხოლოდ ამ შემთხვევაშია ჩვენი კონცეფცია საეჭვო ან მცდარი. რაც შეეხება სიყვარულთან დაკავშირებულ ყველა ძირითად „ამოუხსნელ“ კითხვას, მათზე პასუხი, როგორც ვხედავთ, გაცემულია მეცნიერებისთვის მისაღები კრიტერიუმების შესაბამისად და ეს ნიშნავს, რომ ის ადეკვატურია. შესაბამისად, აუცილებელია მისი გათვალისწინება, რადგან მასში მოცემულია სიყვარულის კანონზომიერება და, საერთოდ, კანონზომიერების გაუთვალისწინებლობას შეიძლება მოჰყვეს ნეგატიური შედეგები.

ამრიგად, ესთეტიკურ ტკბობას არსებითად უზრუნველყოფს მშვენიერი მოვლენებიდან ჭარბად მომდინარე პოზიტიური ენერგია, სიყვარულს კი იწვევს სატრფოს სხეულებრივი და სულიერი მშვენიერების სახით გაცემული სასიცოცხლო ძალა იმ შემთხვევაში, თუ მის საფუძველზე ადამიანის საერთო ენერგეტიული პოტენცია გაიზარდა სიამოვნება-ბედნიერების ზომაზე მეტად. სიკეთის მსგავსად სიყვარული ეფუძნება სასიცოცხლო ენერგიის სხვისთვის გაცემას. სწორედ ამიტომ სიყვარული პირდაპირ კავშირშია ზნეობრივ პრინციპებთან. თუ ის ამ პრინციპების შესაბამისად აღმოცენდა, მაშინ ადამიანი ივსება არა მხოლოდ სატრფოს მიერ გაცემული ენერგიით, არამედ კოსმიური და ღვთაებრივი სა-

სიცოცხლო ძალითაც, შესაბამისად, განიცდის არამინიერ აღმაფრენას და ნეტარებას, რადგან ის უკავშირდება განუსაზღვრელ და ზესრულყოფილ ენერგეტულ პოტენციას. სიყვარულის სრულყოფილება განისაზღვრება ენერგეტული სუბსტანციის არა მხოლოდ რაოდენობით, არამედ ხარისხით: სხეულებრივი სილამაზით გამონვეული სიყვარული უკავშირდება ყველაზე უხემ ფიზიკურ ენერგიას, ამიტომ ის სულიერ სიყვარულზე უფრო დაბალი ღირებულებისაა – ეს უკანასკნელი ემყარება უფრო მაღალხარისხოვან და ფაქიზ სასიცოცხლო ძალას. რადგან სიყვარული არა მხოლოდ ჩვეულებრივ არსებობას, არამედ არაჩვეულებრივ სიცოცხლეს და ბედნიერების განცდას უზრუნველყოფს მაღალხარისხოვანი ენერგეტული სუბსტანციით, მისკენ ინსტინქტურად მიისწრაფვის ყველა. ამ მისწრაფებას ძირითადად ინსტინქტი არეგულირებს, რადგან ძირითადად ის ზრუნავს არა მხოლოდ ჩვეულებრივი სიცოცხლის, არამედ ბედნიერებით და სიყვარულით აღსავსე სიცოცხლის უზრუნველყოფელი ძალის მოპოვებაზე. შესაბამისად, ძალიან ძნელია ამ განცდის გააზრებული უარყოფა, რადგან ის ყველაზე მიმზიდველ სიცოცხლეზე უარის თქმაა. ეს დიდ ნებისყოფასა თუ სათნოებას უკავშირდება და შესაძლებელია მხოლოდ სიყვარულის უფრო მაღალ ფორმაში მისი ტრანსფორმაციით – პოტენციურად უფრო მაღალხარისხოვანი და სრულყოფილი სასიცოცხლო ენერგიის წვდომით. ადამიანის ფიზიკური და სულიერი სილამაზით გაცემულ სასიცოცხლო ძალაზე დამყარებული სიყვარული წარმავალია, რადგან მას არ შეუძლია განუწყვეტილად გასცეს ენერგია მისი ამონურვადი პოტენციის გამო. მისგან განსხვავებით, მარადიულია ღვთაებრივი სიყვარული, რადგან ის განუწყვეტილად გასცემს სასიცოცხლო ძალას და უზრუნველყოფს არა მხოლოდ ამ განცდას, არამედ მთელი სამყაროს არსებობას მისი უსაზღვრო ენერგეტული პოტენციით. თუ ადამიანი ღვთაებრივი ზნეობრივი პრინციპების შესაბამისად შინაგანად გაიხსნება და შეძლებს შემოქმედთან დაკავშირებას, მაშინ მის შინაგანი შეგრძნების ორგანოებში შეაღწევს ღვთაებრივი სიბრძნით, სიკეთით და

მშვენიერებით გაცემული სასიცოცხლო ძალა აბსოლუტური ზომის ფარგლებში და ადამიანი მარადიულ ნეტარებას და სიყვარულს ეზიარება. რადგან იდეალური მშვენიერება მის მიერ გაცემული ყველაზე ფაქიზი სასიცოცხლო ენერგიით ყველაზე სრულყოფილ ნეტარებას და მარადიულ სიყვარულს უზრუნველყოფს, სატრფოს ადამიანი იდეალური სახით წარმოიდგენს.

სიყვარული უბედურებით და სიძულვილით სრულდება იმ შემთხვევაში, თუ ნეგატიური ზემოქმედებით ადამიანში გაღვივდა უარყოფითი ენერგია და უზნეობა-ბოროტების შესაბამისი თვისებები, შემდეგ კი მან გამოაფრქვია ეს ნეგატიური ენერგია და მონამლა სატრფოს საერთო ენერგეტიული პოტენცია, ან მისი სასიცოცხლო ძალა მიითვისა შეგუებულ ზომაზე მეტად. თუ ეს ერთეული შემთხვევაა და არა ხშირი, ის ადვილად შეიძლება გადაილახოს სიყვარულის კანონზომიერების გათვალისწინებით. რაც უფრო ხშირად განმეორდება ასეთი ნეგატიური პროცესი, მით უფრო გართულდება სიყვარულის შენარჩუნება.

Mikheil Khalvashi – Doctor of Philosophy; he studies philosophical problems of ethics, has published scientific articles on problems of ethics and a monograph „Happiness From Scientific Point of View“ (Tbilisi, 2013).

ABOUT AESTHETIC PLEASURE AND REGULARITY OF HAPPINESS

ABSTRACT

According to commonly recognized viewpoint, it is considered that love has no definable regularity, but in the article it is stated: Love has regularity and it's possible to make its definition because happiness makes its value and the regularity of happiness is already known. Consequently, having developed definitions of aesthetic pleasure and love in accordance with scientific principles, the author answers all the basic obscure questions that are connected with love.

ლიტერატურა:

1. ბუაჩიძე თ., ჰეგელის და ფილოსოფიის არსების პრობლემა, „მეცნიერება“, თბ., 1976.
2. ლაო-ძი, დაო დე ძინი, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1970.
3. მახარაძე მ., არეოპაგიტიკა, „ინტელექტი“, თბ., 2011.
4. ნათაძე ნ., ფსიქოლოგიის მოკლე კურსი, „თსუ“, თბ., 1989.
5. პლატონი, ნადიმი, „საბჭოთა საქართველო“, თბ., 1964.
6. ხალვაში მ., ბედნიერება მეცნიერული თვალსაზრისით, „რაე“, თბ., 2013.
7. წერეთელი გ., პირველი ნაბიჯი, „ნაკადული“, თბ., 1988.

8. ჰეგელი ვ., ლოგიკის მეცნიერება, „საბჭ. საქართველო“, თბ., 1962.
9. Перепелицин М. Л., Философский камень, „Агентство правовой клулт. и соц. Помощи“, М., 1985,
10. Платон, Сочинения в трёх томах, „Мысль“, М., 1968.
11. Платон, Сочинения в четырёх томах, под общей ред. Лосева А.Ф., „Тахо-Годи А.А.“, т. 1, Мысль, 1990.
12. Плотин, Избранные трактаты в двух томах, „РМ“, М., 1993.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ეთიკისა და ესთეტიკის განყოფილებამ.

ՅՈՒՅՆ

ETHICS

არსენ ბურჯალიანი – ფილოსოფიის დოქტორი. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ვიცე პრეზიდენტი, საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის პროფესორი. მუშაობს ფილოსოფიის პრობლემებზე. გამოქვეყნებული აქვს მრავალი სამეცნიერო ნაშრომი მეცნიერების ამ სფეროში.

ირაკლი კალანდია – ფილოსოფიის დოქტორი. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდენტი, საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის პროფესორი. მუშაობს სოციალური ფსიქოლოგიის, კულტურის ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა პრობლემებზე. გამოქვეყნებული აქვს მრავალი სამეცნიერო ნაშრომი მეცნიერების ამ სფეროებში.

იაშა (კოკა) კუტუბიძე – ფილოსოფიის დოქტორი. საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის პროფესორი. სოციალურ მეცნიერებათა დეპარტამენტის ხელმძღვანელი. მუშაობს სოციალურ მეცნიერებათა და კულტურის ფილოსოფიურ პრობლემებზე. გამოქვეყნებული აქვს მრავალი სამეცნიერო ნაშრომი მეცნიერების ამ სფეროებში.

წინასწარმეტყველი ზარატუსტრა, მანი და შელინგი ბოროტების განაღობის შესახებ

წინასწარმეტყველი ზარატუსტრა, პურუშასპას შვილი, სპიტამის გვარიდან, უპირველეს ყოვლისა, ცნობილია თავისი „გატების“ მიხედვით. გატები – ეს ჰიმნებია, რომლებიც მან შეთხზა ღმერთის სადიდებლად და რომლებიც კეთილსინდისიერად შემოგვინახეს მისმა მიმდევრებმა. მათი რიცხვი სულ 17-ია. „გატები“ წარმოადგენენ არა შეგონებათა კრებულს, არამედ აღფრთოვანებულ და მგზნებარე განონათქვამებს, რომელთა უმრავლესობა მიმართულია ღმერთი-

სადმი. მათ გააჩნიათ უძველესი პოეტური ფორმა, რომელიც გვხვდება ინდოევროპულ ეპოქამდე.

ზარატუსტრას ცხოვრების თარიღი ზუსტად არ არის ცნობილი, მის მიერ შექმნილი გატების ენა არქაულია და უახლოვდება, მ. ბოისის აზრით, რიგვედის ენას, რომლის შექმნაც თარიღდება 1700 წ. ჩვენს ერამდე.

პირველადი რელიგიური ნიგნები გაჩნდა დაახლოებით ძვ. წ. 1500-600 წწ. ესენია ძირითადად წმინდა ნიგნები, რომლებშიც ჩადებული იყო ფილოსოფიურ-რელიგიური და ეთიკური აზრები. ამ ფორმის წყაროებმა ძველ ინდოეთში მიიღეს სახელწოდება „შრუტი“, ე.ი. მოსმენილი ღვთაებრივი გამოცხადების შედეგად. მასთან შედარებით, მოგვიანოდ წარმოქმნილ ლიტერატურას, რომლებიც შექმნილია კაცთა მიერ, ეწოდებოდა „სმრიტი“, ე.ი. დამახსოვრებული და ვინმესადმი მიწერილი ლიტერატურა. პირველ შემთხვევაში ლაპარაკია „წმინდა ცოდნაზე“, გამოგზავნილზე ღმერთის მიერ, ხოლო მეორე შემთხვევაში – ბრძენი ადამიანების მსჯელობებზე. ყველაზე ძველი წყაროები ინდურ რელიგიაში არის ე.წ. „ვედეები“, რომლებიც თაობებს გადაეცემოდა ზეპირი ფორმით. „ვედეები“ წარმოადგენენ კრებულს რელიგიური და რიტუალური ტექსტებისა („სამხიტებს“), სხვადასხვა შინაარსისა და დანიშნულებისა. ასეთი კრებული სულ ოთხია:

1. „რიგვედა“ (რელიგიური ჰიმნების კრებული);
2. „სამავედა“ (რელიგიურ სიმღერათა კრებული);
3. „იაჯურვედა“ (სამსხვერპლო, ე.ი. მსხვერპლშენიერვის ფორმულათა კრებული);
4. „ატხარვავედა“ (შელოცვათა, წყევლათა კრებული).

„რიგვედას“ წარმოშობის გავრცელებული დათარიღებაა მეორე ათასწლეულის დასასრული ჩვენს წელთაღრიცხვამდე. ოთხი სამხიტი და განსაკუთრებით პირველი და ყველაზე უძველესი მათ შორის – „რიგვედა“ გახდა შემდგომი „ვედური“ ლიტერატურის საფუძველი, რომელიც წარმოსდგა სამი ყანრის მიხედვით: „ბრაჰმანები“ (სამხიტთა ტექსტების კომენტარები), „არანიაკები“ (ტყეში განმარტოებულ ბრძენთა საუბრები მონაფეთა მიმართ) და „უპანიშადები“ – რელიგი-

ურ-ფილოსოფიური ტრაქტატები. „უპანიშადები“ გამოირჩევა ღრმა ფილოსოფიურ-ფსიქოლოგიური და არა რიტუალური მიდგომით ყოფიერების და ადამიანის პრობლემებისადმი. როგორც აღნიშნავს ინდოელი მკვლევარი დ. ჩატო-პადხია, „უპანიშადებში“ ჩადებულია გადასვლა „რიგვედას“ მრავალპლანიანი პანთეონიდან უპიროვნო კოსმიურ აბსოლუტზე – ბრაჰმანზე. „უპანიშადებს“ გადაჰქონდათ აქცენტი ძველი ინდოელებისა რელიგიაში გარეგანიდან, ცერემონიალური მხრიდან შინაგან მხარეზე, არსობრივ მეტაფიზიკურ მხარეზე. ისინი კიცხავდნენ პომპეზურობას და წესების გადაჭარბებულ დაცვას, გარეგნულობას, მსხვერპლშენიშვას და მოუწოდებდნენ უფრო ღრმა განაზრებებისა და ინტელექტუალურ-ფსიქოლოგიური ძიებებისაკენ, როგორც სამყაროს, ასევე ადამიანის ფსიქიკის შესწავლისაკენ.

ვედები ამტკიცებენ, რომ ადამიანში ჩადებულია ძირითადად ორი პრინციპი, რომლებიც მოიაზრებიან აგრეთვე ყველა ცნობიერი ცოცხალი ორგანიზმის საფუძველში. პირველი პრინციპი არის ე.წ. „პრაკრიტი“, ანუ ჩვენი გაგებით – „მატერია“, და მეორე პრინციპი, რომელსაც „პურუშა“ ანუ სული ეწოდება. ვედების თანახმად, სული ანუ „პურუშა“ არ არის მატერიის განვითარების შედეგად წარმოქმნილი სუბსტანცია. ცნობიერება არ წარმოქმნილა იმის გამო, რომ მატერია ძალიან დიდხანს ვითარდებოდა, როგორც ეს მატერიალისტებს ესმით. მატერიას, რასაც უწოდებენ არისტოტელეს გაგებით, არის „ვედების“ მიხედვით პრინციპულად განსხვავებული, არა ის, რომელიც ცნობიერების მატარებელია. კრიშნა „ბჰაგავადგიტაში“ ამბობს, რომ მატერია არის ველი, რომელსაც იგი „კშეტრას“ უწოდებს, ხოლო ველის მცოდნეს „კშეტრა-გია“ ეწოდება. ჩვენი მატერიალური სხეული მოქმედების ველია. იგი იმართება მთლიანად მატერიალური სამყაროსათვის დამახასიათებელი კანონებით.

გატებსა და რიგვედაში ჩვენ ვხვდებით წარმოდგენებს სამყაროზე, რომლებიც განეკუთვნებიან უძველეს დროს, ქვის ხანის საზოგადოებას. მათ უწოდებენ „ავესტას ხალხს“. შეიძლება დაახლოებით ვივარაუდოთ ზარატუსტრას ცხოვ-

რების ხანა. მ. ბოისის აზრით, ეს არის დაახლოებით 1500-დან 1200 წლებს შორის.¹ ზარატუსტრა გატებში თავისი თავის შესახებ ამბობს, რომ ის არის „ზაოტარი“, ე.ი. სრულად უფლებამოსილი მღვდელმსახური, რომელმაც ერთადერთმა დააარსა ეს რელიგია და რომელიც ამავე დროს იყო მღვდელმსახურიც და წინასწარმეტყველიც“. მცირე ავესტაში იგი მოიხსენიება, როგორც „ატაურვანი“, ხოლო იგი თავის თავს უწოდებს „მანტრანს“ – „მანტრების მთხზველს“ („მანტრა“, მ. ბოისის გადმოცემით, არის შთაგონებული, ექსტატიური გამონათქვამი, შელოცვა, „მანტრა“ სანსკრიტული სიტყვაა). მღვდელმსახურების სწავლა ინდოირანელებში იწყებოდა დაახლოებით 7 წლიდან და იყო ზეპირსწავლა, ვინაიდან მათ არ იცოდნენ დამწერლობა. ძირითადად იგი შედგებოდა ნეს-ჩვეულებების შესწავლაში, რწმენის დებულებების დაზეპირებაში, ლექსთა იმპროვიზირებულ დაუფლებაში, რათა მოეხმოთ ღმერთები, მათი სადიდებელი „მანტრების“ დაზეპირებაში და ა.შ. ირანელები თვლიდნენ, რომ მონიფულობის ხანას მიეკუთვნებოდა 15 წელი. ამიტომ მიაჩნდათ, რომ ზარატუსტრაც ამ ასაკში გახდა მღვდელმსახური.

გატები გვაუწყებენ, რომ ზარატუსტრამ სხვადასხვა მასწავლებლისაგან შეიძინა ყოველი ცოდნა, რაც კი არსებობდა იმ დროისათვის, რის შემდეგაც იგი თავის თავს გამოხატავს როგორც „ვაედემნა“ (ე.ი. „ის, ვინც იცის“) – „ადამიანი, რომელიც შთაგონებულია ღვთის მიერ სიბრძნით“.

გადმოცემის თანახმად (რომელიც შემონახულია „ფეხლევანიანთა“² თხზულებებში), ზარატუსტრამ მრავალი წელი გაატარა განდეგილობაში და ჭეშმარიტების ძიებაში. მაშინდელი ცხოვრების უსამართლობისა და ძალადობის შემყურე, იგი აღივსო, მისი ჰიმნების თანახმად, სამართლიანობისაკენ მისწრაფებით და იმისაკენ, რომ „ახურა-ღვთაებათა“ ზნეობრივი კანონი დამყარებულიყო ერთნაირად ყველასათვის: როგორც ძლიერისათვის, ასევე სუსტისათვის, რათა გაემარ-

¹Бойс М., Зороастрийцы. М., 1988. გვ. 26-27.

²„ფეხლევანიები“ ირანის მეფეთა უძველესი დინასტია (ავტ.).

ჯვა მშვიდობასა და წესრიგს ადამიანებს შორის და დამყარებულიყო კეთილი, მშვიდობიანი ცხოვრება.

ზოროასტრელთა გადმოცემის თანახმად, ზარატუსტრა გახდა 30 წლის, მომნიჭებული სიბრძნის ხანაში, როდესაც მას ეწვია გამოცხადება. ეს უდიდესი მოვლენა მოხსენიებულია ერთ-ერთ გატაში („იასნა“- 43) და „ფეხლევიაურ“ თხზულებაში („ზადსპრამი“- 20-21). აქ მოთხრობილია ის ამბავი, თუ როგორ ეწვია მას გამოცხადება და ხილვა. ერთხელ, მდინარის პირას ჩასულ ზარატუსტრას უნდა შეესრულებინა წყლით განწმენდის რიტუალი, როდესაც მას გამოეცხადა შარავანდედით მოსილი ბრწყინვალე არსება, რომელიც ეუწყა მას, როგორც „ვოხუ-მანა“, ე.ი. „კეთილი აზრი“. მან ზარატუსტრა წაიყვანა ახურამაზდასთან და ხუთ სხვა ბრწყინვალეობით მანათობელ პერსონასთან, რომელთა ნათებისას ზარატუსტრამ დაკარგა საკუთარი ჩრდილი, ისე კაშკაშად ანათებდნენ ეს არსებანი. სწორედ მათგან მიიღო ზარატუსტრამ თავისი გამოცხადება. მაგრამ ზარატუსტრა უფრო შორს წავიდა. მან უარყო ძველად გავრცელებული რწმენები და გამოაცხადა „ახურა-მაზდა“ ერთადერთ, ჭეშმარიტ ღმერთად, რომელიც არსებობს მუდამ, რომელიც არის ყოველივე სიკეთისა და ყველა კეთილი ღვთაების შემოქმედი. სულ პირველად, დასაწყისში, ზარატუსტრას აზრით, არსებობდა მხოლოდ ერთი ღმერთი, ეს იყო „ახურა-მაზდა“.

მ. ბოისის აზრით, მკაცრმა სინამდვილემ დაარწმუნა ზარატუსტრა იმაში, რომ სიბრძნე, სინმინდე და სიკეთე თავისი ბუნებით განსხვავდებიან ცოდვილობისაგან და სისასტიკისაგან. და აი, ერთ-ერთ ხილვაში ზარატუსტრას გამოეცხადა „ახურა-მაზდას“-თან ერთად თანაარსებული, მისი მოწინააღმდეგე, „ბოროტი სული“ „ანგრა-მაინიუ“, რომელიც ასევე პირველდანიყებითი ღმერთია, მაგრამ უმეცარია და სრულიად ბოროტი. არსებობის ეს ორი ძირითადი ურთიერთდაპირისპირებულობანი დაინახა ზარატუსტრამ მათ პირველდანიყებით ურთიერთშეჯახებაში. მისი აზრით, ჭეშმარიტად არსებობს მხოლოდ ორი პირველადი სული, ტყუპები, რომლებიც არსებობენ თავიანთ დაპირისპირებულობაში. აზრში,

სიტყვაში და ქმედებაში – ისინი ორივენი არიან, კეთილი და ბოროტი... როდესაც ეს ორნი სულ პირველად შეიბნენ, მათ შედეგად შექმნეს ყოფიერება და არაყოფიერება, არსი და არარსი და ის, რაც საბოლოოდ ელოდებათ მათ, ვინც მისდევს ტყუილს და მცდარ გზას – ესაა ყველაზე ცუდი („დრუგი“), ხოლო მათ, ვინც მისდევს სიკეთის გზას („აშა“), ელოდება ყველაზე საუკეთესო (იასნა 30, 3-5).¹

მთავარი ელემენტი ამ გამოცხადებაში არის ის, რომ ორი პირველდანყებითი არსება, ორივე ნებაყოფლობით ირჩევს (თავისი ბუნების შესაბამისად) ერთი – სიკეთეს, მეორე – ბოროტებას, რაც, თავის მხრივ, გავლენას ახდენს თითოეული ადამიანის ცხოვრებაზე, როდესაც მან უნდა გააკეთოს არჩევანი. სწორედ ეს არჩევანი არის მიზეზი ამ ორი პირველდანყებითი სულის ანტაგონიზმის გადაზრდისა აქტიურ დაპირისპირებაში, რომელიც გამოიხატა „ახურა-მაზდის“ მიერ მიღებულ გადანყვეტილებაში, ბრძოლაში „ქმნადობასა“ და „ანტიქმნადობას“ შორის, ან, როგორც ზარატუსტრა ამბობს, „არსისა“ და „არარსის“ (ე.ი. სიკვდილის) შექმნაში, რადგანაც „ახურა-მაზდამ“ თავის ყოვლისმცოდნეობაში უკვე იცოდა, რომ ვინაიდან იგი უკვე გახდა შემოქმედი და შექმნა სამყარო, ამის გამო ბოროტი სული უნდა დაესხას მას თავს, რადგანაც სამყარო – ეს კეთილია და იგი გახდება არენა ორი ძალის ურთიერთბრძოლისა. საბოლოოდ გაიმარჯვებს „ახურა-მაზდა“, რომელიც მოიგებს დიად ბრძოლას და შეძლებს გაანადგუროს ბოროტება და მიაღწიოს იმას, რომ სამყარო სრული სახით გახდეს კეთილი სამუდამოდ.

ზარატუსტრა მტკიცედ მოუწოდებდა ადამიანებს, არ ეცათ თავყვანი მეომარი და უზნეო დემონებისადმი, დევებისადმი, რომელთაც ზარატუსტრა თვლიდა „ბოროტი განზრახვის მქონე მოდგმად“ (იასნა, 32, 3). დევები, მისი აზრით, ბოროტნი არიან თავისი ბუნებით, ისინი მსგავსნი არიან თვით „ანგრა-მაინიუსი“ და წარმოადგენენ ცრუ ღმერთებს, რომლებსაც ადამიანებმა არ უნდა სცენ პატივი, რადგანაც

¹Бойс М., Зороастрийцы. М., 1988. гв. 29.

ისინი იწვევენ ადამიანთა შორის შულს და აქეზებენ მათ სისხლიან მსხვერპლშენიერვისა და დამღუპველი ომებისაკენ.

ზარატუსტრა მოუწოდებდა ადამიანებს, პატივი ეცათ იმ ღვთაებებისადმი, რომელნიც შექმნა „ახურა-მაზდამ“, კეთილმა ღმერთმა. მისი აზრით, პირველდანყებითად „წმინდა სულის“ („სპენტა-მაინიუ“) დახმარებით „ახურა-მაზდამ“ შექმნა ექვსი უფრო დაბალი რანგის ღვთაებები (ეს ის ღვთაებებია, რომელნიც პირველად იხილა ზარატუსტრამ მდინარის პირას და რომლებიც ასხივებდნენ საოცარ სინათლეს). „ახურა-მაზდასთან“ ერთად მათ შეადგინეს შვიდი ღვთაება, რომლებმაც შექმნეს სამყარო, ხოლო თვით „ახურა-მაზდა“ ითვლება მათ მამად.

როგორც თვით ზარატუსტრა ამბობს, ამ ექვსმა ღვთაებამ, თავის მხრივ, შექმნა სხვა ღმერთები, რომლებიც იყვნენ კეთილი ღმერთები და რომლებსაც პატივს მიაგებდნენ ჯერ კიდევ ძველ ირანულ რელიგიურ პანთეონში. ზარატუსტრას მოძღვრების მიხედვით, ყველა ეს ღვთაება არის თვით „ახურა-მაზდას“ ემანაცია და ხელს უწყობს „იაზატებს“ („თაყვანისცემის ღირსი“) ან „ამეშა-სპენტას“ („უკვდავნი წმინდანნი“). მათ შორის თვით ზარატუსტრა ხშირად მიმართავს „გატებში“ ისეთ ღვთაებებს, როგორცაა: „მითრა“, „აჰამ-ნაჰატუ“, „სრაოში“, „აშა“, „გეუშ-ურვანი“, „სულიწმიდა“ და სხვ.

მ. ბოისის აზრით, ზარატუსტრას გამოცხადებასა და გამოთქმებში მთავარი ადგილი უჭირავს სიტყვა – „სპენტა“-ს, რომელიც გამოიყენება „ახურა-მაზდას“ და მისი ქმნილებების მიმართ. თავის პირველდანყებით მნიშვნელობაში იგი უნდა აღნიშნავდეს „ძალის „მქონეს“ ან „ძალის მქონეს, რომელიც მზად არის დასახმარებლად“, „შემწე-ს“ და „წმინდა-ს“ „კეთილ-ს“.¹

როგორც ცნობილი მკვლევარი ლ. ვასილევი აღნიშნავს, ზოროასტრიზმში უდიდეს თაყვანს სცემდნენ ცეცხლს. მათი ტაძრები წარმოადგენდნენ ცეცხლის სათაყვანებლად აგებულ ტაძრებს, რის გამოც მათ ცეცხლთაყვანისმცემლები

¹Бойс М., Зороастрийцы. М., 1988. гв. 31.

ენოდათ. ცეცხლი ზოროასტრელებისათვის იყო სინმინდის სიმბოლო, საშუალება განწმენდისა და უბედურებისაგან განთავისუფლებისა. ისინი უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდნენ ფიზიკურ სინმინდეს, სისუფთავეს და მას რიტუალურ აზრსაც აძლევდნენ: ყოველგვარი „სინმინდურე“ არის ბოროტებისა და ბნელეთის ელემენტი, ამიტომ აუცილებლად მიაჩნდათ, მორიდებოდნენ ყოველგვარ უწმინდურებას, მათ შორის „გვამებსაც“, ისინი მათ უწმინდურების გამოხატულებად მიიჩნევდნენ. იმისათვის, რათა გარდაცვლილთა გვამები (უწმინდურების სიმბოლო) არ შეხებოდნენ წმინდა სტიქიებს, როგორადაც ითვლებოდა წყალი, მინა, ცეცხლი, მცენარეები, მეტალები არსებობდა დაკრძალვის სპეციფიკური წესები: ზემოდან ახდილ დიდ, საფეხურებიან ქვის ქვებში, ანუ ორმო-კოშკებში წმინდა მსახურებს მიჰქონდათ მიცვალებულები, სადაც მათ სხეულებს კორტნიდნენ – ჭამდნენ მტაცებელი ფრინველები, ხოლო ამის შემდეგ მიცვალებულთა ძვლებს ყრიდნენ ამ კოშკებში ამოთხრილ და ქვით მოპირკეთებულ ორმოებში. ასეთი ნაგებობები შემორჩენილია დღესაც პარსებთან, რომლებიც ცხოვრობენ დასავლეთ ინდოეთში და მისდევენ ზარატუსტრას მიერ დაფუძნებულ სარწმუნოებას – ზოროასტრიზმს. უწმინდურად, გარდა მიცვალებულებისა, ითვლებოდნენ მშობიარე ქალები, ციკლის დარღვევის მქონე ქალები და სხვ. ყველა მათგანს შემდგომში უნდა გაეგლო სპეციალური, ცეცხლით განწმენდის რიტუალი. განწმენდის პროცესში უმნიშვნელოვანესი ადგილი უჭირავს ცეცხლს. ცეცხლი წარმოადგენდა აუცილებელ კომპონენტს ყველა რიტუალური ცერემონიისათვის, მათ შორის „მითრას“ ან „ახურა-მაზდას“ საპატივცემულოდ გამართულ დღესასწაულებზე, რომელთაც თან ახლდა, ჩვეულებრივად, სიმღერა, სამსხვერპლო ტრაპეზი, ღვინო; ხშირად ამ რიტუალებს ატარებდნენ არა ტაძარში, არამედ სუფთა ჰაერზე. მათთან განსაკუთრებული პატივისცემით სარგებლობდნენ ზოგიერთი სახის ცხოველები, მაგალითად, ხარი, ცხენი, ძაღლი და

მიცვალებულთა მჭამელი მტაცებელი ფრინველები (грифы)¹ – სვავები.

ზოროასტრიზმის გავრცელება ირანში ხასიათდება მის მიმართ მდიდარი ფენების ყურადღების მიპყრობით. მაგალითად, სასანიდურ ირანში ზოროასტრიზმი ხდება ოფიციალური სახელმწიფო რელიგია, ხოლო მისი მთავარი ქურუმი „მოზიდანი“ ითვლებოდა უმაღლეს სასულიერო პირად სახელმწიფოში, ვიდრე ისლამის ჩამოყალიბებამდე და გავრცელებამდე, თუმცა მანამდე მას დაუკავშირდა მანიქველობა.

განსაკუთრებული და ყველაზე გავრცელებული იმ დროისათვის (III-V სს. ახ. წ.) რომის იმპერიიდან ჩინეთამდე, აღნიშნავს ლ. ვასილიევი, იყო „მანის“ მიერ შექმნილი ე.წ. „მანიქველობა“. მანი (216-277 ახ. წ.) ახალგაზრდობაში ბევრს მოგზაურობდა აზიაში, ინდოეთში და სხვ., სადაც ყურადღებით სწავლობდა არსებულ რელიგიებს, როგორც იყო იმ დროისათვის ქრისტიანობა, ბრაჰმანიზმი, ბუდიზმი, გნოსტიციზმი, რომელიც წარმოადგენდა ერთგვარ ნარევს, რელიგიურ-ფილოსოფიური დოქტრინა, რომელიც გავრცელებული იყო მესოპოტამიაში და იყო ერთიანობა ქრისტიანობისა, აღმოსავლური მისტიკისა და ბერძნული ფილოსოფიისა, რომელიც ამტკიცებდა მატერიალური სამყაროს ცოდვიანობას, რომელშიც მონაწილეობას არ ღებულობდა უმაღლესი ღვთაება, ღმერთი.

მანი დამკვიდრდა ირანში და თავისი ახალი მოძღვრების შესაქმნელად საფუძვლად ზოროასტრიზმი მიიჩნია. მანი შეეცადა შეექმნა ყოვლისმომცველი რელიგიური სისტემა, რომელიც თავის თავში მოიცავდა ყველა არსებული რელიგიის არსებით, ძირითად მომენტებს. ძირითადი იდეა მანის მიერ შექმნილი სინკრიტული რელიგიური სისტემისა მდგომარეობს იმაში, რომ ჩვენ ირგვლივ არსებული სამყარო არის არენა ორი საწყისის მძაფრი ბრძოლისა – ბრძოლისა სიკეთესა და ბოროტებას შორის, სინათლესა და სიბნელეს შორის. მაგრამ მანიქველური დუალიზმი განსხვავდება ზოროასტრუ-

¹Васильев Л. С. История религии Востока. М., 1988, გვ. 70.

ლი დუალიზმისაგან იმით, რომ სინათლისა და სიკეთის სამყარო ასოცირდება სულიერ საწყისთან, ხოლო სიბნელისა და ბოროტებისა – მატერიალურ საწყისთან. აქედან ნათელი ხდება, რომ ჩვენ გარშემო არსებული მატერიალური სამყარო – ეს არის ბოროტების სამყარო. სამყაროული პროცესის მიზანი იმაში მდგომარეობს, რომ გადავარჩინოთ სინათლის ნაწილაკები, რომლებიც იმყოფებიან ადამიანის სულში, მატერიის ძალისმიერებისაგან, ესაა მიზანი, რომელიც ახასიათებს მრავალ რელიგიას, მათ შორის – ბუდიზმსაც. აღნიშნული მიზნის მიღწევის საშუალებებია ის, რომ ჭეშმარიტმა მანიქევლებმა, ე.ი. „რჩეულებმა“, უნდა აწარმოონ ასკეტური ცხოვრების წესი: არ უნდა გააჩნდეთ საკუთრება, ოჯახი, ბინა, ისინი არ შეიძლება მოიხმარდნენ ღვინოს, ხორცს, არ უნდა მოგლიჯონ მცენარეებიც კი საკვებისათვის, ვინაიდან ისინი ცოცხალ არსებებად ითვლებიან. მანიქევლები უნდა გამოეკვებათ საერო ადამიანებს, რომელთაც გააჩნდათ ოჯახი და ქონება. ნორმალურად კვება მანიქევებს ნებადართული ჰქონდა მხოლოდ სიკვდილის წინ, ისიც იმათ, ვისაც ეძლეოდა „რჩეულის“ წოდება, სტატუსი. მანიქეველობის მითოლოგია და „ესხატოლოგია“ წარმოადგენს ზოროასტრიზმის ტრანსფორმირებულ ვარიანტს, რომელსაც სხვა დოქტრინებიც ურევია შიგ. ასეთია, მაგალითად, ძველირანული იდეა „მუდმივი დროისა“ მისი სწორხაზობრივი განვითარებით, რომელსაც „ზერვანი“ ეწოდება, წინაქრისტიანული ბიბლიური წარმოდგენები და სხვ.

პირველდანიეებითად, გვაუწყებს მანი, არსებობდა სინათლის ძალთა იდეალური წონასწორობა, განხორციელებული „დიდებულ მამაში“ და ბოროტების ძალთა შორის, რომელსაც წარმოადგენდა ბნელეთის მეფე, მფლობელი, რომელიც შეთანადებულია „ანგრო-მაინიუსთან“: ზემოთ ბატონობს სინათლე, როგორც იდეალური საწყისი, ხოლო დაბლა – სიბნელე, როგორც სიმბოლო ყოველივე მატერიალურისა. წონასწორობა მაშინ დაირღვა, როდესაც ბნელეთის მფლობელი სინათლის სხივით მიზიდულ იქნა სინათლის სამეფოს ბრწყინვალეებით. ემინია რა თავდასხმისა, „სინათლის მამა“

(„დიადი მამა“) აცოცხლებს რამდენიმე სულიერ საწყისს – თავის ემანაციებს. მათი დამარცხება ბნელეთის ძალებთან ბრძოლაში იწვევს სინათლისა და სიბნელის აღრევას. ნათელი ელემენტების განთავისუფლების აუცილებლობა აღძრავს „სინათლის მამას“. შექმნას დამარცხებული დემონების ტყავებისაგან ხილული მატერიალური სამყარო. გამოთავისუფლება ამ სამყაროსგან მთვარისა და მზისა წარმოადგენდა ნათელი ელემენტების გამოთავისუფლების დასაწყისს. ვარსკვლავები, ქარი, ცეცხლი, წყალი ასევე შექმნილნი არიან ნათელი საწყისისაგან, მაგრამ მაინც სიბნელის ელემენტებთან ერთგვარი შერევით. იმისათვის, რათა დაესრულებინა სინათლის ძალთა გამოთავისუფლება ბნელეთის ძალთაგან, „დიადმა მამამ“ განაცოცხლა კიდევ რამდენიმე სულიერი საწყისი (სულ მათი რიცხვი შვიდია, ვინაიდან მანიქველებს რიცხვი შვიდი საკრალურად მიაჩნდათ), რომელთა დახმარებითაც ბოროტი დემონები დამარცხებულნი არიან სრულყოფილად, მაგრამ მატერიალური სამყარო რჩება შერეული, ისევე, როგორც ადამიანთა განსახიერებანი „ადამი“ და „ევა“ (ადამში ჭარბობს სინათლის მატარებელი ელემენტები, ხოლო ევაში – ბნელეთის მატარებელი ელემენტები). და ბოლოს, „სინათლის მამის“ მიერ გამოძახებული სხივოსანი „იესო“ მიეხმარა ადამს, რომელმაც იგემა „სიცოცხლის ხის“ ნაყოფი, შეიცნო სიკეთე და ბოროტება, რის შედეგადაც ჭეშმარიტება გაცხადდა და ხსნა მოახლოვდა. მაგრამ საბოლოოდ ყველაფერი თავის ადგილზე დადგა თვით მანის გაჩენასთან ერთად. მხოლოდ ახლა დადგა ყველაფერი თავის ადგილას, როდესაც გამოჩნდა მანი – ჭეშმარიტების ბოლო წარმომადგენელი. მხოლოდ ახლა გაჩნდა შესაძლებლობა სინათლისა და სიბნელის ელემენტების ურთიერთგამოცალკევებისა და განსხვავებისა და სულის განთავისუფლებისა სხეულისაგან. ამ პროცესის დასასრული მთელი კაცობრიობის მასშტაბით გამოიხატება მომავალში საშინელი სამსჯავროთი, რის შემდეგაც დედამინა ცეცხლში ჩაინთქმება და ეს ცეცხლი გაგრძელდება 1468 წელს, მანამ, სანამ სინათლის ყველა ნაწილაკი არ წავა ზეცაში, ხოლო მატერია თავის დე-

მონებით არ ჩაინთქმება უსაზღვრო, უძირო უფსკრულში.¹ დასაწყისში მანიქველობას დიდი გავრცელება დაეტყო, მაგრამ იგი მალევე გამოცხადდა ერესად ზოროასტრიზმთან მიმართებაში; თვით მანი სიკვდილით იქნა დასჯილი, ხოლო მანიქველური თემები განდევნილ იქნა ირანიდან სხვადასხვა ქვეყანაში.

ზარატუსტრას რელიგიური თვალსაზრისი ყოველთვის იყო შემდგომი რელიგიური თუ ფილოსოფიური მოძღვრებების განხილვისა და ინტერპრეტაციათა საგანი. ამ რელიგიური მრწამსის მიერ სიკეთისა და ბოროტების წარმომადგენელ ღვთაებათა თანაბარძალოვან არსებობას სამყაროში, მათ ურთიერთბრძოლას თითოეული მოაზროვნე თავისებურად გეზულობდა. მაგალითად, ავგუსტინე უარყოფდა ზოროასტრიზმს და მანიქველობას მისი დუალისტური ხასიათის გამო. ასევე არ იზიარებდა და უპირისპირდებოდა მას ნეოპლატონიზმი და არეოპაგატიკა ემანაციისა და „ბოროტების არასუბსტანციურობის“ პრინციპით, რასაც ძირითადად იზიარებდა შუა საუკუნეების ფილოსოფია და თეოლოგია ქრისტიანული რელიგიის პოზიციიდან, რომელიც აღიარებდა „სამების ჭეშმარიტების“ თეზას.

ახალ დროში ლაიბნიცთან ერთად შელინგმა მიაქცია მნიშვნელოვანი ყურადღება ბოროტების სუბსტანციურობის გაგების საკითხს და მის კავშირს ადამიანის ბუნებასთან და მისი თავისუფლების პრობლემის კავშირს მასთან. შეიძლება ითქვას, რომ შელინგმა მანიქველობის დარად, უფრო ზუსტად კი, ზარატუსტრას მსგავსად გაიგო ბოროტებისა და სიკეთის სუბსტანციურობის პრობლემა და დაუკავშირა იგი მატერიალურ ქვეყანას, სამყაროს, ადამიანს. 1809 წელს შელინგმა აღნიშნულ პრობლემას სპეციალური ნაშრომი მიუძღვნა, რომელსაც ეწოდება „ფილოსოფიური გამოკვლევანი ადამიანური თავისუფლების და მასთან დაკავშირებული

¹Васильев Л. С. История религии Востока. М., 1988, гл. 73.

საგნების შესახებ“.¹ ამ ნაშრომში ბოროტების არსებობა უეჭველია როგორც ბუნებაში, ასევე ადამიანში. ბოროტება გაგებულია, როგორც „ნამდვილი ძალა, რომელიც მომდინარეობს თავისუფლებისაგან“, ბოროტება არსებობს ან ღმერთის ნყალობით, ან მის გარეშე. ბოროტება არსებობს ღმერთში ბუნების სახით, რომელიც თავისი არსებობით განსხვავებულია ღმერთისაგან. აქ შელინგი იზიარებს გერმანელი ფილოსოფოსის იაკობ ბიომეს მისტიკურ დიალექტიკას, რომელმაც პირველად დაუშვა ღმერთში მისგან განსხვავებული არსებობა, მისგან ღმერთის ჭეშმარიტი არსებობის შემეცნება. ამის შესახებ აღნიშნავს კ. ფიშერიც, როდესაც იგი ეხება შელინგის ფილოსოფიაში ბოროტების გაგების საკითხს. შელინგი თვლის, რომ ბოროტება დაკავშირებულია ნივთებთან, მატერიალურ სამყაროსთან, ბუნებასთან და რომ ყველა ნივთის საფუძველი იმყოფება ღმერთში და, ამავე დროს, განსხვავდება მისგან. ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ნივთებს გააჩნიათ თავიანთი საფუძველი იმაში, რაც ღმერთში არის ის, რაც არ არის თვით ღმერთი, ე.ი. იმაში, რაც წარმოადგენს მისი არსებობის საფუძველს. ნივთთა იმანენტურობის მოძღვრება ჭეშმარიტად წარმოჩინდება სწორედ ასეთი გაგებით. ეს გარკვეული სახის პანთეიზმია, რომელიც განსხვავდება სპინოზას მიერ მოცემული პანთეიზმისაგან, სადაც დგინდება ღმერთისა და ბუნების ტოლობის პრინციპი – „Deus sive natura“. შელინგისათვის აღნიშნული პრობლემის გაგების საკითხში უფრო მნიშვნელოვანია იაკობ ბოემესა და საკუთარი თვალსაზრისი აბსოლუტური იდენტობის შესახებ.²

შელინგის აზრით, ყველა ფილოსოფიური სისტემა ამტკიცებს, რომ ღმერთს გააჩნია თავისი არსებობის საფუძველი თავის თავში, მაგრამ არც ერთ სისტემას არ უმტკიცებია ის, რომ ეს საფუძველი განსხვავდება ღმერთისაგან და რომ იგი არის არა თვით ღმერთი, არამედ ბუნება ღმერთში, რომე-

¹Шеллинг Ф., *Философские исследования и сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах*. соч. М., 1998, გვ. 938-1031.

²Фишер К., Шеллинг, С-Пб, 1905.

ლიც ცხადდება ბოროტების საფუძველად. ბოროტება, საბოლოო ჯამში, შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი დაიშვება, რომ ღმერთში არსებობს რაღაც ისეთი, რაც არ არის თვით ღმერთი. ბოროტება შესაძლებელია მხოლოდ, როგორც თავისუფლების შედეგი და მოითხოვს ღმერთისაგან განსხვავებულ, დამოუკიდებელ წყაროს. ბოროტების უნარი საფუძველდებულია არა ღმერთში, არამედ ისეთ რაღაცაში, რაც არ არის თვით ღმერთი. ასეთი რამ არის ბუნება და ადამიანი მასში. ბუნება ღმერთში არის არაცნობიერი ღმერთში. იგი არის მასში ბნელი საფუძველი, რომლისგანაც იგი წარმოქმნის თავის თავს, ე.ი. თავის თვითგამოცხადებასა და სინამდვილეს. ეს ბნელი საფუძველი არის ღვთაებრივი მისწრაფება გაჩენისა ამ გამოცხადებისაკენ. ესაა გონების მიერ გაუნათლებელი ბნელი ნება, რომელიც მიისწრაფვის თავისი მიზნისაკენ, წინათგრძნობს რა მას. ეს მიზანი არის განათება, გონება. ვინაიდან, ეს ბნელი ნება მოისწრაფვის ამ მიზნისაკენ, ამიტომ გონება გაიაზრება, როგორც ნამდვილი ნება ნებაში. ყოველი განვითარება არის აღმასვლა ნათელისაკენ და გამოსვლა ბნელეთიდან. ასე და ამგვარად იზრდებიან მცენარეები, ადამიანი, აზრები. ყოველი დაბადება არის დაბადება ბნელიდან ნათლისაკენ. ღმერთს სურს გახსნას თავისი თავი. ეს მიზანი ჩადებულია ღმერთის ბნელ საფუძველში, ღმერთის ძლიერ სურვილში დაბადოს, შვას თავისი თავი, იგი არის განსჯა, გონება, ნება ნებაში, ძლიერი სურვილის ლოგოსი, სინათლე, მსგავსება ღმერთთან. მაშასადამე, ბუნება ღმერთში სხვა არაფერია – თუ არა ღვთაებრივი მისწრაფება გამოცხადებისაკენ, ნება გამოცხადებისა, ბნელი ნება, ღმერთის მისწრაფება, – იპოვოს თავისი მსგავსი. ამ წინათგრძნობას უკვე ბნელ ნებაში შელინგი, იაკობ ბოემეს მსგავსად, „იდეას“ უწოდებს, რომლის მიზანია ჭვრეტადი და ცოდნით გასხივოსნებული ღვთაებრივი ყოვლადერთობა. ბუნება ღმერთში (ბნელი ნება) არის ჩაკეტილი და იდუმალი ღვთაებრივი ყოვლადობა. შესაბამისად, ღმერთის თვითგამოცხადება არის განვითარება, რომელიც ხდება განსხვავების, განყოფის გზით და, ამასთანავე, ძალთა განსხვავებით,

რადგანაც იგი ეხება ბუნებას ღმერთში, ე.ი. ბნელ ნებას, რომელიც თავის თავში იფარავს ყველა ძალას შეკუმშული ფორმით. ამგვარად, განვითარება ღმერთში მიმდინარეობს ძალთა გაყოფის გზით პირველადი ერთიანობიდან პირველად ხატამდე (ღმერთის მსგავსისა). გამოცხადების ღვთაებრივი პროცესი, შელინგის აზრით, არის შინაგანი გარდაქმნა ან გარდასახვა ნათელში პირველდანიყებითი ბნელი პრინციპისა. ბუნება – ესაა ბრძოლა, ბრძოლა სინათლისა და სიბნელისა. ამიტომ ბუნებრივ არსებათა და ქმნილებათა რიგში არ არსებობს არც ერთი ისეთი, რომელიც არ წარმოადგენდეს ამ გარდაქმნათა და ბრძოლის გარკვეული საფეხურის ან ფორმის გამოხატულებას. არ არსებობს ქმნილება, რომელიც იქნებოდა აბსოლუტურად ბნელი ან აბსოლუტურად ნათელი. ყოველი ქმნილება თავის თავში მოიცავს ორივე ამ თვისებას, გააჩნია ორგვარი პრინციპი, როგორც ეს უკვე წარმოიშობა ღმერთისაგან განსხვავებული საფუძვლისაგან და მისწრაფვის ნათელი სიმაღლისაკენ. ყოველი არსება არის ბნელი, მაგრამ გარკვეული ხარისხით უკვე გასხივოსნებული ბუნება, ამიტომაც ყოველ ბუნებრივ ნივთში ორივე პრინციპი განუხრელად არის ერთიანობაში მყოფი, რომელიც არა აბსოლუტური, არამედ შეფარდებითი ხასიათისაა. ერთიანობის უმაღლესი ხარისხი არის სრულქმნილი გარდაქმნა, ყველგან შეღწევადი სინათლე, ყოვლადი და მბრძანებელი ღვთაებრივი „უნივერსალური ნება“, რომელშიც მყდვენდება ყოველივე ძალის ერთიანობა და აღწევს აბსოლუტურ ბატონობას. ამ უკანასკნელს ეწინააღმდეგება ბნელი ნება, რომელიც საფუძველდებულია ღმერთისაგან განსხვავებულ ძირში, მის წინააღმდეგობაში უნივერსალური ნებისადმი, რაც სხვა არაფერია, თუ არა კერძო ნება ან ქმნილების თვითნებობა. ბრმა აუცილებლობაში და ღვთაებრივი გამოცხადების შუქში, სინათლეში არ არის არავითარი ბოროტება, ფიქრობს შელინგი. ბოროტება მდგომარეობს თვითნებობის ბატონობაში უნივერსალურ ნებაზე, ამიტომ ბოროტება შესაძლებელია მხოლოდ იქ, სადაც შეიძლება დარღვეულ იქნეს ერთიანობა უნივერსალურ ნებასა და კერძო ნებას შორის იქ, სადაც

შეიძლება დარღვეულია კავშირი, რომელიც მათ ერთიმეორესთან აერთიანებს. ასეთია შელინგთან თითქოსდა ღვთაებრივი გამოცხადების ორი პოლუსი, აღნიშნავს კ. ფიშერი, სამყაროს აგებულების ორი ცენტრი, რომლებიც ერთიმეორეს ემთხვევიან განუსხვავებელ ერთიანობაში; ამასთანავე, ან ბატონობს მხოლოდ და მხოლოდ ბრმა ნება, ხოლო უნივერსალურ ნებას (გონება) არ მიუღწევია ჯერ თავისი თავის აღმოჩენამდე, ან ბატონობს მხოლოდ და მხოლოდ უნივერსალური ნება, ხოლო თვითნებობა ქრება მის წინაშე; პირველ შემთხვევაში ნება ემთხვევა კანონს, ხოლო მეორე შემთხვევაში – ღმერთის სრულყოფილ გამოცხადებას.¹

¹ იქვე, გვ. 689.

Arsen Burjaliani -Doctor of Philosophy; Vice-president of the Academy of Philosophical Sciences of Georgia; Professor at Technical University of Georgia. He works on problems of philosophy, is the author of many scientific works.

Irakli Kalandia – Doctor of Philosophy; President of the Academy of Philosophical Sciences of Georgia; Professor at Technical University of Georgia. He works on problems of social psychology, philosophy of culture and social sciences. He has published scientific works in these spheres of science.

Iasha (Koka) Kutubidze – Doctor of Philosophy; Professor at Technical University of Georgia. Head of the department of Social Sciences, He studies problems of social sciences, has published many scientific works in these spheres of science.

THE PROPHETS ZARATUSTRAS, MAN AND SHELING TALKING ABOUT GENEALOGY OF WICKEDNESS

ABSTRACT

Interrelationship between Kindness and Wickedness and the essence of their explanation has always been a problem for human soul and mind, even from primitive forms of human culture and human thinking development, including refined forms of modern soul activity such as Mythology, Primitive religions, Philosophy, Art and so on. In this regard we must mention the following: the fight, between kindness and wickedness, their contradiction has been expressed not only in the world, but also in human beings with strong dialectical religious philosophical points of view. The vivid samples of them are: Zoroastrianism, Manichaeism, the dialectics of Shelling and others and an attempt of wickedness explanation.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. Бойс М., Зороастрийцы. М., 1988.
2. Васильев Л. С. История религии Востока. М., 1988.
3. Шелинг Ф., Философские исследования сущности человеческой воли и связанных с ней предметов. соч. М., 1998.
4. Фишер К., Шеллинг, С-Пб, 1905.
5. История политических и правовых учений, Древний мир. Под ред. В. С. Нерсисянца. М., «Наука», 1985.
6. «Ригведа». Избр. гимны, М., 1972.
7. Бонгард-Левин Г. М., Индия в древности. М., 1979.
8. Бонгард-Левин Г. М., Древнеиндийская цивилизация: Философия. Наука. Религия. М., 1980.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ეთიკისა და ესთეტიკის განყოფილებამ.

ფიქრია დიდუბაშვილი – ფილოსოფიის დოქტორი; საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი; მუშაობს სოციალური ფილოსოფიის პრობლემებზე; გამოქვეყნებული აქვს სამეცნიერო სტატიები ამ სფეროში.

თომა კემაქელის „ეთიკური შეხედულება“

შუა საუკუნეების კათოლიკურ სქოლასტიკაში თავიდანვე ყურადღება მიიპყრო ორიგინალურად და საინტერესოდ დაწერილმა წიგნმა, რომელსაც „მიბაძვა ქრისტესი“ ეწოდება. ის გამოქვეყნდა ლათინურ ენაზე 1418 წელს ანონიმურად. მის შემქმნელად სხვადასხვა ავტორი მოიაზრებოდა ხოლმე, დღეს კი უდავოა **თომა კემპელის** ავტორობა.

წიგნში ქრისტეს ცხოვრება წარმოდგენილია, როგორც ჭეშმარიტი, მისაბაძი ცხოვრების გზა უბრალო მოკვდავთათვის. იგი დაიწერა ბერის მიერ და განკუთვნილი იყო სამონასტრო ცხოვრების წესების დაცვისთვის.

ამ წიგნის პოპულარობაზე მეტყველებს მისი მოხსენიება ავტორიტეტულ წიგნად სხვადასხვა ქვეყნის თვალსაჩინო მოაზროვნეების მიერ. მათ შორის საკმარისია დიდი რუსი მწერლების **პუშკინისა** და **გოგოლის**, აგრეთვე დიდი ქართველი პოეტის დავით **გურამიშვილის** დასახელება.

გურამიშვილი „დავითიანის“ 148-ე სტროფში იხსენიებს თომა კემპელს:

„ასწავლიდიან რჩეულნი თავიანთ ქვეყნის მეფისა,
წაუკითხიან ბრძანება გამოთარგმნილი კეფისა“

[1; გვ. 83].

ეს ფაქტი იმ მხრივაც საგულისხმოა, რომ მასში, ერთი მხრივ, ჩანს, რომ ის იცნობდა მის ნაწარმოებს და, ამასთანავე, ხაზი ესმება იმას, რომ იგი მას თავის „დავითიანში“ აღნიშვნის ღირსად მიიჩნევს.

ეს ნიგნი, ეტყობა, ადრევე ითარგმნა ქართულ ენაზე. მთარგმნელი არაა ცნობილი. თარგმანის ფრაგმენტები შემორჩენილია ხელნაწერის სახით. მოგვიანებით, 1890 წელს, ნიგნი ისევ ითარგმნა ქართულად და გამოიცა გორში. მისი მთარგმნელია კათოლიკე მღვდელი ანსელმ მღებრიშვილი, ხოლო რედაქტორი – ცნობილი ქართველი მწერალი ნიკოლოზი.

თომა კემპელი (1380–1471) მიეკუთვნებოდა მისტიკოსთა სკოლას, რომელიც გავრცელდა (რეინის გასწვრივ) შვეიცარიაში, სტრასბურგში, კელნში, ნიდერლანდებში. იგი იყო გეორგ გროოტის (Geert Groote) და ფლორენციუს რადევიჯნის (Florentius Radewijns) მიმდევარი, რომლებმაც დააარსეს „საერთო ცხოვრების ძმობა“. აქ ასკეტურ ცხოვრებას ეწეოდნენ და ქრისტესთან მისტიკური შეერთებისათვის იღვწოდნენ. კათოლიკური მისტიციზმი გერმანიაში, დომენიკელთა ორდენში განვითარდა.

გეორგ გროოტთან ერთად, თომას კემპელი იოჰანეს რუისბრეკის (1294–1381) მოწაფეთა შორის უმნიშვნელოვანესი იყო. რუისბრეკის მნიშვნელობა განისაზღვრება იმით, რომ მან თავისი მასწავლებლის მაისტერ ეკჰარტის (1260–1327) მოძღვრება ნიდერლანდებში გაავრცელა და გადასცა თავის მოწაფეებს.

„მიბაძვა ქრისტესი“ შედგება 4 ნიგნისაგან. ნიგნს სახელწოდება მიეცა პირველივე ნიგნის სათაურის მიხედვით. შევეცადოთ გავაანალიზოთ და გავიაზროთ მისი შეგონებანი.

პირველი თავის დასაწყისშივე კემპელი წერს: „მოძღვრება ქრისტესი უაღრეს-არს ყველა წმიდანების მოძღვრებაზედ; და იგი, რომელსაც ექნება ჭეშმარიტი სული ქრისტესი, დაფარულს მანანასა ჰპოვებს მას შინა. მაგრამ მოხდება ხოლმე, რომ მრავალნი, თუმცა ხშირად ისმენენ სახარებასა, ხოლო მცირედ აღიძვრიან მისგან, რადგან არა აქვთ მათ სული ქრისტესი. რომელსა ჰნებავეს სრულიად გულისხმა-ჰყოს სიტყვანი ქრისტესი, და შთაჰხედეს მათ, მისთვის საჭიროა

მთელი ცხოვრება თვისი ცხოვრებასა მისსა მიამსგავსოს“ [2; გვ. 16]. აქ გადმოცემულია მთელი ნაწარმოების დედააზრი, საუბარია ქრისტეს მოძღვრების არსზე, მისი შეცნობის სიღრმეზე. მართლა ყველა ადამიანს აქვს მომადლებული ღვთის შემეცნების ნიჭი, მაგრამ ღვთის შეცნობა შეუძლებელია რწმენის, სულიერების გარეშე. ამის მისაღწევად საჭიროა ქრისტეს გზით სიარული, ქრისტესთვის ცხოვრება.

„უაღრესი სიბრძნე მასშია, რომ მოიძულოს კაცმა სოფელი ესე და მიისწრაფოდეს ზეციურისა სამეფუფოისაკენ“ [2; გვ. 16–17]. – ადამიანს წმინდანად და სამართლიან პიროვნებად სათნო ცხოვრება აქცევს. სამართლიანი ცხოვრება დგას უპირობოდ მაღლა სამართლიანობის ცოდნაზე, ე.ი. საქმე და არა ცოდნა იხსნის ადამიანს. ამ სტრიქონებში ჩანს კემპელის დაპირისპირება **სოკრატეს** მცნებასთან „სიქველე ცოდნა!“ და გამოსჭვივის **პავლე მოციქულის** მრწამსი – რწმენა უპირატესია ცოდნასთან შედარებით.

კემპელი ადამიანს მოუწოდებს „ნამეტანი ცოდნის“ სურვილის დაცხრომაზე, რათა არ შეცდეს, რადგან შემეცნების პროცესში მოიპოვება მრავალი ცთომილება და მისი სწორი შეცნობა კი მხოლოდ ღვთის სიყვარულითაა შესაძლებელი. მართალია, ადამიანს აქვს სურვილი იცოდეს ყველაფერი, ფლობდეს მარადიულ ჭეშმარიტებას, მაგრამ ეს მისთვის მიუწვდომელია. აბსოლუტური ცოდნის მოპოვების პრეტენზიას თანამედროვეობაც კრიტიკულად ეკიდება და მას გონების ავადმყოფობას უწოდებს.

„დიდი განსხვავებაა იმ კაცებ შუა, რომელთაგან ერთია ღვთიურის სიბრძნით განათებული და გულმხურვალე, ხოლო მეორე საქვეყნიერო მეცნიერებით განათლებული. ზეგარდმო ღვთისაგან მოვლინებული სიბრძნე დაშორებით მაღლა სდგას ამ ცოდნაზედ, რომელიც მოიპოვება ადამიანის ხერხითა და მეცადინეობით“ [2; გვ. 278].

ეს ციტატა მიგვანიშნებს იმაზე, რომ ღვთიური ცოდნა სულ სხვაა, იგი საკრალურია და ამიტომაც პირველმა ფილოსოფოსებმა თავიანთ თავს უწოდეს არა ბრძენი, არამედ სიბ-

რძნის მოყვარული. ქრისტიანულმა რელიგიამ კიდევ უფრო რადიკალურად წარმოაჩინა განსხვავება ადამიანურ ცოდნასა და ღვთაებრივ ცოდნას შორის.

აქედან ნათლად ჩანს, რომ ღმერთი, ადამიანისგან განსხვავებით, ყოვლისმცოდნეა, ყოვლადკეთილია, ყოვლის შემძლეა. ამავე დროს, მისი განგება მიუწვდომელია ადამიანისათვის. უფრო მარტივად რომ ვთქვათ, მისი სიბრძნე, სიკეთე და ძლევამოსილება ადამიანისათვის უმეტესწილად გაუგებარია.

თომა კემპელის მიხედვით, რამდენადაც მეტი იცის ადამიანმა, იმდენად უფრო მოეთხოვება იმ ცოდნის შესაბამისი კეთილი ქმედება, იმდენად უფრო მეტად იქნება განსჯილი. იგი იძლევა დარიგებას: „უკეთუ გგონია, რომ შენ ბევრი რამ იცი, კარგად და საფუძვლიანად გესმის ყოველივე, მასთანვე იცოდე ისიცა, რომ არიან კვალად მრავალნი რაიმენი და უფრო მეტნიც, რომლებიც შენ არ იცი“ [2; გვ. 20]. ეს სიბრძნე სოკრატედან მომდინარეობს – „მე ვიცი ის, რომ არაფერი არ ვიცი“. ბრძენმა ბერძენმა რაც უფრო მეტი იცოდა, მით უფრო კარგად ხედავდა, თუ რამდენი რამ იყო კიდევ შესაცნობი ადამიანის გონებისათვის. თომა კემპელი ფიქრობს, რომ სწორედ ასეთი მიდგომა იქნება საფუძველი შემდგომი ცოდნის ძიებისაც და თავმდაბლობისაც.

„ხშირად ვგებრდები ბევრის კითხვისა და სმენისაგან. შენში არის ყოველივე, რაიცა მსურს და მენატრება. დასდუმდნენ ყოველნი მოძღვარნი და ყოველნი გაჩენილნი წინაშე შენსა; არამედ მხოლოდ შენ უბნობდე ჩემთან“ [2; გვ. 23]. – აქ შუა საუკუნეების ძირითადი აზრია გადმოცემული, რომ ბიბლიაში, ანუ ღვთის სიტყვაში მოცემულია უმაღლესი ჭეშმარიტება.

თომა კემპელი ნუხს იმის გამო, რომ მრავალნი ცოდნის შეძენას უფრო ცდილობენ, ვიდრე სათნო ცხოვრებას. მას კი სწამს, რომ „ჭეშმარიტად, განკითხვის დღეს იმას კი არავინ მოგვთხოვს, თუ რა წაგვიკითხავს, არამედ თუ რა გვიმოქმედია; არცა იმას, თუ ვითარი მჭევრ-მეტყველებით გვილაპარაკნია, არამედ თუ ვითარი სინმინდით გვიცხოვრია“ [2; გვ. 23].

მთავარია არა ცოდნა, არამედ ამ ცოდნის შესაბამისად მოქმედება და ცხოვრება, ანუ როგორ ვიცხოვრეთ, ვასრულებდით და ვიცავდით კი იმას, რაც ჭეშმარიტებად მიგვაჩნდა?

„დიდი სიბრძნეა, როდესაც კაცი არ არის აჩქარებული თავის მოქმედებაში, არცა დაჟინებულ თავის აზრებში. ამგვარივე სიბრძნეა კვალად, როდესაც კაცი არ ერწმუნება ყოველს გაგონილს სიტყვებს და არცა ჩქარობს გარდასცეს სხვათა ყოველივე იგი, რაც გაუგონია და დაუჯერებია“ (2; 28).

ყოველივე ეს ასჯერ გაზომვასა და ერთხელ გადაჭრას ჰგავს. აქ ის რჩევაცაა, რომ გაგონილი და დანახული არ უნდა გახდეს სხვისთვის მისი გადაცემის საფუძველი. ნანახი და გაგონილი შეიძლება არასწორი იყოს და ასეთ შემთხვევაში მისი სხვისთვის გადაცემა ცდომილების გამრავლება იქნება. უმჯობესია ამგვარი ტირაჟირებისგან თავი შევიკავოთ და ჩავნვდეთ ნანახსა და გაგონილს „სალვთო წერილის“ მემკვიდრეობით.

თომა, ვითარცა ბერი, დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს მარტოობას, ასკეტურ ცხოვრებას, საზოგადოებისგან განრიდებას: „მოერიდე, რამდენათაც შესაძლო იყვეს, კაცთა ყაყანსა. ნეტავი მრავალჯერ მდუმარება დამეცვა და კაცთა საზოგადოებაში არ გავრეულიყავ!“ [2; გვ. 39]; „უდიდესნი წმიდანნი, რამდენადაც შესაძლებელი იყო, ერიდებოდნენ კაცთა საზოგადოებას და ღვთის გულისთვის განმარტოებულს ცხოვრებას რჩეულობდნენ“ [2; გვ. 72]. იგი სენეკას იმონებებს: „ვილაცას უთქვამს: ყოველ დროს, როდესაც კაცთა თანა ვიმყოფები, სახლში ვბრუნდები რაიმე ნაკლოვანებით (სენეკა, ეპისტ. 7). ასეთ რჩევას ძალიან ბევრჯერ გავიგონებთ. ციცერონი ამბობდა: „ყველაზე ბედნიერი ისაა, ვინც მთლიანად საკუთარ თავზეა დამოკიდებული და საკუთარ თავში ეგულება ყველაფერი“; ჯორდანო ბრუნო: „ყველანი, ვინც სცადეს ეგემნათ დედამიწაზე ზეციური ცხოვრება, ერთხმად ამბობენ: ჩვენ განვერიდეთ ქვეყანას და მივიქეციოთ მარტოობად!“ შოპენჰაუერი: „მარტოობა რჩეულთა ხვედრია. სულიერი სიმშვიდე – ეს უმაღლესი მინიერი სიკეთე – მხოლოდ გან-

მარტოებით მიიღწევა და სრული მარტოობით გვირგვინდება. სხვებთან დაკავშირების უნარი მარტოობის, ესე იგი საკუთარი თავის ატანის უუნარობაა. სწორედ შინაგანი სიცარიელე და საკუთარი თავის სიძულვილი მიერეკება ადამიანებს საზოგადოებისაკენ“ [3; გვ. 105–106].

მარტოობის ესოდენი სიყვარული თომა კემპელთან გამოწვეულია იმით, რომ იგი განწმენდის, „საღმრთო წერილის“ საიდუმლოებათა შეცნობის საფუძველია.

თომა კემპელმა იცის, რომ საკუთარ თავზე ბატონობა ნიშნავს შინაგან თავისუფლებას: „უკეთუ სრულად მოგვეკვდინა თავი ჩვენი, და შინაგან თავისუფალნი ვყოფილიყავით, მაშინ შეგვეძლო შთამხვდარვიყავით ღვთიურ რაიმეთა და გვეცნო სიტკბოება განჭვრეტისა“ [2; გვ. 41].

თეოლოგს ღრმად სწამს, რომ არაფრის გამო არ უნდა ჩავიდინოთ ბოროტება, თვით სიკეთისთვისაც კი. „არა ვითარის საქვეყნიერო რაიმისათვის, არც ვისიმე სიყვარულისათვის, არ უნდა ჩავიდინო ბოროტება, არამედ ზოგჯერ თვით კეთილი საქმეც-კი უნდა გადავდოთ და ანუ შევცვალოთ უფრო სხვა უკეთილესზედ სარგებლობისათვის დაჭირებულთა“. მას სწამს, რომ სიყვარულიდან მომდინარე ნებისმიერი ქცევა უფრო მეტი სიკეთის მომტანია: „მრავალს მოქმედებს იგი, ვისაც დიდი აქვს სიყვარული; ბევრს აკეთებს იგი, რომელიც კეთილად მოღვაწეობს“ [2; გვ. 55].

სიმშვიდეს და მოთმინებას წიგნში „მიბაძვა ქრისტესი“ უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება: „ეცადე სიმშვიდით დაითმინო სხვათა ნაკლოვანებად ყოველნაირი უძლურება, რადგან შენშიც ბევრი რამეა იმისთანა, რომელნიც უნდა დაითმინოს სხვებმა. უკეთუ შენი თავი ვერ გაგისწორებია ისე, როგორადაც შენ გინდა, მაშ როგორ შეგიძლია შესცვალო სხვები შენის სურვილისამებრ? ჩვენ გვინდა, რომ სხვები იყვნენ სრულნი და თვით-კი არ ვისწორებთ საკუთარ ნაკლოვანებათა“ [2; გვ. 57]; ეს ჰგავს სხვათა თვალში ბენჯის დანახვას და საკუთარში თვით ღირეს შეუმჩნეველობას, რაზეც მაცხოვარი საუბრობს სახარებაში.

კემპელის ყველაზე გავრცელებული გამოთქმაა: „კაცი განიზრახს, ხოლო ღმერთი განაგებს (იგავ. 16, 1); რამეთუ გზა კაცისა არ არის მის ხელში (იერ. 10, 23)“ [2; გვ. 67]; ღმერთი ერთპიროვნულად, განუყოფლად განაგებს ყველაფერს ამ ქვეყანაზე.

მისი ასევე ერთ-ერთი ცნობილი შეგონებაა: „უკეთუ არ შეგიძლია ხშირად ჩაუფიქრდე შენს თავსა, ეცადე ჰყო ეს დღეში ერთხელ მაინც; დილით ანუ საღამოთი, დილით გადაწყვიტე როგორ უნდა იცოცხლო იმ დღეს; ხოლო საღამოზედ გამოიძიე სინდისი შენი, განიხილე სიტყვანი, საქმენი და ზრახვანი შენნი იმ დღის განმავლობაში [2; გვ. 68]. ეს ადგილი ძალიან ჰგავს ილია **ჭავჭავაძის** „ყოველ დღესა შენს თავს ჰკითხო: აბა დღეს მე ვის რა ვარგე“. რომის იმპერატორი **ტიტუსი** იტყოდა თურმე, „მე დავკარგე დღე“, იმ დღეზე, როცა ვერცერთ კეთილ საქმეს ვერ იქმოდა.

თუკი ადამიანი ჭეშმარიტი მორწმუნეა, მუდამ ღმერთთან უნდა იყოს, ჭირსა და მწუხარებაში. ეს კი ნიშნავს მასავით ცხოვრებას, მისთვის ყოველდღე გაჭირვების დათმენას, ცდუნების გაძღვებას და ჯვარზე მასთან ერთად სიკვდილს. ამისათვის საჭიროა, რომ ჩვენი ვნებები, ბოროტი განზრახვანი ვაცვათ ჯვარს, ჩვენც უნდა დავიდოთ წილი უფლის ღვანლსა და მისიაში – აღვდგეთ მასთან ერთად, ვიცვალოთ ფერი, გარდავიქმნათ, ავმალდეთ, რისთვისაც გულისა და გონების განწმენდაა აუცილებელი. „ყველას უნდა ქრისტესთან იხაროს; ხოლო მცირედნი არიან, რომელთაც-კი უნდოდესთ მისთვის რაიმის დათმენა. მრავალნი შეუდგებიან ქრისტეს განტეხადმდე პურისა; ხოლო მცირედნი – შესმადმდე ვნებისა ბარძიმისა. მრავალნი თაყვანსა სცემენ სასწაულთა მისთა, ხოლო მცირედთა ჰნებავეთ გაკიცხულად სიკვდილი მასთან ჯვარზედ“ [2; გვ. 151].

იგი გვაფრთხილებს, რომ უნდა ვერიდოთ „მომეტებულად ამო კმაყოფილებას და ამპარტავნებას“ [2; 192], რადგან ადამიანის ღირსება თავმდაბლობაა.

ღმერთი მონყალეა, იგი ყველას გულის კარებს მიადგება. თუკი ადამიანი ფხიზლად იქნება და მას გულისკარს გაუღებს, ეს იქნება უდიდესი ხსნა და მონყალე თითოეული ადამიანისათვის. „ყოველსავე ჩემის გულის პასუხს თავისუფლად გეტყვი და გამოგიცხადებ, თუ რომ ჩემი მოსვლისათვის გულს-მოდგინებით იფხიზლებ, და მოვალ, თუ არა, შენ გულში კარს გამიღებ“ [2; გვ. 256]. მორწმუნე უნდა ეცადოს, რომ იგი ყველაფერში ეძიოს და ეს ძიება უშედეგოდ არ ჩაივლის. „უკეთუ ყოველს რამეში იესოს ეძიებ, უეჭველია იესოს ჰპოვებ და უკეთუ შენს თავს ეძებ, ცხადია, იმასვე ჰპოვებ, მაგრამ ჰპოვებ მას შენს წასანყმედლად“ [2; გვ. 134] და ეს მართლაც ასეა, ის ვინც ეძებს, აუცილებლად პოვებს და რასაც ეძებს, იმასვე პოვებს. მხოლოდ საკუთარი თავის ძიება ადამიანის სულიერი დაცემის წინაპირობაა.

სრულ თავისუფლებას ადამიანი აღწევს საკუთარი თავის უარყოფით, საკუთარ ვნებებზე ამალღებით, როცა ადამიანი თავად ხდები შენი თავის უფალი: „ძეო ჩემო, ვერ შეიძენ სრულს თავისუფლებას, სანამ უარს არა ჰყოფ შენს თავს.“ [2; გვ. 281].

საინტერესოა ადგილი, სადაც უფალი მოძღვრავს მორწმუნე სულს: „ყოველგან და შენს ყოველს გარეგანს საქმესა და შრომაში თავისუფლად დაიცვა შენი გული და შენ იყვე პატრონი შენის თავისა; ყოველივე შენ უნდა გემორჩილებოდეს და არა შენ – იმათ. უფალი უნდა იყვე და მმართველი შენის საქმისა და არა მსახური და მონა. თავისუფალი და ნამდვილი ისრაელი უნდა იყვე, რათა მემკვიდრე შეიქმნე იმ მამულისა, და იმ თავისუფლებისა, რომლითაც ხარობენ შვილნი ღვთისანი (გალ. 3, 26, 29). [2; გვ.298].

საკუთარი თავის უფალი და მმართველი უნდა იყო და არა მსახური და მონა. კემპელი „საკუთარ თავში“ გულისხმობს ვნებებს. ადამიანს მართებს მათი დათრგუნვა და მათზე გაბატონება. სწორედ ამას უწოდებს კემპელი თავისუფლებას.

საკუთარი თავის მძლეველი კაცი ღმერთს ემსგავსება: „რამდენადაც უფრო მოაკვდინებს და დაიმორჩილებს კაცი

თავის ბუნებას, იმდენად უფრო უხვად მიიღებს მადლსა და ყოველდღე ახალი მადლის მიერ შინაგანი კაცის ღმერთს დამსგავსება“ [2; გვ. 364].

თომას კემპელი, როგორც მისტიკოსი, შუა საუკუნეების მისტიკაში ორთოდოქსულ ტენდეციებს იცავს. იგი არ გამოირჩეოდა ორიგინალური, თავისუფალი აზროვნებისადმი მიდრეკილებით. ცდილობს არ გადაუხვიოს ტრადიციული სქოლასტიკური ფილოსოფიის მიერ მოპოვებულ შედეგებს. მისტიკური ჭვრეტის პირობად თვლის ღვთებრივ ნებას და ადამიანის ცხოვრების რელიგიურ სინმინდეს.

ეს, რა თქმა უნდა, ეწინააღმდეგება სოკრატეს ეთიკურ რაციონალიზმს, რადგან ცოდნაზე მაღლა უპირობოდ დაყენებულია რწმენის ავტორიტეტი. მაგრამ რწმენის უპირატესობა აქ არაა ისე რადიკალურად გახაზული, როგორც, ვთქვათ, მაისტერ **ეკჰარტან** და მარტინ **ლუთერთან**. ამ უკანასკნელთ არ მოენონებოდათ კემპელის რელიგიური ოპტიმიზმი და „ქრისტეს მიბაძვა“ მკრეხელობადაც კი მოეჩვენებოდათ.

ეკჰარტიც ამბობდა, რომ ადამიანი ღმერთს უნდა ემსგავსოს, მაგრამ საგანგებოდ შენიშნავდა: მრავალი ნივთი შეიძლება ემსგავსოს ოქროს, მაგრამ არ არის სინამდვილეში ოქრო და ამდენად გვატყუებს. „მსგავსი ღმერთს ისევე არ შეუძლია აიტანოს, როგორც არ შეუძლია აიტანოს ის, რომ იგი(თვითონ) ღმერთი არ იყოს“(4; 232). კემპელის წიგნის მთელი არსი კი ღვთის მიბაძვაა. „გახსოვდეს ალექსანდრე შენი და მარადის თვალწინ გქონდეს ხატი ჯვარცმულისა. როდესაც წარმოიდგენ იესო ქრისტეს ცხოვრებას, დიდად შეგრცხვება, რომ უფრო მეტად არ სცდილხარ, რათა ცხოვრება შენი დაგემსგავსებინა მისი ცხოვრებისათვის”(2; გვ. 107). მიბაძვა სწორედ დამსგავსებისთვის უნდა ხდებოდეს. ამდენად, იგი ეწინააღმდეგება ეკჰარტის დებულებას და წარმოადგენს თვით კემპელის თვალსაზრისს.

Piqria Didebashvili – Doctor of Philosophy; Associate Professor of Georgian Technical University (GTU); works on the problems of social philosophy; has published articles in this field.

ETHICAL VIEWS OF THOMAS KEMPEL

ABSTRACT

The Catholic monk **Thomas Kempen** (1380-1471) is an interesting and original thinker of late medieval scholasticism. His book, „Imitation Christ" was very popular as among Catholics, and Orthodox Christians and even Protestant one.

The fragments of this book are translated into Georgian, but the author of the translation is an anonym. The first complete printed edition is dated by 1890, and the author is a priest A. Mghebrishvili.

Thomas Kempen, a Catholic monk belonged to the mystic school, which was spread (along the Rheine) in Switzerland, Strasburg, Köln, the Netherlands. He was a follower of Geert Groote and Florentius Radewijns, who founded “Common Life Brotherhood”. They led an ascetic life in it and worked hard for mystic union with Christ. Catholic mysticism in Germany developed in the Order of Dominicans.

The book consists of four parts. The book was given its name after the title of the first book. The present paper analyzes the basic admonitions of the author.

In it the ethical sermons intended for the Christian are stated. Ethical beliefs of the author resists to antique, in particular, **Sokrat** ethical rationalism as above knowledge the authority of belief is unambiguously put. However the contrast between belief and knowledge isn't emphasized as radically here as for example at **Maister Ekhardt** and **Luther**. Therefore the author of the book finds possible imitation Christ Redeemer.

ლიტერატურა:

1. გურამიშვილი დ. თხზულებათა სრული კრებული, თბ., 1980.
2. კემპელი თ. მიბაძვა ქრისტესი, თბ., 2007. ქართული თარგმანი – მამა ა. მღებრიშვილი.
3. ფილოსოფია, რელიგია, კულტურა, თბ., 2009.
4. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები, ნაწ. II, თბ., 1984.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ეთიკისა და ესთეტიკის განყოფილებამ.

კულტურის ფილოსოფია

PHILOSOPHY OF CULTURE

თეიმურაზ მთიბელაშვილი – ფილოსოფიის დოქტორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი. საქართველოს სახელმწიფო პრემიის ლაურეატი. მისი კვლევის სფეროებია: კულტურის ფილოსოფია, ონტოლოგია, ეპისტემოლოგია, აქსიოლოგია, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია და მოდერნისტული ევროპული ფილოსოფია. გამოქვეყნებული აქვს მონოგრაფია და მრავალი სამეცნიერო სტატია მეცნიერების ამ სფეროებში.

პოსტმოდერნი და თანამედროვე კულტურა

პოსტმოდერნი თანამედროვეობის უაღრესად რთული და მრავალასპექტიანი ან, ასე ვთქვათ, მრავალფენიანი მოვლენაა. ამ ფენებიდან ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პოსტმოდერნული სააზროვნო ნაკადის ფილოსოფიური ფენაა. ეს მნიშვნელობა იმ ფუნდამენტური ონტოლოგიური როლით განისაზღვრება, რომელსაც, საერთოდ, მსოფლმხედველობა ასრულებს ნებისმიერ კულტურაში და, მაშასადამე, როგორც ცალკეული ადამიანების, ასევე მათი სხვადასხვაგვარი იდენტობების ცხოვრებაშიც.

ეს როლი მოკლედ ასე შეიძლება განისაზღვროს: ადამიანის, როგორც სულიერი, გონითი არსების, არსებობის საფუძველი და სივრცე კულტურაა, ხოლო კულტურისა – მსოფლმხედველობა. ნებისმიერი ადამიანის ან ადამიანთა ამა თუ იმ ერთობის შემოქმედებითი საქმიანობის რეზულტატების მიერ კულტურის სტატუსის შექმნისათვის სრულიად აუცილებელია მათი გარკვეულ მსოფლმხედველობრივ „სივრცეში“ მოქცევა, მათი მსოფლმხედველობრივი „დაძლევა“ და გაფორმება. მხოლოდ და მხოლოდ მსოფლმხედველობის „შემწეობითა“ შესაძლებელი უკვე არსებული ან ახლად შექმნილი სამყაროული ფორმების უსასრულობიდან გარკვეული სიმრავლის გამოყოფა, კლასიფიკაცია და ამა თუ იმ კულტურის ღირებულებათა სისტემის სივრცეში ჩართვა. მსოფ-

ლმხედველობავე შემოსაზღვრავს ამ სივრცის მასშტაბებს და უზრუნველყოფს მისი ღირებულებების სინამდვილეზე ზემოქმედების ძალმოსილებას. სწორედ ამიტომ, დღევანდელ პირობებში, ნებისმიერი ტიპის მსოფლმხედველობის სიცოცხლისუნარიანობა და ავკარგიანობა, საბოლოო ჯამში, განისაზღვრება შემდეგი უმნიშვნელოვანესი ფაქტორებით:

1. იმით, თუ რამდენად შეესაბამება და რამდენადაა თანხმობაში იგი ფაქტობრივი სინამდვილის იმ სურათთან, რომელსაც ამ სინამდვილის შემსწავლელი კერძომეცნიერებები და ამ მეცნიერებებზე დამყარებული კოსმოლოგიური სისტემები ქმნიან. ეს ფაქტორი განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია რელიგიური (უფრი ზოგად კონტექსტში კი, საერთოდ, ლოგოცენტრისტული) მსოფლმხედველობებისათვის; მით უმეტეს, თუ გავითვალისწინებთ ისტორიულ გამოცდილებას: ერთი მხრივ, დ. იუმის, ხოლო მეორე მხრივ, ი. კანტის ფილოსოფიების მაგალითი იმაზე მეტყველებს, რომ ამ მიმართულებით პროდუქტიული გზა აღნიშნული მეცნიერული ცოდნის სრულიად უპერსპექტივო უგულებელყოფა-უარყოფაში კი არა, არამედ მასთან თანაარსებობის შესაძლებლობებისა და კომპრომისული გზების გამონახვაშია საძიებელი.

2. იმით, თუ რამდენად ფართოა ის სულიერი სივრცე, რომელსაც ის ადამიანს კულტურშემოქმედებითი საქმიანობისთვის სთავაზობს; შესაბამისად, რამდენად „მრავალნახნაგა“ და მოქნილია იგი იმისთვის, რომ თავის თავში ონტოლოგიურად დაიტიოს და აქსეოლოგიურად გაამართლოს თანამედროვე საზოგადოებისათვის ნიშანდობლივი, როგორც „კარგად ნაცნობი“ ძველი და აქამდე მეტ-ნაკლებად ურთიერთდაცილებულ და ასე თუ ისე იზოლირებულ გეოგრაფიულ და კულტურულ სივრცეებში არსებული, დღეს კი ამა თუ იმ გარემოებებით (მაგ, გლობალიზაციის „მაგიური“ ძალით) ერთსა და იმავე „იდეოლოგიურ სივრცეში“ აღმოჩენილი, ასევე ახლად ფორმირებულ-დამკვიდრებული ღირებულებისა და მათი სისტემების, ცხოვრების წესების, შეხედულებების, თვითგამოხატვისა და თვითრეალიზაციის გზებისა და

საშუალებების, ურთიერთობების ფორმების (და ა.შ.) უაღრესად დიდი მრავალგვარობა და მრავალფეროვანება.

3. ნებისმიერი რელიგიური თუ ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ძალმოსილება და სიცოცხლისუნარიანობა განისაზღვრება ასევე იმით, თუ რამდენად ღრმა და ყოვლისმომცველია იგი, რამდენად ეხება და ეხმიანება თვით თანამედროვე ადამიანის იმანენტური სამყაროს ეგზისტენციალურ ძირებს (თუ ფენებს); შესაბამისად, რამდენად პროდუქტიულია მისი ზემოქმედება ობიექტურ, ბუნებრივ მოცემულობაზე და რამდენად „ნაყოფიერ ნიადაგს“ ქმნის იგი იმისათვის, რომ ადამიანის ხშირ შემთხვევაში ბრმა და სტიქიური სასიცოცხლო ძალები და ენერგიები (რომლებიც, ადამიანის, როგორც ბიოლოგიური „მოცემულობისათვის“ სრულიად ბუნებრივი ეგოიზმის „წყალობით“, როგორც ნესი, უპირატესად განადგურებისაკენ მიიმართება ხოლმე) კულტურის შემოქმედებისათვის საჭირო სულიერ ენერგიებად გარდაისახოს და ამ გზით ადამიანის (როგორც სულიერი, გონითი და, შესაბამისად, ზნეობრივი არსების) თვითქმნადობის უწყვეტობა უზრუნველყოს.

თუ საკითხს ამ მესამე, ანუ „მარტივი“ ბიოლოგიური სასიცოცხლო ენერგიების სულიერ ენერგიებად გარდაქმნის მომენტის მხრივ შევხედავთ, შეიძლება ითქვას, რომ აქ ყველაზე პროდუქტიული ისეთი მსოფლმხედველობაა, რომლის ჭეშმარიტების ცნობიერებაც ამ ჭეშმარიტების სიცხადის უშუალო და პიროვნულ, მკაცრად იმანენტურ და ამ კონტექსტში სრულიად თავისუფალ ხედვასა და ამ ხედვის სივრცეში შობილ გრძნობასა და განცდას ემყარება. ასეთი მდგომარეობა მიიღწევა ფილოსოფიაში. ამ შემთხვევაში მხედველობაში მაქვს არა ფილოსოფია, როგორც ცოდნის გარკვეული სისტემა, არამედ ამ ცოდნასთან ზიარების ან მისი შემუშავების გზის ზღვრული მდგომარეობა, რომელშიც ხდება **ყოფიერების**, როგორც ასეთის, სიბრძნესთან (შეიძლებაოდა გვეთქვას საიდუმლოებებთან) ადამიანის სრულყოფილი ზიარება. ამ შემთხვევაში მხედველობაში მაქვს ადამიანის მიერ სინამდვილის ცნობიერი დაუფლების ისეთი საფეხური, რომელ-

საც მერაბ მამარდაშვილი ახასიათებს, როგორც ისეთ იდეა-
ლურ „ნერტილის“, რომელშიც ადამიანური „მე“, ერთგვა-
რად, მარაოსებრ გაიშლება და „განივრცობა“ მთელ სინამ-
დვილეში (მისი ყველა დროულ-ვრცეული მიმართულებით)
და რომელშიც ხდება ერთგვარი კვანძის შეკვრა, მიიღწევა
(ხორციელდება) ისეთი ტავტოლოგიური ბმულობა, რომლის
ნაწილებსაც ეს ადამიანი და სინამდვილე ან, სხვაგვარად, ეს
"მე" და "არა-მე" შეადგენენ. ერთი სიტყვით, ფილოსოფიურ
კონტექსტში ესაა ისეთი კოგნიტური სიტუაცია, რომელშიც
ხორციელდება მთლიანად გონის სივრცეში მყოფი და მოქმე-
დი ადამიანის შინაგანი „მე“-ს „არა-მე“-სთან ტავტოლოგიუ-
რი ბმულობა და ერთიანობა, რასაც ყველაზე უფრო მარ-
ჯვედ და ადექვატურად სიბრძნის და ბრძენის სიმბოლო გა-
მობატავს. სწორედ ესაა „მე“-ს ყოფიერების სისრულე და,
საერთოდაც, შეიძლებოდა გვეთქვა, **ყოფიერების, როგორც
ასეთის, სისრულე**, რადგანაც ეს უკანასკნელი სწორედ „მე“-
სა და „არა-მე“-ს, შინაგანისა და გარეგანის, სიტყვისა და
საქმის სრულ თანადადამთხვევაში და ტავტოლოგიურ ბმულო-
ბაში მიიღწევა. შესაბამისად, **ბრძენის კულტუროლოგიური
სიმბოლოც აქ ადამიანის ისეთ რეალურ-ფაქტობრივ ყოფ-
ნასა და ცხოვრებაზე მიგვანიშნებს, რომელშიც ეს უკა-
ნასკნელი მთლიანად წარმოადგენს ამ ადამიანის შინაგა-
ნი და ყოველგვარი გარეგანი ფაქტორებისაგან თავისუფა-
ლი, ანუ თავისუფლებაში (შეიძლებოდა გვეთქვა, ჭეშმა-
რიტებაში) სრულყოფილი „მე“-ს ცალსახა და ერთმნიშ-
ვნელოვან გარეგამოვლენას.**

ასეთივე მდგომარეობა მიიღწევა იმ სრულყოფილ, შესა-
ბამისად, ჭეშმარიტ რელიგიურ რწმენაში და ამ რწმენის შე-
სატყვის ქმედებაში (ანუ ცხოვრებაში), რასაც ქრისტიანული
ტრადიცია უზენაესი ღვთიური მადლის – **სიყვარულისა და
სიკეთის მიწიერ გამოვლენად და სრულყოფილი ფორმით
წმინდანთა წილხვედრ ცხოვრების წესად მიიჩნევს.** ესაა
ადამიანის რწმენის ისეთი მდგომარეობა თუ დონე, როდესაც
ამ რწმენის „ობიექტი“ და, შესაბამისად, ადამიანის ზღვრუ-
ლი ინტერესის საგანი ნამდვილად ზღვრულია და არა ასე-

თად მიჩნეული რაიმე კონკრეტული და ზღვარდებული საგანი თუ მოვლენა. ასეთი რწმენის სუბიექტი – მორწმუნე ადამიანი არანაირად არაა განსაზღვრული რაიმე არაგონისმიერი და ამ აზრით გარეგანი ფაქტორებით (სწორედ ამიტომ, სიყვარულიცა და სიკეთეც სრულიად უმიზეზო და, ამ აზრით, სასწაულებრივი მოვლენებია), როგორც ეს, მაგალითად, იმავე ადამიანის, როგორც კერპთაყვანისმცემლის, ან თუნდაც ფაქტობრივი სინამდვილის შემეცნების თეორიული სუბიექტის შემთხვევაშია.

ორივე ასეთ შემთხვევაში როგორც რწმენის, ასევე ცოდნის სუბიექტები რაღაც გარეგანი და, ამდენად, კონკრეტული საგნით არიან განსაზღვრულნი, რაც განაპირობებს მათი ცნობიერების ველის სივინროვეს და შემოსაზღვრულობას. ეს გარემოება კი ყოველთვის, რაღაცა დონით მაინც, აუცილებლად ზღუდავს ნამდვილი და ჭეშმარიტი რწმენისა და ცოდნისთვის სრულიად აუცილებელ მათ თავისუფლებას; და თუმცა ამ მიმართულებით ადამიანის ზნეობრივი ცხოვრების სივრცეში განსაკუთრებით საშიში ფორმებით რელიგიურმა რწმენამ შეიძლება იჩინოს თავი, ნებისმიერ **დასრულებული ფორმის** ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობრივ ცოდნასაც, რომლისთვისაც რწმენის ელემენტი (თუმცა არა რელიგიური) უცხო სრულიადაც არაა (მით უმეტეს თუ მისი ჭეშმარიტებაც შესაბამისადაა საბუთდება), როგორც სჩანს, მაინც, რაღაც აკლია. ეს „**რაღაც**“ კი, ვფიქრობ, ის გარემოებაცაა, რომ მას არანაირად არ შეუძლია (ყოველ შემთხვევაში, ჯერჯერობით მაინც) თავისივე სუბიექტს – ადამიანს არყოფნის საფრთხესთან და შესაბამის ეგზისტენციალურ ძრწოლასთან მის მარადიულ ჭიდილში რაიმე ქმედითი შემწეობა აღმოუჩინოს. როგორც ჩანს, ამ მიმართულებით, საბოლოოდ, მაინც ასე გამოვიდა: ვერც შორეულ ანტიკაში ერთგვარად საფუძვლებშერყეული რელიგიური რწმენის ცოდნით ჩანაცვლების სოკრატულმა იდეამ ვერ გაამართლა ბოლომდე და საუკუნეთა შემდეგ, ასე თუ ისე, მაინც ამ იდეაზე დაფუძნებული ევროპული სციენტისმიის თითქმის სრულიად უკრიტიკო სულისკვეთებაც მთლად ბოლომდე საფუძვლიანი ვერ გა-

მოდგა. ამიტომ ნამდვილად არ გამოიყურება უსაფუძვლოდ ფილოსოფიის მისამართით ალბერტ შვაიცერის მიერ გამოთქმული საყვედური (თუ ბრალდება), რომ მან ვერ მოახერხა ისეთი სიცოცხლისუნარიანი ოპტიმისტურ-ეთიკური მსოფლმხედველობის შემუშავება, რომელიც ევროპული რაციონალისტური კულტურის შესაბამის ღირებულებებს გაუფასურების საფრთხისაგან დაიცავდა და რომელსაც თანამედროვე კაცობრიობის ზნეობრივი ცხოვრება პროდუქტულად დაეფუძნებოდა („საფრთხის ჟამს, მცველმა (იგულისხმება ევრიპული ფილოსოფია. თ.მ.) რომელსაც უნდა გავეფრთხილებინეთ მოახლოებულ უბედურებაზე, ჩაიძინა. აი, რატომაა, რომ ჩვენ არც კი გვიცდია გვებრძოლა ჩვენი კულტურისათვის.“²)

მაშ, ზღვრულ სიტუაციაში, ორივე ამ შემთხვევაში, როგორც რწმენის, ასევე ცოდნის სუბიექტები (წმინდანისა და ბრძენის) განსაზღვრულნი არიან არა რაიმე გარეგანი და შემთხვევითი, არამედ ისეთი რამით, რისი პირდაპირი მიბმანებისმიერი ინტენციის საგანზე (ან, მით უმეტეს, მისგან გამოყვანა) ვერანაირად ვერ ხერხდება.

სხვათა შორის, ეს გარემოება განსაკუთრებით კარგად ჩანს აქსიოლოგიური ცოდნის თანამედროვე მდგომარეობაშიც; კერძოდ კი იმაში, რომ ფილოსოფიამ ჯერაც ვერ მოახერხა ღირებულებათა ობიექტურობის პრობლემის ცალსახა და ერთმნიშვნელოვანი გადაწყვეტა: ნებისმიერი საგნის ღირებულების ჩვენეულ განცდაში დიდ როლს, რა თქმა უნდა, მისი ესა თუ ის მნიშვნელობა თამაშობს, მაგრამ თვით ეს მნიშვნელობაც და საგნის ნამდვილი ღირებულებაც, საბოლოო ჯამში, დგინდება და განისაზღვრება რაღაც სხვა, კერძოდ კი საკუთრივ ადამიანის იმანენტური სამყაროს სიღრმეებიდან „მომდინარე“ ისეთი ფაქტორით (და სწორედ ამაში ვლინდება მისი თავისუფლება), რომლის რამენაირი პირდაპირი მიბმა ამ საგანზე ან, მით უმეტეს, უშუალოდ მისგან გამოიყვანა და შესაბამისად, სრულყოფილი რაციონალური შემეცნება ვერანაირად ვერ ხერხდება. ეს „რაღაც სხვა ფაქტორი“, საბოლოო ჯამში, არის ის, ძველი ელინების „უსასრულო

სფეროსავით“ აბსოლუტურად სრულყოფილი, შესაბამისად, **სრულიად ზეინტენციონალური** და სწორედ ამიტომ ადამიანის თეორიული გონებისათვის ყოველთვის ბოლომდე მოუხელთებელი და გაუშიფრავი, მაგრამ იმავდროულად **ინტენციანობის ნებისმიერ სფეროში (შემეცნებითში, ზნეობრივში“ ესთეტიკურში და ა.შ.) მისივე აქტივობის მთავარი ონტოლოგიური საყრდენი და უპირველესი წარმმართველ-მაცოცხლებელი ძალა**, რასაც ფილოსოფია **გონის** სიმბოლოთი (თუ ე.წ. „უზოგადესი ცნებით“) მოიხელთებს, რელიგია კი სულს (ადამიანის გონი, საბოლოო ჯამში, სხვა არაფერია, თუ არა მისივე გონიერი სული) ან თუნდაც იმავე ღმერთს უწოდებს.

სწორედ ამიტომ, ანუ ზეინტენციონალურობის გამო, მიუხედავად იმისა, რომ მისკენ მიმავალი ფილოსოფიური გზა (ფილოსოფიური, რადგანაც რელიგიისთვის უფრო ბუნებრივი და მისაღებიც სულ სხვა გზაა) სწორედ ინტენციონალობაზე გადის, **გონი** უფრო ფილოსოფიური სიმბოლოა, ვიდრე კარგად გააზრებული და განსაზღვრული ცნება (იგივე შეიძლება ითქვას ფილოსოფიური განსჯის საგნად ქცეულ ღმერთზე), რადგანაც ის, რაც ინტენციის ობიექტი არ არის, სრულყოფილ ცნებით დეფინიციას არ ექვემდებარება. ზედმინევიანით მკაცრად და ზუსტად თუ ვიმსჯელებთ, ამ შემთხვევაში ჩვენ, ასე ვთქვათ, საქმე ისეთ „გნოსეოლოგიურ სიმბოლოსთან“ გვაქვს, რომელიც, როგორც ამ შემთხვევაში პაულ ტილიხი იტყოდა, ისეთ რალაცაზე მიგვანიშნებს, რომლის ძალაშიც (იგულისხმება ჩვენზე ზემოქმედებისა და ამ გზით ჩვენი ღირებულებითი ცნობიერების განმსაზღვრელი და ზნეობრივი ნების აღმძრავი ძალა) თვითონვე მონანილებობს.

გონი ადამიანის იმანენტური სამყაროს სტრუქტურული თავისებურების, კონსტიტუციური წყობისა და შინაარსეული მხარის განმსაზღვრელი „ბირთვი“, მისი კანტიანური პრაქტიკული და თეორიული გონებების მთავარი საყრდენი და საფუძველია. ამიტომ, შეიძლება ითქვას, რომ ორივე აღნიშნული მიმართულებით სრულყოფილებისაკენ მიმავალი გზე-

ბი იმავდროულად წარმოადგენს ადამიანის თვითრწმენაში განმტკიცებისა და თვითშემეცნებაში ამაღლების ისეთ გზებს, რომელთა ზღვრული მდგომარეობა შეიძლება დახასიათდეს, როგორც „მისტიკური დუმისის“ (რელიგიურ კონტექსტში) და მთელ სამყაროსთან (საკუთარი თავის ჩათვლით) სრული გახსნილობისა და მუდმივი დიალოგის რეჟიმში ყოფნის (ფილოსოფიურ კონტექსტში) მდგომარეობა.

ამიტომ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, თავის სრულყოფილებაში აღებული რელიგიური რწმენა თუ ფილოსოფიური ცოდნა, როდესაც ადამიანის რწმენისა თუ შემეცნების „ობიექტი“ თუ „საგანი“ ნამდვილად ზღვრულია და არა ფაქტობრივად არსებული, ან ასეთად მიჩნეული (ამიტომ ყოველთვის ზღვარდებული) საგნებისა და მოვლენების რაიმე ნაწილი, ყოველგვარი გარეგანი ფაქტორებისაგან თავისუფალია. ის ფაქტობრივი კაუზალური სინამდვილის ზე-კაუზალური ოპოზიციაა, ადამიანის იმანენტური სამყაროს მთლად ცენტრში შობილი წმინდა გონითი „აქტია“. როგორც თეორიული და აქსიოლოგიური ცნობიერებების „შუამდებარე“ და გარეგადამწვდომი ფენომენი, ის ერთიანად მსჭვალავს ადამიანის მთელ იმანენტურ სამყაროს და რწმენის თუ ცოდნის უზენაესი ობიექტისა თუ საგნისაკენ და, ამდენად, მისივე ზღვრული ინტერესის საგნისკენ წარმართავს ყველა მის გონებისეულ შესაძლებლობას, ნებასა და ქმედებას, მთელ მის სასიცოცხლო ენერჯიას.

ამ კონტექსტში შეიძლება ყოველგვარი გადაჭარბების გარეშე ითქვას, რომ ადამიანის მთელ ფილოგენეზურ განვითარებაში სწორედ რელიგიური რწმენა (თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ფილოსოფიური ცოდნის სულ რაღაც ორ-ნახევარი ათასწლეულის ისტორიას) იყო ის უმთავრესი ძალა, რომლის შემწეობითაც ის კულტურისა და საკუთარი თავის ქმნადობას ახორციელებდა; ამის დასტური კი თუნდაც ის ფაქტია, რომ კულტურისა და ადამიანის ზნეობრივი ცხოვრებისათვის სრულიად აუცილებელი ტაბუირების სულ პირველი აქტიც კი სრულიად შეუძლებელია გარკვეული რელიგიური წარმოდგენებისა და რწმენის გარეშე.

ეს აზრი შეიძლება ასეც ითქვას: თანამედროვე ადამიანი მნიშვნელოვანწილად იმ ხანგრძლივი ისტორიული თვითგანვითარების შედეგია, რომელიც უპირველესად რწმენაში და რწმენის შემწეობით ხორციელდებოდა; მთელი ამ ისტორიის მანძილზე, ადამიანური რწმენის საკრალურ აქტზე (თუ აქტებზე) დაფუძნებულ რელიგიებთან და მათთან მრავალფეროვან კავშირებში მყოფ სხვა სულიერ ძალებთან ორგანულ კავშირში, ადამიანი საკუთარი თავისგან, როგორც ბუნებრივი მოცემულობისაგან (ცოცხალი ხორციელი მასალისაგან), თითქმის ისევე, როგორც მოქანდაკე ცვილის ნაჭრისაგან, თანდათანობით ძერწავდა თავისსავე დღევანდელ სახეს; იმ სახეს, რომლსაც პლატონ-არისტოტელე „იდეა-ფომით“ სახელდებდნენ და რომლის ქმნადობაც რუსთაველმა უმშვენიერესი მხატვრული ფორმით („ჰე ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა“) ერთ ღმერთს დაუკავშირა.

ყოველივე ეს, ცხადია, სრულიადაც არ ნიშნავს ყოველი რელიგიის ან თუნდაც რელიგიის, როგორც ასეთის, პოზიტიური და პროდუქტიული როლის უპირობო აბსოლუტიზაციას ან, მით უმეტეს, სრულიად ბრმა აპოლოგიას. მეტიც, კაცობრიობის მთელი ისტორია იმის ფაქტობრივი დასტურიცაა, რომ ზოგიერთ შემთხვევებში, რელიგიური რწმენა კულტურისა და ადამიანის მთელი იმანენტური სამყაროს გონითი ფენის საშინელ დამანგრეველ ძალადაც შეიძლება გადაიქცეს (რის დასტურადაც თუნდაც ისლამური ფუნდამენტალიზმის სივრცეში შობილი შაჰიდი თვითმკვლელების საშიშად დიდი სიმრავლის ან თუნდაც ადრეულ წარსულში წმინდა ინკვიზიციის „საგმირო საქმეებისა“ თუ ამერიკის აბორიგენი მოსახლეობის გამორჩეული თვითმყოზადობის მქონე კულტურების თითქმის სრული განადგურების გახსენებაც კმარა). ამიტომ მისი ისტორიული როლის მიუკერძოებელი და ობიექტური შეფასებისთვის სრულიად აუცილებელია ერთი უმნიშვნელოვანესი მომენტის გათვალისწინება.

ამ მომენტის ნათელყოფის ყველაზე უფრო პროდუქტიულ გზად და ჩვენი ფილოსოფიური აზროვნების ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ამოცანადაც ჩვენ ისეთი ალტერნატიული და

რალაც არსებით ასპექტში ურთიერთდაპირისპირებული მოვლენების მეტ-ნაკლებად სრულყოფილი შედარებითი ანალიზი გვესახება, როგორც რელიგიური რწმენა და ფილოსოფიური ცოდნა ან, მოკლედ, რწმენა და ცოდნაა. თუმცა ჩვენი (იგულისხმება ქართული) ფილოსოფიური აზროვნების სივრცეში ასეთი სამუშაოს ჩატარება ჩვენ უფრო სამომავლო საქმედ უნდა ვიგულოვოთ. აქ კი, დეტალურ ანალიზში ჩაღრმავების გარეშე, მოკლედ შევეხები მათ არსებითად ურთიერთგანმასხვავებელ მხოლოდ ერთ მნიშვნელოვან ფაქტორს.

ამ შემთხვევაში მხედველობაში მაქვს შეჩერების ან, უფრო ზუსტად, ადამიანის გონითი უნარების ავტონომიური სიცოცხლისა და პროდუქტიული შემოქმედებითი მოძრაობისათვის უაღრესად მნიშვნელოვანი სულიერი სივრცის ჩაკეტილობისა თუ ღიაობის ფაქტორი, რაც უშუალო და სიღრმისეულ ეგზისტენციალურ კავშირშია როგორც ნებისმიერ (მით უმეტეს, მონოთეისტურ) რელიგიურ ცნობიერებასთან (შესაბამისად რწმენასთან), ასევე ნამდვილ, შესაბამისად, ცოცხალ და პროდუქტიულ ფილოსოფიურ აზროვნებასთან (შესაბამისად, მეცნიერულ ცოდნასთან).

რელიგიური რწმენის ხასიათი კარგადაა გამოხატული გამოთქმაში: „მნამს, იმიტომ რომ აბსურდია!“ რწმენის „ობიექტის„ აბსურდულობა აქ ნიშნავს არა მის უნესრიგობას და ქაოსურობას, არამედ იმას, რომ ის სცილდება რაციონალური ლოგიკის საზღვრებს და ამ აზრით ზელოგიკური რეალობაა; და რადგანაც ცნობიერების კონცეპტუალური შინაარსის, ანუ ნორმალური ადამიანური აზროვნებისა და მისი შინაარსების არსებობის ბუნებრივი სივრცე ყოველთვის მხოლოდ რაციონალური ლოგიკის საზღვრებშია, ამ საზღვრების მიღმა მყოფი აზრების არსებობისა და, რაც მთავარია, ლეგიტიმაციის ერთადერთ პირობად და საფუძვლად არა ლოგიკურად არგუმენტირებული დასაბუთება, არამედ რწმენა გვევლინება. ამიტომ თავის ზღვრულ ფორმამდე მისული რელიგიური რწმენა ყოველთვის ზელოგიკური და ირაციონალური ბუნებისაა.

რელიგიური რწმენის ეს ირაციონალიზმი თავის თავში აუცილებლობით არ გულისხმობს არც მონოთეიზმს და, მით უმეტეს, არც ჭეშმარიტების, როგორც ამ რწმენის ერთ-ერთი უპირობო და უმნიშვნელოვანესი საფუძვლის, მონოპოლიზაციას. ნებისმიერი სახის რელიგიური ცნობიერება, რა თქმა უნდა, მიდრეკილია თავისი „მოქმედების არეალის“ გაფართოებისკენ, მაგრამ კაცობრიობის სულიერი განვითარების მითოსურ საფეხურზე ეს გარემოება უშუალოდ და პირდაპირ არ გადაიზრდება პოლითეიზმის უარყოფაში. აქ რელიგიებს შორის, რა თქმა უნდა, მიმდინარეობს გავლენის სფეროების გაფართოებისათვის ბრძოლა; მაგრამ ეს ბრძოლა წარმოებს არა მათი ჭეშმარიტება-მცდარობის ურთიერთდაპირისპირების, არამედ ამა თუ იმ კონტექსტში მათი ძლევამოსილების განსხვავებების ქრილში. ასეთი ბრძოლა კი ძლიერთა გვერდით სუსტების არსებობასაც გულისხმობს. ამიტომ, შეიძლება ითქვას, რომ მითოსური ცნობიერება არათუ არ ებრძვის მრავალმერთიანობას, არამედ მეტიც, სწორედ პოლითეიზმია ის რელიგიური სულიერი სივრცე, რომელშიც ის ბუნებრივად არსებობს და ფუნქციონირებს. სხვათა შორის, ეს გარემოება, როგორც ჩანს, თავისებურად აისახება ადრეულ ბიბლიურ ტექსტებშიც: ამ ტექსტების მკვლევრები მათში ორას ორმოცდაათამდე ისეთ ადგილს ითვლიან, სადაც ღმერთზე საუბრისას იხმარება არა მხოლოდითი, არამედ მრავლობითი რიცხვი; ანუ საუბარია არა ერთ ღმერთზე, არმედ მრავალ ღმერთზე და ასევე მრავალ ღვთისშვილზე.

ასეთი ვითარების შეცვლაში გარკვეული ნვლილი შეიტანა და მეტიც, ვფიქრობ, გადამწყვეტი როლიც კი ითამაშა სინამდვილის ადამიანური ხედვის ისეთმა ახალმა და ძველისაგან არსობრივად განსხვავებულმა ფორმამ, როგორიც ფილოსოფიაა. მრავალფეროვანი ცვალებადი სინამდვილის **არხეს** რაობის შესახებ თალესის მიერ დასმულმა, ერთის შეხედვით (ყოველდღიური, ბუნებრივი ცნობიერებისათვის), სრულიად უაზრო და უშინაარსო კითხვის პასუხის ძიების საკმაოდ ხანგრძლივმა (მრავალსაუკუნოვანმა) პროცესმა შემოიტანა (შექმნა) და მთელი ბერძნულ-რომაული ცივილი-

ზაციის სამყაროში დაამკვიდრა აზროვნებისა და სინამდვილის (ყოფიერების) ენობრივი ხედვის ისეთი ფორმა თუ ტიპი, რომელმაც მნიშვნელოვანი პროდუქტიული როლი ითამაშა რელიგიური რწმენის პოლითეისტური საფეხურიდან მონოთეისტურზე გადასვლაში. ეს პროდუქტიულობა კონკრეტულად გამოვლინდა, მაგალითად, ნეოპლატონიზმში, სადაც, ფაქტობრივად, ერთმანეთს შეხვდა და გადაეჭლო აზროვნების რელიგიური და ფილოსოფიური ნაკადები.

თუმცა, როგორც მოვლენების შემდეგმა მსვლელობამაც აჩვენა, ეს, რელიგიისათვის ძალზე სასარგებლო შეხვედრა, სრულიად მომაკვდინებელი აღმოჩნდა ფილოსოფიისათვის. რელიგიურმა აზროვნებამ უაღრესად პროდუქტიულად გამოიყენა ფილოსოფიის თითქმის მთელი ონტოლოგიური მონაპოვარი (განსაკუთრებით მხედველობაში მაქვს იდეა-ფორმების შესახებ მოძღვრება, რამაც, სოკრატე-პლატონისა და არისტოტელეს გავლით, თავისი ლოგიკური დასრულება ნეოპლატონიზმში პოვა), მაგრამ ისე, რომ თითქმის სრულიად უგულვებელყო (და საბოლოო ჯამში, უარყო კიდევც) პრობლემურად ურთიერთგადაჯაჭვული და ფილოსოფიისათვის, საერთოდ, მთელი მეცნიერული აზროვნებისათვის ისეთი სასიცოცხლოდ უმნიშვნელოვანესი მონაპოვრები, როგორიცაა: აზროვნებისა და ონტოლოგიურად მნიშვნელოვანი აზრების სრული პერსონალიზაცია, ამ აზრების ჭეშმარიტების კრიტიკულად არგუმენტირებული დასაბუთების შემოღება-დამკვიდრება, სიმბოლო-მეტაფორებისა და წარმოდგენების დონეზე აზროვნებიდან ცნებით აზროვნებაზე გადასვლა და, რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, **დიალოგის**, როგორც აღნიშნული აზრების ჭეშმარიტების დასაბუთებისთვის სრულიად აუცილებელი სულიერი სივრცის, შექმნა და დამკვიდრება. და თუმცა საკუთრივ ნეოპლატონიზმი შემეცნების აპოფატიკური მეთოდით, ასე თუ ისე, მაინც ინარჩუნებს ადამიანის ცოცხალი აზროვნების პროდუქტიული მოძრაობისათვის საჭირო სულიერ სივრცეს, შემდგომში, ფილოსოფიური სკოლების დახურვისა და ჭაშმარიტების ერთადერთ „თავშესაფ-

რად“ რელიგიური რწმენის სრული გაბატონების კვალობაზე, ეს სივრცეც თითქმის მთლიანად იხურება.

ყოველივე ეს კი უკვე ადამიანის მსოფლმხედველობრივი, შესაბამისად, ფილოსოფიური აზროვნების შეჩერებასა და გაყინვას, მის ფაქტობრივ „მოკვდინებასაც“ ნიშნავდა, რადგანაც მსოფლმხედველობრივად ჩაკეტილ ისეთ სულიერ სივრცეში, რომელიც უკვე მთლიანადაა შევსებული მხოლოდ და მხოლოდ რწმენის საფუძველზე ღვთაებრივად და, შესაბამისად, აბსოლუტურ ჭეშმარიტებად მიჩნეული აზრებით, ვერც ფილოსოფიური და ვერც ვერანაირი მეცნიერული აზრი ვერ იმოძრავებს და პროდუქტულად ვერ განვითარდება.

მაგრამ, როგორც ჩანს, საერთოდ აზროვნების (როგორც ასეთის), როგორც ყოფიერების საზრისისეული მხარის სიტყვიერი (თუ ენობრივი) გამოხატულების, მართლაც რომ „ღვთაებრივი“ დანიშნულება ამ ყოფიერების წინსწრებაა („პირველად იყო სიტყვა“), და მისი დროებითი შეფერხება კი, მაგრამ სრული, ერთხელ და სამუდამოდ შეჩერება სრულიად შეუძლებელია. ამაზე მეტყველებს ის გარემოება, რომ ასეთ სივრცეშიც კი, ის მაინც ახერხებს ერთგვარ „პროდუქტიულ სუნთქვას“ და თუნდაც მხოლოდ ეთიკური თვალსაზრისით რაღაც ღირებულის შექმნას. ამაზევე მეტყველებს თუნდაც ისტორიისა და მისი იმანენტური საფუძვლის – კ. იასპერსისეული „ღერძული დროს“ ფაქტობრივი არსებობა და მოცემულობა; და ბოლოს, ამაზევე მეტყველებს მთელი რენესანსის ეპოქაც და წმინდა ინკვიზიციის ის მარცხიც, რაც მან მეცნიერულ აზრთან ეპოქალური მნიშვნელობის დაპირისპირებაში განიცადა და რაც, იმავდროულად, რელიგიური რწმენის ტოტალური და უპირობო ბატონობის დასასრულიც იყო (რაც არანაირად არ შეიძლება თვით რელიგიური ცნობიერების, როგორც ასეთის, სრულ მარცხადაც მივიჩნიოთ). ყოველივე ეს კი, არსებითად, ცოცხალი და პროდუქტიული მსოფლმხედველობრივი დან საერთოდ, მთელი მეცნიერული აზროვნებისათვის სივრცის გახსნასაც ნიშნავდა, რაც რელიეფურად აისახა კიდევ ამ მიმართულებით ახალი დროის აზროვნების მთელი ძალმოსილებით გაცოცხლებასა და უაღ-

რესად ნაყოფიერ განვითარებაში. თუმცა, ბუნებრივია, ეს აზროვნება მთელი ამ დროის მანძილზე (თვით ნიციშეს ფილოლოგიამდე) ურთიერთობას რელიგიურ ცნობიერებასთანაც არ წყვეტს და ის იმავედროულად შეიძლება დახასიათდეს, როგორც ღმერთთან ადამიანის პირისპირ დგომის ისეთი პერიოდი, როდესაც ეს უკანასკნელი, თავისივე თავის, როგორც საკუთარი ბედის და ისტორიის თავისუფალი და ავტონომიური შემოქმედის, სულ უფრო და უფრო მზარდი თვითშეგნებით, მაინც ინარჩუნებს ღმერთთან, როგორც საკუთარივე ცხოვრებისა და საქმიანობის უმაღლეს ღირებულებით საზომთან და მასშტაბთან, მჭიდრო კავშირს.

საერთოდ, ნებისმიერი სახის მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი, შეიძლება ითქვას, ყველაზე სიღრმისეული საზრისი (შესაბამისად, ამოცანაც) ადამიანისა და გარესინამდვილის თანაფარდობა-თანაზომიერების უზრუნველყოფაა, რაც სრულიად აუცილებელია ნებისმიერი ტიპის კულტურის და შესაბამისად, ადამიანის, როგორც გონითი არსების არსებობისთვის. იმის გამო, რომ ბეკონიდან და დეკარტედან მოყოლებული, ადამიანის გარემომცველი სინამდვილის მეცნიერული ცოდნის ელემენტი სულ უფრო და უფრო მეტად იჭრება ევროპის მსოფლმხედველობრივი აზროვნების სივრცეში და ამა თუ იმ გავლენასაც ახდენს მასზე (რის ნათელი მაგალითი ემპირიოკრიტიციზმი, აგნოსტიციზმი და გერმანული კლასიკური ფილოსოფიაცაა), შეიძლება ითქვას, რომ მსოფლმხედველობის ზემოაღნიშნული ამოცანის განხორციელების წარმატება-წარუმატებლობის საქმეში პასუხისმგებლობა ორივე მათგანს ერთნაირად ეკისრება.

ასეთ ვითარებაში კი მნიშვნელოვანი ხდება ის, თუ რამდენად თავსებადნი არიან ერთმანეთთან რწმენა და ცოდნა ან, უფრო ზუსტად, რელიგიის ესა თუ ის დასრულებული ფორმის სისტემა (ამ შემთხვევაში ქრისტიანობა) სინამდვილის მეცნიერული ცოდნის იმ მუდმივცვალებად სურათთან, რასაც მეცნიერული ცოდნა აყალიბებს (რადგანაც აქ საუბარია არა რელიგიურ რწმენაზე, როგორც ასეთზე: სამყაროს უსასრულობის პირობებში ყოველთვის იარსებებს შეუცნობ-

ლის ასევე უსასრულო სივრცე, რომლის ცნობიერი მოხელ-
თება და ასე თუ ისე დამორჩილება მხოლოდ სიმბოლოებით
თუ იქნება შესაძლებელი; ეს უკანასკნელები კი თავიანთ
თავში, რალაც დოზით მაინც, აუცილებლად შეიცავენ რწმე-
ნის ელემენტსაც).

ახლა თუ საკითხს რწმენისა და ცოდნის თავსებადობის
მხრივ შევხედავთ, ნათელია, რომ ეს საკითხი ევროპისათვის
იყო, არის და, ვფიქრობ, მომავალშიც დარჩება ერთ-ერთ უმ-
ნიშვნელოვანეს და უმწვავეს პრობლემად, რისი გაცნობიერ-
ების, გადაჭრისა თუ მათი ურთიერთმორიგების კონკრეტულ
გამოხატულებებადაც შეიძლება მივიჩნიოთ: იუმის აგ-
ნოსტიციზმიც, მათი „სამოქმედო სივრცეების“ კანტისეული
გამიჯვნაც, „ღვთის სიკვდილის“ ნიცშესეული კონსტატაცი-
აც, სახელმწიფოებრივ მოწყობაში სეკულარული პოლიტი-
კური სისტემების დამკვიდრებაც და, ბოლოს, ევროპულ სა-
სულიერო და საერო წრეებში მათი ტოლპირველადობის იდე-
ის წინ წამოწევა.

თუმცა, როგორც დღეს უკვე სულ უფრო და უფრო ნათე-
ლი ხდება, ამ და სხვა ამის მსგავსმა მცდელობებმა მთლად
ბოლომდე ვერ გაამართლა. ამაზე მეტყველებს თუნდაც ის
ფაქტი, რომ, როგორც უკვე აღინიშნა, ვერც ფილოსოფიამ
ვერ მოახერხა ქმედუნარიანი ოპტიმისტურ-ეთიკური მსოფ-
ლმხედველობის შემუშავება და რელიგიური ცნობიერებაც
სულ უფრო და უფრო მეტად გამოიყენება სხვადასხვა ჯუ-
რის, თავისი ხასიათით სრულიად ანტიჰუმანური პოლიტიკუ-
რი მიზნების განხორციელების ინსტრუმენტად.

ასე რომ, თუ ინდუსტრიული საზოგადოებისა და მოდერ-
ნისტული კულტურის საფუძველმდებარე მსოფლმხედველო-
ბებს (როგორც ფილოსოფიურს, ასევე რელიგიურს) ამ
თვალსაზრისით შევხედავთ, სრულიად ნათელია, რომ მათ,
მათსავე წინაშე მდგარ ეპოქალურ სიძნელებებს თავი (რბი-
ლად რომ ვთქვათ) მთლად დამაკმაყოფილებლად ვერ გაარ-
თვეს. ამის ნათელი ფაქტობრივი გამოხატულება კი ევროპუ-
ლი კულტურისა და მსოფლიო საზოგადოებრივი ცხოვრების
სივრცეში არსებული უკიდურესად ძნელი და საშიში პრობ-

ლემების მრავალფეროვნება და მასშტაბებია, რაც იმავდროულად შეიძლება შეფასდეს, როგორც თანამედროვე მსოფლიო საზოგადოების მსოფლმხედველობრივი და, აქედან გამომდინარე, მისი კულტურისა და ცხოვრების წესის კრიზისი. ამის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მიზეზი კი ის ონტოლოგიური, გნოსეოლოგიური და აქსეოლოგიური აბსოლუტიზმი და მონოპოლიზმია, რაც ამ მსოფლმხედველობათა უმრავლესობას ახასიათებს. ფლოსოფიური აზროვნების სივრცეში (უკვე ფ. ბეკონიდან მოყოლებული) ეს ვლინდება **თითქმის შეუზღუდავ ეპისტემოლოგიურ ოპტიმიზმში, სინამდვილის ონტოლოგიური წესრიგის მეტაფიზიკური საფუძვლების სრული ცნობიერი ფლობისა და ერთადერთი ნამდვილი და სრულყოფილი აქსიოლოგიური წესრიგის უზრუნველყოფის პრეტენზიებში**. ყოველივე ეს კი ნებისმიერი მსოფლმხედველობის ისეთი მახასიათებლებია, რაც მას მეტაფიზიკური მონოცენტრიზმის, მკაცრი ონტოლოგიური იერარქიულობისა და სისტემური ჩაკეტილობისაკენ უბიძგებს. ამას, თავის მხრივ, ხელს უწყობს და, ფაქტობრივად, უზრუნველყოფს კიდევ კლასიკური ფილოსოფიის ტრადიციული ენა (დისკურსი) და კატეგორიალური სისტემა, რომლებიც ისტორიულად (ერთგვარად ბუნებრივადაც კი) შეიქმნა და ჩამოყალიბდა, როგორც ტრადიციული მეტაფიზიკური პრობლემების გადაწყვეტის ამოცანაზე ყველაზე უფრო ოპტიმალურად მორგებული და მისადაგებული ენა და სისტემა, რის გამოც მეტაფიზიკას, მონოცენტრიზმსა და ონტოლოგიურ არაერთგვაროვნებას ის სააზროვნო ნაკადებიც კი ვერ აღწევენ თავს, რომლებიც თავიანთ ერთ-ერთ ძირითად მიზნად სწორედ ასეთი მსოფლმხედველობების კრიტიკასა და გადალახვას ისახავენ (აქ სამაგალითოდ შეიძლება გავიხსენოთ ნიცშე, რომელიც, ქრისტიანული ღირებულებებისაგან რადიკალურად გამიჯნული, თვითონაა უკიდურესად მიდრეკილი როგორც მეტაფიზიკური (ალბათ უფრო სწორი იქნებოდა გვეთქვა, **ფიზიკური**) მონოცენტრიზმისკენ და აქსიოლოგიური აბსოლუტიზმისკენ.

ამ სააზროვნო ნაკადებისაგან არსებითად განსხვავდება

პოსტინდუსტრიული საზოგადოების პოსტმოდერნული სა-
აზროვნო ნაკადი, რომელშიც ყოველი სახის მონოცენტრიზ-
მის (როგორც ასეთის) საბოლოო და დღეს უკვე, თანამედ-
როვე მსოფლიო (და არა მხოლოდ ევროპული) საზოგადოე-
ბისათვის სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანი მულტიკულტურუ-
ლი სივრცისათვის პროდუქტიული მსოფლმხედველობის შე-
მუშავებისა და დამკვიდრების მიზნის მიღწევის ერთ-ერთი
უმნიშვნელოვანესი „სეგმენტიც“ სწორედ ფილოსოფიის
ტრადიციული ენისა და დისკურსის ძირეული ცვლილება, კა-
ტეგორიალური სისტემისა და პრინციპების რადიკალური
რევიზია და მათი ახლებურად გააზრებული ძველი, ხშირ
შემთხვევაში კი სრულიად ახალი ტერმინებითა და პრინცი-
პებით ჩანაცვლებაა.

ის, თუ რამდენად წარმატებით ახორციელებს იგი ამ
ამოცანას, ცალკე განხილვის უაღრესად ვრცელი და მნიშ-
ვნელოვანი თემაა. აქ კი, წინამდებარე სტატიის ფორმატი-
დან გამომდინარე, მხოლოდ იმას შევნიშნავთ, რომ **პოსტმო-
დერნის სააზროვნო ნაკადის ფილოსოფიური ფენა წარმო-
ადგენს თანამედროვეობისათვის ნიშანდობლივი, ამა თუ
იმ გარემოებათა გამო მნიშვნელოვნად შეცვლილი ან,
ვთქვათ, გლობალიზაციის „მაგიური ძალით“ ერთ სოციო-
კულტურულ სივრცეში აღმოჩენილი ღირებულებების,
ცხოვრების წესისა და ურთიერთობების ძველი თუ ახალი
ფორმების თანადამსწრე და თანამონაწილე ადამიანების
მიერ აღნიშნული კრიზისული მდგომარეობის გაცნობიე-
რებას და ფილოსოფიური და მხატვრული აზროვნების
კავშირით, მისი მსოფლმხედველობრივი დაძლევის კულ-
ტუროლოგიური თვალსაზრისით, უაღრესად მნიშვნელო-
ვან მცდელობას.**

Teimuraz Mtibelashvili – doctor of philosophy, professor, academician of the Georgian Philosophical Academy, laureate of the Georgian National Prize. His research interests include: philosophy of culture, ontology, epistemology, axiology, philosophical anthropology and modern European philosophical thinking. He authored two monographies and more than fifty scientific articles.

POSTMODERN AND MODERN CULTURE

ABSTRACT

The goal of the post-modernist philosophy is alteration of the monocentric type of thinking and development of productive worldviews for multicultural systems. One of the directions on the way to achieving these objectives leads through fundamental revision and transformation of philosophy's cogitative language and its traditional system of categories.

ლიტერატურა:

1. Мамардашвили М.К. Как Я понимаю философию, М. 1992. გვ. 352.
2. А.Швейцер, Культура и Этика, М. 1976, გვ. 40.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის კულტურის ფილოსოფიის განყოფილებამ.

**ქართული და უცხოური
ფილოსოფიის ისტორია**

**GEORGIAN AND FOREIGN
HISTORY OF PHILOSOPHY**

თეიმურაზ ფაჩულია – ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი. მუშაობს სოციალური ფილოსოფიის, ფილოსოფიის ისტორიის, კულტუროლოგიის, აქსიოლოგიის, პოლიტოლოგიის, რელიგიის ფილოსოფიის, ეთიკის, ესთეტიკის საკითხებზე. გამოქვეყნებული აქვს ასზე მეტი ნაშრომი და სტატია, მათ შორის ოთხი მონოგრაფია – ტოტალიტარიზმის მეტაფიზიკა, ნეოტოტალიტარიზმი, ქართული კულტურა, თავისუფლების ფილოსოფია. ავტორია 9 რომანისა და 2 პოეტური კრებულის, არის ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი და საქართველოს მწერალთა შემოქმედებითი კავშირის წევრი.

იმანუელ კანტის ფილოსოფიური სისტემა

დიდი გერმანელი მოაზროვნის, კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის ფუძემდებლის, იმანუელ კანტის ფილოსოფიური სისტემა სამ უმთავრეს ნაშრომში: „წმინდა გონების კრიტიკაში“ (1781), „პრაქტიკული გონების კრიტიკასა“ (1788) და „მსჯელობის უნარის კრიტიკაშია“ (1790) გადმოცემული. „წმინდა გონების კრიტიკით“ იწყება კანტის კრიტიკული პერიოდი, რომლის დროსაც იგი შეეცადა ცოდნის ძველი სისტემის გადაფასებასა და ახალი თეორიული მეცნიერების დაფუძნებას. ამ ნაშრომში კანტს უპირველეს ყოვლისა აინტერესებს თუ როგორაა შესაძლებელი აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობების ჩამოყალიბება, რაზედაც დამოკიდებულია შემეცნების დარგის ანუ თეორიული მეცნიერების დაფუძნება.

აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობა, ერთი მხრივ, აპრიორული ანუ ცდამდელია, ხოლო მეორე მხრივ, სინთეზური ანუ შემკრებია. მის აპრიორულობას განაპირობებს ის, რომ მის საფუძველში მოიაზრება დრო და სივრცე, რაც ჩვენი ცნობიერების ჭვრეტის აპრიორულ ფორმებს წარმოადგენს. დრო და სივრცე საგანთა თანაარსებობის ფორმები კი არ

არიან და საგნებზე კი არ არიან დამოკიდებული, როგორც ეს ლაიბნიცს ეგონა, არამედ შემმეცნებელი სუბიექტის აპრიორული ფორმებია, რომლებიც ერთმანეთის გვერდით (სივრცე) და ერთმანეთის შემდეგ (დრო) განალაგებენ ცნობიერებისათვის გარედან მოსულ ინფორმაციას, რომელსაც თავისთავადი ნივთები (ნოუმენები) აწვდიან ჩვენს გონებას. დროსა და სივრცეში მონესრიგებულ ინფორმაციას თეორიული გონების მეორე უნარი, კერძოდ კი განსჯა, კატეგორიების მიხედვით ალაგებს და ამგვარად ქმნის იმ რეალობას, რასაც ცოდნა ჰქვია. წმინდა მათემატიკა, ბუნებისმეტყველება სწორედ ამგვარ ცოდნაზეა აგებული და წარმოადგენენ აპრიორულ-სინთეზურ მსჯელობებს, რომლებიც ემპირიული სინამდვილის შესწავლას ისახავენ მიზნად. ჭვრეტის (ალქმის) ფორმათა დახასიათებას კანტი იძლევა ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში, ხოლო კატეგორიათა ბუნებას განმარტავს ტრანსცენდენტალურ დიალექტიკაში, რომლებიც „წმინდა გონების კრიტიკის“ უმთავრესი ნაწილებია.

ჭვრეტისა და განსჯის აპრიორული ფორმების მორგება, ურთიერთშეთანხმება ხორციელდება ტრანსცენდენტალურ სქემატიკაში, რის შედეგადაც იბადება ცდის ანუ ემპირიული სინამდვილის სფერო, რომელიც აქამდე ჩვენგან აბსულუტურად დამოუკიდებელი გვეგონა. კანტი ახდენს კოპერნიკისებურ გადატრიალებას, რომლის არსი იმაში მდგომარეობს, რომ ჩვენი გონება კი არ ბრუნავს საგნების გარშემო, არამედ, პირიქით, საგნები ბრუნავენ მის გარშემო. ის, რასაც ცდას ვეძახით, საბოლოო ჯამში, სხვა არაფერია, თუ არა თეორიული გონების დერივატი, მისი სპონტანობის (თვითაქტიურობის) პროდუქტი. რადგან კოპერნიკისებურ გადატრიალებაზე მიდგა საქმე, ბერტრან რასელის მართებული შენიშვნის მიხედვით, უნდა ვთქვათ, რომ აქ საქმე გვაქვს არა კოპერნიკისებურ გადატრიალებაზე, არამედ მის საპი-

რისპიროზე, რადგან კოპერნიკისაგან განსხვავებით კანტმა კვლავ ანთროპოცენტრიზმი ააღორძინა.

„წმინდა გონების კრიტიკაში“ კანტმა დასძლია ბერკლი-სეული სოლიფსიზმი, რასაც დენი დიდრო ფილოსოფიურ სკანდალად ნათლავდა. კანტის თეორიული სუბიექტი განსხვავდება ბერკლის შემმეცნებელი სუბიექტისგან, რომლისთვისაც ობიექტური სინამდვილე მისი შეგრძნებების კოლექციას წარმოადგენს, რომლებსაც მხოლოდ ინტრასუბიექტური ხასიათი გააჩნიათ და მოკლებულნი არიან მოდალობას ანუ ზოგადობას. კანტის თეორიული სუბიექტი ინტერსუბიექტური ბუნებისაა და მისი სპონტანობის შედეგები საყოველთაო და აუცილებელ ხასიათს ატარებენ.

კანტის თეორიული სუბიექტი ანუ ტრანსცენდენტალური აპერცეფცია ჰგავს დეკარტის შემმეცნებელ სუბიექტს, რომელიც მეთოდოლოგიური სკეპტიციზმის საფუძველზე ცდილობს ცოდნის ახალი სისტემის აგებას, მაგრამ მისგან პრინციპულად იმით განსხვავდება, რომ კანტისათვის აზროვნება პრინციპულად არ უიგივდება არსებობას. კანტი აგრძელებს დეკარტის საქმეს იმით, რომ აფუძნებს თეორიული გონების ავტონომიურობას და ყოველმხრივ გამორიცხავს მის ჰეტერონომიულობას, ანუ სხვაზე დამოკიდებულებას. ტრანსცენდენტალური აპერცეფცია არის დამოუკიდებელი, თვითკმარი, ყოველ თეორიულ სუბიექტში მოქმედი უნარი, რომელიც მხოლოდ საკუთარ ძალებზე დაყრდნობით ქმნის იმ რეალობას, რასაც ჩვენ ცდასა და ცოდნის სფეროს ვეძახით. ის არის ამ სფეროთა დემიურგი, რომელსაც გარეშე ტრანსცენდენტალური ძალები არ სჭირდება და ამ საქმეს შინაგანი, იმანენტური კანონზომიერებების მეშვეობით ახორციელებს. აქედან ერთი ნაბიჯია ჰეგელამდე, რომელიც კანტის ტრანსცენდენტალურ აპერცეფციას ააბსოლუტებს და მას აბსოლუტურ გონს არქმევს, ხოლო მეორე მოაზროვნე – მარქსი მასში მხოლოდ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა პრო-

დუქტს ხედავს, რომელშიაც უმთავრესი ეკონომიკური ურთიერთობები და, უპირველეს ყოვლისა, წარმოების წესია.

„წმინდა გონების კრიტიკაში“ მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა ღმერთის არსებობის დასაბუთების არგუმენტების განხილვას, რომლებშიაც კანტი გამოყოფს ონტოლოგიურ, თეოლოგიურ და კოსმოლოგიურ არგუმენტებს, რომლებიც, საბოლოო ჯამში, პირველზე დაიყვანება. მის მიხედვით, რომელიც ანსელმ კენტერბერიელმა შეიმუშავა, სამყარო არის სრულყოფილება, რომლის არსებობა ღმერთის, როგორც უმაღლესი სრულყოფილების გარეშე შეუძლებელია. თეოლოგიური დასაბუთების მიხედვით, თუ არსებობს მიზანშეწონილება, უნდა არსებობდეს მისი საფუძველიც, ანუ თუ არსებობს სამყარო, მაშინ უნდა არსებობდეს მისი შემოქმედიც. კოსმოლოგიური არგუმენტის მიხედვით, კოსმოსი გულისხმობს წესრიგს, რაც აუცილებლობით მოითხოვს მომწესრიგებლის დაშვებასაც. კანტის მიხედვით, ამ არგუმენტებიდან არ მტკიცდება ღმერთის არსებობა. ყველა მათგანი ეფუძნება იმ შეცდომას, რომლის მიხედვითაც, აზროვნებიდან არსებობა არ გამოიყვანება. მე გონებაში შეიძლება მქონდეს კენტავრის იდეა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ იგი რეალურად არსებობს. კრიტიკამდელი ფილოსოფიის და, მათ შორის, ძველი მეტაფიზიკის შეცდომა იმაში მდგომარეობდა, რომ იგი ერთმანეთში ურევდა აზროვნებასა და შემეცნების სფეროებს. აზროვნება არის ჩვენი ცნობიერების უნარი, რომელიც სწვდება ზეგრძნობად, არამატერიალურ, ინტელიგიბელურ საგნებს, რომლებიც წარმოადგენენ ნოუმენებს, ნივთებს თავისთავად და მათ შესახებ ჩვენს შემეცნებას არანაირი წარმოდგენა არა აქვს. შემეცნება არის ჩვენი ცნობიერების ის უნარი, რომელიც ისაზღვრება მხოლოდ ცდის სფეროთი და სწავლობს მხოლოდ გრძნობადად ხელშესახებ, ფიზიკურ სინამდვილეს. მეცნიერება, როგორც ასეთი, მხოლოდ ცდის სფეროშია შესაძლებელი და მას არაფერი

ესაქმება ნოუმენებთან და თავისთავად ნივთებთან. ღმერთი, სულის უკვდავება და ა.შ. არის ნოუმენი, ნივთი თავის, თავად და მასზე მეცნიერული ცოდნის აგება არ შეიძლება. ამდენად, მეცნიერულად სრული ნონსენსია როგორც ათეიზმი, ასევე თეიზმი, რადგან არცერთი მათგანის შესასწავლი ობიექტი ცდის ანუ მოცემულობის სფეროში არ მოიპოვება. ძველ მეტაფიზიკას არ ესმოდა ეს ელემენტარული ჭეშმარიტება და ცოდნის საეჭვო თეორიებს აგებდა იქ, სადაც მისი შესაძლებლობა გამოირიცხებოდა. ღმერთის სფერო არის რწმენის სფერო და იგი აბსოლუტურად განსხვავებული და გამიჯნულია ცოდნის სფეროსაგან, რომელშიაც მხოლოდ მიზეზ-შედეგობრივი კანონზომიერებები ბატონობენ. კანტმა წამოაყენა ღმერთის არსებობის ეთიკური არგუმენტი, რომელიც ახალი მეტაფიზიკის საფუძვლად გამოაცხადა, რომელსაც ეთიკის სახე უნდა ჰქონოდა. ის, რომ მე ადამიანი ვარ და ვმოქმედებ ზნეობრივი იმპერატივის საფუძველზე, ადასტურებს იმას, რომ ღმერთი არსებობს. ამ პრინციპის დამუშავებას იგი სპეციალურად შეეხო „პრაქტიკული გონების კრიტიკაში“, რომელიც მისი ფილოსოფიის გვირგვინს წარმოადგენს.

ძველი მეტაფიზიკა, როგორც მეცნიერება, უარყოფილია, რადგან იგი სცილდება მეცნიერების ანუ მოცემულობის სფეროს და გადადის ნოუმენთა სამყაროში, რომელთა შესახებ ადამიანს არ შეიძლება გააჩნდეს ცოდნა. კანტის აზრით, ახალ მეტაფიზიკას უნდა ჰქონდეს არა ცოდნის, არამედ მსოფლმხედველობის ფორმა და უნდა ეყრდნობოდეს არა ცნებებს, არამედ პოსტულატებს. ანუ თავისთავად ნივთებს. ახალი მეტაფიზიკა ანუ ეთიკა შემეცნების სფეროს გარეთ დგას და თეორიულ გონს არ განეკუთვნება, ამ გაგებით, იგი არის პრაქტიკული გონება, რომელიც ჩვენი ცნობიერების აუცილებელ ნაწილს წარმოადგენს.

პრაქტიკული გონება ამოდის იმ დებულებიდან, რომ ადამიანი ერთდროულად არის არსისა და ჯერარსის, აუცილებ-

ლობისა და თავისუფლების სამყაროთა მოქალაქე. ფიზიკური არსებობით იგი ეკუთვნის აუცილებლობის სამყაროს და მასში ისეთივე მდგომარეობა უკავია, როგორც ნებისმიერ ნივთსა თუ საგანს. ამ სამყაროში მას არანაირი უპირატესობა არ გააჩნია სხვა ფიზიკურ ნივთებზე და აქ იგი აღიქმება, როგორც ინერტული, სტატიკური ნივთი. ასეთი მდგომარეობა, ცხადია, შეურაცხმყოფელია ადამიანისათვის, რომელიც თავს თვლის აქტიურ, ნებისყოფით აღჭურვილ პერსონად, რომელსაც შეუძლია თავისუფლების დამკვიდრება.

ადამიანი არის თავისუფალი არსება, რომელიც მოქმედებს ავტონომიურად და თავადვეა პასუხისმგებელი საკუთარ ქმედებებზე. სწორედ ეს ავტონომიურობა და პასუხისმგებლობა ქმნის იმ საფუძველს, რომელზედაც აღმართულია თავისუფლება. ყოფიერების წარმართვა საკუთარი კანონმდებლობის მიხედვით, რომლის დროსაც თავადვე იღებ პასუხისმგებლობას საკუთარ საქციელზე, არის თავისუფლება. თავისი ბუნებით თავისუფლება არის ჯერარსი (Sollen), ანუ ისეთი რამ, რაც ჯერ არ არსებობს, მაგრამ უნდა არსებობდეს. იგი არის მუდმივი ჭიდილის, პერმანენტული ბრძოლის შედეგი, რომელიც მუდამ მისაღწევია და არასოდეს არ არის მიღწეული. იგი გამორიცხავს ტკბობას, მიღწეულით ნეტარებას, რადგან, სადაც განცხრომაა, იქ თავისუფლება მიუღწეველია. იგი არის მუდმივი დაძაბულობა და მზაობა მოქმედებისათვის, იდეისათვის. ჯერარსი ვერასოდეს არსი ვერ გახდება, რადგან ასეთ შემთხვევაში იგი კარგავს საკუთარ ბუნებას და არსის ანუ აუცილებლობის ნაწილი ხდება.

სადაც თავისუფლებაა, იქ ღმერთი იგულისხმება, რადგან ყველაზე თავისუფალი არსება სამყაროში არის ღმერთი, რომლის ნება არაფრით არაა შეზღუდული და დეტერმინირებული. თავისუფლების მეშვეობით ადამიანი ემსგავსება ღმერთს, თუმცა მისი ნება მოკლებულია აბსოლუტურ თავისუფლებას. ასეთი ადამიანი მოქმედებს კატეგორიული იმპერატივის საფუძველზე, რომელიც წარმოადგენს ეთიკური

ქცევის საყოველთაო მაქსიმას და ასეთი სახე აქვს: „მოიქეცი ისე, რომ როგორც შენი თავი, ასევე სხვა მიგაჩნდეს მუდამ მიზნად და არასოდეს საშუალებად.“ კანტის მიხედვით, ეთიკის მთავარ კანონს უნდა ჰქონდეს უპირობო ბრძანების სახე, რადგან სიკეთის ქმედება წარმოადგენს შინაგან ბრძოლას, რომელიც გვამალლებს საკუთარ თავზე, ეგოცენტრიზმზე. ჰედონიზმი, ევდემონიზმი და სხვა მორალური დოქტრინები ვერ გამოდგებიან ეთიკის საფუძვლად, რადგან ეფუძნებიან ეგოცენტრიზმს და, აქედან გამომდინარე, მათი ქცევის მაქსიმა საყოველთაო კანონად ვერ გამოდგება. მორალური კანონი კი უნდა იყოს მოდალობის მქონე, ანუ საყოველთაო და აუცილებელი ყველასათვის.

პრაქტიკულ გონებაში აპრიორულ-სინთეზურ მსჯელობებს აქვთ ზოგადობა, რომელიც არ არის თეორიული ბუნების, მაგრამ ცნებათა მსგავსად ახასიათებთ მოდალობა. კანტი მეორე აპრიორს აფუძნებს ღირებულებაზე, რომელიც ნოუმენია და შემეცნების სფეროს მიღმა დგას. ღმერთი, სულის უკვდავება, თავისუფლება წარმოადგენენ ღირებულებებს, რომლებიც არიან ინტელიგიბელია, ანუ აზროვნებით მისაწვდომი ნივთები თავისთავად. ესაა რწმენის სფერო, რომელიც გამიჯნულია ცოდნისაგან და მასში კაუზალური დეტერმინაციის კანონი არ მოქმედებს. მას გააჩნია პრიმატი თეორიულ გონებასთან შედარებით, რადგან ადამიანის არსებობისათვის ეთიკურს პირველხარისხოვანი მნიშვნელობა აქვს თეორიულ გონებასთან შედარებით. კანტი კიდევ უფრო შორს მიდის და ეთიკურს რელიგიურის საფუძვლად აცხადებს. იქ, სადაც რელიგია ეთიკის საფუძველია, ანგარებასთან გვაქვს საქმე. იგი არ ეთანხმება გრიგოლ ღვთისმეტყველს, რომელიც ამბობდა, რომ „ეს ქვეყანა სავაჭროა, სადაც წუთიერით მარადიულს ყიდულობ“. რელიგია უნდა ეფუძნებოდეს ეთიკას, სხვანაირად მივიღებდით ჰეტერონომიას, რომელიც გააუქმებდა ადამიანის ავტონომიას და ყველა მის საქციელს, გარეშე ძალების საფუძველზე ახსნიდა,

რაც მას აქცევდა მარიონეტად და არა თავისუფალი ნებით აღჭურვილ პერსონად. ამრიგად, კანტმა ამ ეტაპზე აღმოაჩინა ორი აპრიორი, რომელთაგან პირველი არის ცნება, რომელიც მოქმედებს ცოდნის სფეროში, ხოლო მეორე – ღირებულება, რომელიც რწმენის სფეროს მოქალაქეა. მესამე აპრიორის აღიარება ი. კანტმა „მსჯელობის უნარის კრიტიკაში“ მოახდინა, რომელიც ესთეტიკის დაფუძნებას წარმოადგენს. ადამიანს აქვს შემეცნების, ნებელობისა და შეფასების უნარები, რომელთაგან პირველსა და მეორეს კანტი შეეხო თეორიულ და პრაქტიკულ ფილოსოფიაში, რაც შეეხება მესამეს, მას დათმობილი აქვს სპეციალური ნაშრომი „მსჯელობის უნარის კრიტიკის“ სახით. შეფასება ნიშნავს მოწონებასა და არმოწონებას და მას მუდამ მსჯელობის სახე აქვს, რომელიც ორნაირია – განმსაზღვრელი და მარეფლექტირებელი. თუ მოცემულია ცნება, ანუ ზოგადი, და ვეძებ საგანს, მაშინ პირველი სახის მსჯელობასთან გვაქვს საქმე, ხოლო საპირისპიროს შემთხვევაში – მეორე სახის მსჯელობასთან. ესთეტიკური მსჯელობა მარეფლექსირებელი ხასიათისაა, მასში მოცემულია კერძო, რომლიდანაც მივდივართ ზოგადისაკენ. ესთეტიკური მსჯელობა თავის თავში აერთიანებს არსსა და ჯერარსს, რასაც ცალკე აღებული ვერც შემეცნება და ვერც ეთიკა ვერ შეძლებს. 1787 წელს კანტი ფიქრობდა, რომ მესამე აპრიორი არ არსებობს, მაგრამ „პრაქტიკული გონების კრიტიკის“ გამოსვლის შემდეგ აზრი შეიცვალა და მივიდა მის აღიარებამდე. ესთეტიკური, ერთი მხრივ, არის ზნეობრივად კეთილის გრძნობადად ხელშესახები გამოხატულება და, მეორე მხრივ, შემმეცნებელი სუბიექტის აპრიორული ფორმების სპონტანობის პროდუქტი. ესთეტიკური მუდამ გვეძლევა სუბიექტურ ჭვრეტაში და ამ მხრივ იგი ატარებს სინგულარულ, განუმეორებელ ხასიათს, რომელიც თითქოსდა მოკლებული უნდა იყოს ზოგადობას, მაგრამ სინამდვილეში ეს ასე არ არის. ესთეტიკური შეიცავს მოდალო-

ბას ანუ საყოველთაოობასა და აუცილებლობას და ასეთ ხასიათს მას ღირებულება აძლევს. ეს უკანასკნელი, როგორც ვიცით, ეთიკურის სფეროს განეკუთვნება და, მეორე მხრივ, აპრიორს წარმოადგენს, რომელსაც არა აქვს ცნებითი ხასიათი და ნოუმენტა სფეროს განეკუთვნება. სწორედ ღირებულება აძლევს ესთეტიკურს ზოგადობას იმით, რომ ეს უკანასკნელი სხვა არაფერია, თუ არა რეალიზებული, მატერიალიზებული ეთიკური. ამდენად, ესთეტიკური ეთიკურის რეალიზაციაა, რაც მის მოდალობას განაპირობებს. ამავდროულად ესთეტიკური ტრანსცენდენტალური აპერცეფციის დერივატია, მაგრამ თეორიულისგან იგი იმით განსხვავდება, რომ ესთეტიკურის შემთხვევაში შემეცნების სუბიექტის აპრიორული უნარები – ჭვრეტა და განსჯა იმყოფებიან თამაშისებურ მდგომარეობაში, რაც იწვევს ესთეტიკურის სპეციფიკურობას. საბოლოო ჯამში, ესთეტიკური აერთიანებს თეორიული და პრაქტიკული გონების სფეროებს და მასში ერთგვარად იკვრება კანტის ფილოსოფიური სისტემა.

ესთეტიკურის ისეთი კატეგორიები, როგორიცაა მშვენიერი და ამაღლებული, კიდევ უფრო თვალსაჩინოს ხდიან თეორიული და პრაქტიკული სფეროების ერთიანობას. მშვენიერს კანტი ახასიათებს ოთხი ნიშნის მიხედვით, რომელთაგან პირველია თვისებრიობა, რომლის მიხედვითაც მშვენიერია ის, რაც მოგწონს ყოველგვარი ინტერესის გარეშე. მშვენიერი გვეძლევა დაუინტერესებელ ჭვრეტაში, რომლის დროსაც გამორიცხულია პრაგმატული, ვიტალური, ჰედონისტური და ა.შ. იმპულსები. თუ მშვენიერს მხოლოდ სარგებლიანობის თვალსაზრისით აღვიქვამ, მაშინ აბსოლუტურად დაცვილდები მას და ვერ გავიგებ მის რაობას. მის აღსაქმელად საჭიროა ქვენა გრძნობებისაგან განმენდილი, რაფინირებული ჭვრეტა, რომელიც სწვდება ღირებულებათა სამყაროს. რაოდენობის ანუ მეორე ნიშნის მიხედვით მშვენიერია ის, რაც იწვევს საყოველთაო მონონებას ცნების გარეშე. აქ ხაზგასმულია მშვენიერის განსხვავებულობა თეორიულისაგან

და მისი დაგვარობა ეთიკურთან. მესამე ანუ მიმართების ნიშნის მიხედვით, მშვენიერი წარმოადგენს მიზანშეწონილებას მიზნის გარეშე. ხელოვნების ნაწარმოებს მიზანი აქვს შიგნით და არა გარეთ. იგი შექმნილია არა სხვისთვის, არამედ მასში არის ის, რისთვისაც იგი შეიქმნა. მშვენიერს რომ მიზანი გარეთ ჰქონდეს, მაშინ ეს გამორიცხავდა მის ღირებულებას. მიზანი არის საგნის განმსაზღვრელი და იგი თეორიული გონების კატეგორიაა. რაც შეეხება ეთიკურს, მასაც, ესთეტიკურის მსგავსად, მიზანი თავის თავში აქვს, რაც მისი ავტონომიურობის საფუძველია, მაგრამ ეთიკური ჯერარსია, რომელიც არსი ვერ გახდება, რითაც იგი განსხვავდება ესთეტიკურისაგან, რომელიც არსია, რომელსაც თავის თავში აქვს მიზანი. ესთეტიკურის სფეროში ემპირიულ სინამდვილეში კი არ ვეძებთ კანონზომიერებებს, არამედ მათ თავად ვქმნით. მეოთხე ანუ მოდალობის ნიშნის მიხედვით, მშვენიერია ის, რაც აუცილებლად იმსახურებს მოწონებას ცნების გარეშე. აქაც ესთეტიკურის ზოგადობა მიიღწევა ეთიკურის ანუ ღირებულების საფუძველზე, რომელიც არაცნებითი ბუნებისაა. მშვენიერის ანალიტიკაში კანტი განასხვავებს განპირობებულ და თავისუფალ მშვენიერს, რომელთაგან პირველი ანთროპომორფული ბუნებისაა და სუბიექტის ნებითაა დეტერმინირებული, ხოლო მეორე ამგვარი განპირობებულობისაგან თავისუფალია და ღირებულებათა სფეროსაკენ გვახედებს.

ესთეტიკურის მეორე კატეგორია – ამაღლებულიც წარმოადგენს ერთგვარ ხიდს თეორიულ და პრაქტიკულ სამყაროებს შორის. მასთან შეხება ბადებს სუბრეფციას ანუ არასწორ ხედვას, რომლის მიხედვითაც გვეჩვენება, რომ ამაღლებული არის ჩვენ გარეთ. ცადაზიდული მწვერვალების ან აბობოქრებული ოკეანის ხილვისას ჩვენ გვეჩვენება, რომ ბუნების სწორედ ეს გიგანტური მოვლენები არიან ამაღლებულები, რომლებთანაც მიმართებაში ჩვენ უმწეო და

უსუსურ არსებებად გამოვიყურებით. ეს მოვლენები ჩვენში ინვევენ შიშისა და ალტაცების გრძობას, რომელიც გვატყვევებს და გვაჯადოებს, მაგრამ საკმარისია ავამუშაოთ გონება და ყური დაუფდოთ შინაგან ხმას, რომ მაშინათვე დავრწმუნდებით მათ არარაობასა და უსუსურობაში. ჩვენს გონებაში აღმოვაჩინთ ისეთ მასშტაბსა და სიდიადეს, რომელთანაც მიმართებაში ბუნების ეს გიგანტები უმნიშვნელო სათამაშოებად გადაიქცევიან. ჩვენს გონებაში კიაფობს აბსოლუტური სიდიდის, ღმერთის პოსტულატი, რომელიც ყველასა და ყველაფერზე აღმატებულია. სამყაროს შემოქმედის, დემიურგის ეს ნოუმენი ჩვენი გონების განუყოფელი ნაწილია, რომლის მეშვეობითაც ჩვენ ვმალდებით მრისხანე ოკეანესა და ბუმბერაზ მთებზე და თავი მათზე მასშტაბურად წარმოგვიდგება. ამ წუთშივე ჩვენ წინაშე ქრება სუბრეფცია და ჩვენ ვხვდებით, რომ ამაღლებულია არა ბუნება და მისი მოვლენები, არამედ ჩვენი გონება, რომელიც უსასრულო, კოსმიურ მასშტაბებს უკავშირდება და მათით საზრდობს და იკვებება. ამაღლებული არის ადამიანი თავისი თეორიული და პრაქტიკული გონებითა და ესთეტიკური შეფასების უნარით, რომელთა მეშვეობით იგი ქმნის იმ უნიკალურ და განუმეორებელ სინამდვილეს, რასაც ადამიანური ყოფიერება ჰქვია.

კანტის ფილოსოფიამ უდიდესი გავლენა მოახდინა არა მარტო თანამედროვეებზე, არამედ ფილოსოფიის შემდგომ განვითარებაზეც. იგი განეკუთვნება იმ მარად ცოცხალ მოძღვრებათა რიგს, რომლებიც დღესაც არ კარგავენ აქტუალობას და კაცობრიობის ხსოვნაში აგრძელებენ არსებობას.

Teimuraz Pachulia – Doctor of philosophical sciences. Works on the problems of social philosophy, history of philosophy, culturology, axiology, politology, philosophy of religion, ethics and aesthetics. Published more than hundred of works and articles, including four monograph – *Metaphysics of Totalitarianism*, *Neototalitarianism*, *Georgian Culture*, *Philosophy of Freedom*. Author of 9 novels and 2 collection of poems. Member of the academy of philosophical sciences and the Creative Union of Georgian Writers.

KANT'S PHILOSOPHICAL SYSTEM

ABSTRACT

Kant's philosophical system is expounded in the works of critical period ~Critique of Pure Reason", ~Critique of Practical Reason", ~Critique of Judgment".

In the first one is clarified the possibility of synthetic A priori judgments in the sphere of cognition. Theoretical mind uses concepts, which are presented in time and space and are regulated on the basis of the categories of judgment. Theoretical mind builds up a knowledge, which has a character of universal and necessary.

Practical mind uses postulates, which are noumena and are referred to the sphere of faith. They are values, which are referred to the sphere of what ought to be (sollen). In the sphere of practical mind, i.e. ethics, Synthetic A priori Judgments are founded on value. Therefore, modality of theoretical mind's judgments are conditioned by concepts, practical mind's – by values.

Realization of value happens in sphere of esthetics. Esthetical is represented upon us as materialization of moral. Third Synthetic A priori judgment is occurred in the sphere of esthetics and its modality is conditioned by value. Finally, esthetical happens to be an unifier of the theoretical and practical spheres. On the one hand as a content

which is present in the time and space it refers to empirical sphere, and by the other hand as a value it is a citizen of the practical mind. Philosophy of Kant had a great influence on European philosophy and towards many directions defined its development.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ქართული და უცხოური ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებამ.

კახა ქეცბაია – ფილოსოფიის დოქტორი, პროფესორი. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი-მდივანი. მუშაობს თეორიული ფილოსოფიის (ონტოლოგია, გნოსეოლოგია), სოციოლოგიისა (თეორიული, დარგობრივი და მეტასოციოლოგია) და რელიგიის ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის პრობლემებზე. გამოქვეყნებული აქვს 100-ზე მეტი სამეცნიერო ნაშრომი მეცნიერების ამ სფეროებში. ეწევა აქტიურ პედაგოგიურ და მთარგმნელობით საქმიანობას.

ანდრეი ბელი: სხვა ნიშნა

XX საუკუნის დასაწყისი – რუსული კულტურის „ვერცხლის ხანა“ – რუსული რელიგიური ფილოსოფიის აღმავლობით გამოირჩევა. ამ ეპოქის მოაზროვნეთა შემოქმედების უმთავრესი ლაიტმოტივი კულტურის კრიზისის მოახლოება და მისი მომავლისთვის ბრძოლაა. დაძაბული და დრამატული სულიერი ძიებანი, გამძაფრებული რელიგიური და მისტიკური განწყობილებანი, რომელიც რუსული რელიგიური რენესანსისთვის იყო დამახასიათებელი, თავის გამოვლინებას ისეთ ინტელექტუალურ და სულიერ მიმართულებაში პოულობს, როგორიც სიმბოლიზმია. მისი ბრწყინვალე ნაშრომადგენლების – „უმცროსი თაობის სიმბოლისტების“ ვიაცხესლავ ივანოვის, დიმიტრი მერეჟკოვსკის, ანდრეი ბელის, ალექსანდრ ბლოკის შემოქმედება ვლადიმირ სოლოვიოვის გავლენით შეიქმნა. მათთვის მიუღებელი იყო ის სუბიექტივიზმი, შიშველი ესთეტიზმი და პესიმიზმი, რომელიც „უფროსი თაობის“ დეკადენტი-სიმბოლისტებისთვის იყო დამახასიათებელი. ანდრეი ბელი კულტურის კრიზისში ისტორიის დასასრულს, მომავალი ქაოსის ზეიმს და მხოლოდ ერთი კონკრეტული ისტორიული ციკლის დამთავრებას კი არ ხედავდა, არამედ მასში ახალი ეპოქის ზღურბლს ჭვრეტდა.

თავის დროზე ნ. ბერდიაევი წერდა: „სიმბოლისტების პოეზია ხელოვნების ფარგლებს სცილდება. „უმცროსი სიმ-

ბოლისტები“ შინაგან რევოლუციას განიცდიდნენ. ისინი წყევლიდნენ ქაოსს. მათი პოზიცია აქტიური სოციოკულტურული შემოქმედებაა, რომელსაც კაცობრიობის სულიერ-გონითი გარდაქმნა, ისტორიის მსვლელობის შეცვლა შეუძლია. ეს ყველაფერი მათ სოლოვიოვის ფილოსოფიიდან აიღეს, თუმცა მათზე არანაკლებ დიდი გავლენა იბსენმა და ნიცშემ მოახდინა“. ა. ბელისთვის ვლ. სოლოვიოვის შემოქმედება ის ფანჯარა იყო, საიდანაც მომავლის ქარი ქროდა. სოლოვიოვის გავლენით ბელის სიმბოლიზმში სულიერი წესრიგის ძიებაა მნიშვნელოვანი.

ნიცშეს შემოქმედების მოტრფიალე სიმბოლისტებს შორის ერთ-ერთი გამორჩეული ადგილი ანდერი ბელს უკავია. იგი, როგორც ნიცშეს იდეების ინტერპრეტატორი, მთლიანად ამოვარდნილია რუსული აზროვნების კონტექსტიდან და განცალკევებით დგას თავისი თაობის სიმბოლისტებს შორის, რაც იმაში გამოიხატება, რომ, პირველ რიგში, მისი შემოქმედება თავისუფალია რუსული ფილოსოფიისათვის დამახასიათებელი ანთროპოცენტრიზმისაგან. გარდა ამისა, ბელი შორსაა იმ რწმენისაგან, რომელიც მის მასწავლებელს ვლ. სოლოვიოვს ან ვიარქესლავ ივანოვს ჰქონდა. ამის შესახებ მართებულად შენიშნავს ბერდიაევი თავის „რუსულ იდეაში“, სადაც ამბობს, რომ „სიმბოლისტი პოეტებისათვის მსოფლალქმა კოსმიზმის და ლოგოსის ნიშნის მატარებელია“, ამიტომ მათთან პიროვნება კოსმოსში იკარგება და ქრება. ბერდიაევისთვის კი მთავარი პიროვნებაა. ბელი კი, პირიქით, უპიროვნობის მომხრეა. იგი საკუთარ თავზე ამბობდა, რომ პიროვნება არ ჰქონდა. ბელის ამგვარი ანტიპერსონალისტური განწყობა წარმართული კოსმიზმიდან მომდინარეობს. ამასთან აღსანიშნავია ბელის შემოქმედების მკვეთრად გამოკვეთილი ინდივიდუალისტური ხასიათი, რაც რუსული მსოფლმხედველობისათვის უცხო იყო. ამიტომ დილემა – კოლექტივიზმი თუ ინდივიდუალიზმი, რომელსაც გვერდი ვერც ერთმა რუსმა მოაზროვნემ ვერ აუარა, ბელთან ცხოვრების გარეგან წრეში რეალიზდება და არა მის შინაგან სულიერ ყოფიერებაში, როგორც ეს რუსული რელიგიური ფი-

ლოსოფიისთვისაა დამახასიათებელი. ბელის შემოქმედების ამ ზემოხსენებულმა ნიშნებმა განაპირობეს მის მიერ ნიცშეს შემოქმედების ორიგინალური ინტერპრეტაციის შინაარსი.

ბელისთვის, როგორც მოაზროვნისთვის, არ არსებობს რუსთათვის დამახასიათებელი „გვაროვნული კოლექტიური ერთობისაგან“ და „სობორული სულისკვეთებისაგან“ მონყვეტის ეგზისტენციალური და ფსიქოლოგიური პრობლემა. მსგავსი განწყობები ბელის ბავშვობიდან იღებს სათავეს. თავის ავტობიოგრაფიულ თხზულებაში „რატომ გავხდი სიმბოლისტი“ ის წერდა: „ოთხი წლის ასაკიდან სიმბოლოებით ვთამაშობდი... სიმბოლოების სამყაროში (მესამე სამყარო) ჩავარდნა ცოდვაში ჩავრდნად და სასჯელად მიმაჩნდა ცივილიზაციის წინააღმდეგ ჩემი ამბოხებისათვის“... 4-დან 17 წლამდე, როგორც ამას თვითონ ბელი ამბობს, იგი გაცნობიერებული „მიმიკრიის“ 3 ერიოდში იმყოფებოდა, ეშინოდა რა საკუთარი ინდივიდუალობისა. ხოლო ბავშვობა და სიყმაწვილე მისთვის ნიღბების კარნავალია. ამ განწყობით მოხდა ნიცშეს შემოქმედებასთან მისი შეხვედრა, რომლითაც იგი სტუდენტობის დროიდან „დაავადდა“. თავის მემუარებში იგი წერდა: „1899 წლიდან უგონოდ გამიტაცა ნიცშემ, როგორც შემოქმედმა და პიროვნებამ. მან ყველა ჩემი კერპი დაჩრდილა. ეს კერპები იყვნენ: ვაგნერი, დოსტოეფსკი, იბსენი, ჰაუპტმანი და მეტერლინიკი“. 1899 წლის ბოლოს ბელი დაწერს: „მთლიანად ვარ ჩაფლული ნიცშესა და როზანოვის შემოქმედებაში. ყველაზე მეტად ნიცშე მიტაცებს“. ნიცშეს „ზარატუსტრა“ თავბრუდამხვევ შთაბეჭდილებას ახდენს მასზე. იგი მთელი არსებით შეიგრძნობს ნიცშეს ესთეტიკის ჰარმონიას. „1899 წლის შემოდგომიდან მხოლოდ ნიცშეთი ვცხოვრობ. ის არის ჩემი დასვენება, ინტიმური წუთები... მის აფორიზმებში ვხედავ სიმბოლიზაციის ცოდნის ზღვარს და მისი საოცარი სიტყვების მუსიკა მეღვენტება სულში“, – წერდა ბელი. მისთვის ნიცშე ბრძენია, რომლისთვისაც საკუთარი სიბრძნე ნაღველის წყაროდ ქცეულა, ბრძენი, რომელიც თავისი სიბრძნის სიღრმეს პარადოქსალურ აფორიზმებში, სურათ-ხატოვან თქმებში მალავს და ამით ირგვლივ გამეფებუ-

ლი ერთფეროვნებისაგან საკუთარი განსაკუთრებულობის დაცვა სურს.

ამერიკელი მკვლევრის ვირჯინია ბენეტის აზრით, ბელმა წინასწარ განჭვრიტა ნიცშეს მოძღვრების მოსალოდნელი ფალსიფიკაციები. ათასი სხვადასხვა ჯურის ინტერპრეტატორმა მოკლა ნამდვილი ნიცშე. ინტერპრეტაციათა აბლაბუდაში ძალზე რთულია ნამდვილი ნიცშეს პოვნა. ბელის აზრით, ნიცშეს საუკეთესო ინტერპრეტაცია უინტერპრეტაციობა იქნება. თუმცა მისი ტექსტები ისეთია, რომ გულგრილი ვერ დარჩები მათ მიმართ, ამიტომ ბელიც ცდილობს ნიცშეში რაღაც საკუთარი, რაღაც თავისიც დაინახოს.

თავდაპირველად ბელმა ნიცშე ვლ. სოლოვიოვის ფილოსოფიის პრიზმიდან დაინახა, რაც იმაში ვლინდება, რომ ნიცშეს ინტერპრეტაციის სპეციფიკა სოლოვიოვთან და ბელთან რუსული სულისთვის დამახასიათებელი მესიანიზმითაა განმსჭვალული – სხვადასხვა ფორმით გამოხატული სულიწმიდის ეპოქის დადგომის მოლოდინით, მაგრამ თუკი სოლოვიოვისათვის კაცობრიობის ფერისცვალება შინაგანი პროცესია, ბელისთვის ეს სიმბოლური აქტია, კოსმიური ფერისცვალებაა, რომელიც პიროვნებისაგან დამოუკიდებლად უნდა განხორცილდეს. პერსონა ამ პროცესის პასიური ელემენტი მხოლოდ. მისი ფუნქცია ამ პროცესის ჭვრეტა და მისთვის მომზადებაა.

ბელისთვის მთელი სამყარო სიმბოლოა, რომლის მიღმა უფრო სრულყოფილი რეალობა იმალება. ამ ამოსავალი ფილოსოფიური პრინციპიდან უყურებს ბელი ნიცშეს ფილოსოფიას. „ფილოსოფოსი-მუსიკოსი სიმბოლისტ ტიპად მიმაჩნია. ასეთი სიმბოლისტი იყო ჩემთვის ნიცშე თავისი ბიოგრაფიული ჟესტებით დაწყებული ტრაგიკული ბედისწერით დამთავრებული“, – წერდა ბელი. ნიცშეს პიროვნული ტრაგედია ბელისთვის სიმბოლური მოქმედებაა: „ნიცშე „თეთრი ბრძენია“, რომელსაც სატანა აწვალვდა. მის ავადმყოფობას ამით ვხსნი. მას სატანა იმიტომ აწვალვდა და სტანჯავდა, რომ მისი სულის უკანასკნელ წერტილში ნათელი ძალის იმედი კრთოდა, რომლისთვისაც ნიცშეს არ უღალატია“.

სიმბოლურია ნიცშეს ნაწარმოებების ენა, ამიტომ, ბელის აზრით, საერთოდ შეუძლებელია ნიცშეს „გაგება“, ანუ ამ ნაწარმოებთა აზრის ცნებებით ადეკვატური გადმოცემა. ნიცშეს ინტერპრეტაციისას იგი ცალკეულ განმარტებებს ყოველთვის თავს არიდებს. ამ ლოგიკით, ნიცშე „გამოუთქმელია“, რომელიც მდუმარედ გვიღიმის. სიმბოლურია ნიცშეს ღიმილიც.

ნიცშეს გასაგებად ერთადერთი გზა მის „თანამოაზრედ“ და „თანაშემოქმედად“ გახდომაა. შთაბეჭდილება, რომელსაც იგი ჩვენზე ახდენს, ამ საქმეში გამოუსადეგარია. ნიცშეთი უნდა იცხოვრო, რომ გაიგო; უნდა შეიგრძნო მისი სუნთქვა და მეტი არაფერი. ეს განსაკუთრებული მედიტაცია, ხელოვნება და სიმბოლურ მოვლენათა სამყაროს ფენომენია, რომელიც მის მიღმა დაფარულ რეალობაზე მიაწინებს. მოცემულ შემთხვევაში ნიცშეს დახვეწილი ლიტერატურული სტილი და მუსიკალურობა აისბერგის მხოლოდ ის ნაწილია, რომელიც ჩანს. ბელს ნიცშეს შემოქმედების დაფარულ ნაწილში შეღწევა უნდა, მაგრამ, მისდა სამწუხაროდ, ის ამას ვეღარ ახერხებს (მსგავსი რამ ვერავინ ვერ მოახერხა); ის ამ აისბერგის ზედაპირზე სრიალებს უმოწყალოდ, ამიტომ ნიცშე მისთვის გმირის, „ფრთიანი სფინქსის“ სიმბოლო ხდება. ამით ბელი ცნობილი რუსი ფილოსოფოსის ლევ შეტოვის ანტიპოდია, რომელზეც ნიცშემ წარუშლელი კვალი დატოვა.

ბელის აზრით, მარადიული დიხოტომია და დილემა: სიკვდილი ან აღდგომა ნიცშესთან მიმართებაში გაუმართლებელია. ნიცშე სიცოცხლეს, მაცოხლებელი ენერჯის თავისუფლებას ქადაგებს და სიცოხლის იმ წყაროს განწმენდს, რომელსაც შუა საუკუნეების დროინდელი მისტიკოსები – ექსტაზს, ჰერდერი – ენთუზიაზმს, შოპენჰაუერი და ნიცშე – ნებას, ხოლო როზანოვი და ბელი „სიცოცხლის რიტმს“ უწოდებდნენ. ბელისთვის სიკვდილსა და აღდგომას სიმბოლური მნიშვნელობები აქვს. „თუკი ჩვენი სიცოცხლე კულტურული სიკვდილია, მაშინ სიცოცხლისაგან მოწყვეტა შემოქმედების სიცოცხლეა. კაცობრიობა შობს ცხოვრების ხელოვნების ფორმას, რომელშიც სამყარო რიტმშია გათქვფილი. ასე რომ,

არ არსებობს არც მინა, არც ცა, არამედ სახეზეა ქმნადობის მელოდია. ეს ფორმა მუსიკალური სიმფონიაა. გარედან იგი სიცოცხლისაგან მოწყვეტის უსრულყოფილესი ფორმაა, შიგნიდან ის სიცოცხლის არსს, რიტმს ეხება. ამიტომაც ვუნოდებთ ჩვენ სიცოცხლის რიტმს მუსიკის სულს. მასშია იდეების, სამყაროებისა და არსებების არქეტიპები“. ბელის მიხედვით, „მუსიკის სული“ არსებით მეტამორფოზას განიცდის. თუკი ნიცშესთან ტრაგედია მუსიკის სულიდან იზადება, ბელთან მუსიკის სულიდან ყოფიერების სიმბოლური სურათხატები იზადებიან.

ბელი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს ნიცშესა და ქრისტეს შედარებას, რაც მისი სულიერი ინფანტილიზმის გამოვლინებაა აშკარად.

„ტრაგედიის დაბადება“ ბელის ერთ-ერთი საყვარელი ნაწარმოებია. „დიონისოს სული უწოდა მან სიცოცხლის სუნთქვას, ხოლო აპოლონის სული მხატვრული სახის სიცოცხლედ მიიჩნია. ორივე საწყისი სიცოცხლის მიღმა აღმოჩნდა, იმიტომ რომ სიცოცხლემ არსებობა შეწყვიტა. ამიტომაც შეგვიძლია განვმარტოთ მუსიკა, როგორც სულის ცა, ხოლო პოეზია ამ ცის ღრუბლები. ციდან ვარდება ღრუბელი, ხოლო რიტმიდან – სხეული. რიტმისა და სახის ნაერთი, სულისა და სხეულის შერწყმის სიმბოლო. აქ მონიშნულია კაცობრიობის გადარჩენის გამირული გზა“. ნიცშეს დარად, ბელიც მკითხველს გამირულ ეპოქაში აბრუნებს და გამირული სულის აღორძინებით აღფრთოვანებულია, მაგრამ ბელის გამირი სიმბოლურია, ნიცშესი კი, რეალური ადამიანი. ბელს ძლიერი, „ტრაგიკული გამირები“ იზიდავს, რაც რაინდის ევროპული ტიპია. ამ შემთხვევაში მასზე იბსენის შემოქმედება ახდენს გავლენას მის მიერ შექმნილი ჰეროიკული პერსონაჟებით, რომლებიც ბელთან ნიცშეს „ფილოსოფიურ გამირს“ ენაცვლებიან.

გამირი ბელისთვის ძლიერი და სიმამაცით გამორჩეული პიროვნებაა, რომელიც ბრძოლაში იწვევს მის თანამედროვეთ, ბედისწერას და ბოლოს ღმერთს. იგი სიკვდილს მიესწრაფვის. ამ კონტექსტში ბელმა ნიცშე აღიქვა, როგორც

„ახალი ადამიანი“, ამიტომაც არ მოსწონს მას დოსტოევსკი და მისი გმირები – ბედისწერით დათრგუნული ადამიანები. ბელის აზრით, მათში არაფერი გმირული არ არის და, შესაბამისად, არც საყურადღებოა რამე. დოსტოევსკი უფრო „ფსიქოლოგია“. ფსიქოლოგიაზე დამყარებული სიღრმეები კი ყალბი და ილუზორულია. ბელს მიაჩნია, რომ დოსტოევსკის სული არ იყო მუსიკალური; თუმცა მას მხედველობიდან გამორჩა ის, რომ გმირის ის სახე, რომელსაც ის ეტრფოდა, ნიცშესთვის სულაც არ იქნებოდა მისაღები, ნიცშესთვის ის ერთი უბედური და მარტოსული ადამიანი იქნებოდა. ამგვარი გმირის შესახებ ნიცშე წერდა, რომ „უიმედოდ დარჩენილი მარტოსული უკეთეს სიმბოლოს ვერ პოულობს, ვიდრე „რაინდს სიკვდილთან და ეშმაკთან ერთად“, როგორც ეს გამოსახა დიუერმა.* გმირის იდეალი ნიცშესთვის დეპერსონიფიცირებული ძველი ბერძენია, „ადამიანის ზოგადი ტიპი“. ეს ის ბერძენია რომელმაც იცის, რომ ადამიანისათვის უმჯობესია, არ დაიბადოს, საერთოდ, არ იყოს, ხოლო თუ დაიბადა, უკეთესია, ადრევე მოკვდეს. სიცოცხლე პრობლემური და წინააღმდეგობრივია, რასაც გრძნობდნენ ძველი ბერძენები. ნიცშეს აზრით, გმირობა სწორედ ის რის, რომ ცხოვრება მიიღო ისეთი, როგორიც ის არის თავისთავად და მთელი სისრულით. ამგვარი ჰეროიკა კი ბელისთვის გაუგებარი დარჩა.

ნიცშეს სიმბოლიზმი მოვლენათა სამყაროს გენეზისის შეცნობის საშუალებად აქვს წარმოდგენილი ბელს. მის მიხედვით, ადამიანი არც მინას, არც ზეცას, არც ბუნებას და არც ღმერთს არ ეკუთვნის. ის „მესამე სამყაროს“ კუთვნილებაა და ამ სამყაროს ადამიანის ცხოვრება ქვია. სიმბოლოს აღქმა ყოველთვის განცდაა. ბელთან ეს სამყაროს წუთიერი აღქმაა. მსგავსი აღქმა ნიცშესთან მარადიული და საყოველთაოა. ბელი ამ ასპექტით მხოლოდ წინ იყურება, მაშინ როდესაც ნიცშე წმინდა საშინელებით გარემოცული აღტაცებული უყურებს პირველქმნილი ყოფიერების ქაოსს და მასში სამყაროს მარადიული საიდუმლოების ტრაგიკულ გასაღებს ეძებს.

Kakha Ketsbaia – doctor of Philosophy, Professor. Academician-secretary of the Academy of Philosophical Sciences of Georgia. Studies problems of theoretical philosophy (ontology, gnosiology), sociology (theoretical, branch, meta-sociology) and philosophy of religion and theology. He is the author of more than 100 scientific works in these spheres of science. Lectures on these problems, translates scientific works into Georgian.

ANDREI BELI: DIFFERENT NIETZSCHE

ABSTRACT

According to the position expressed in the article Beli foresaw possible falsification of Nietzsche's theory. Thousands of various interpreters killed a real Nietzsche. It is extremely difficult to find real Nietzsche in the web of interpretations. Beli thinks that Nietzsche's best interpretation would be restraining from any interpretations. But Beli himself tries to find in Nietzsche's theory something his own, corresponding to his own self.

At the beginning Beli contemplated Nietzsche on the bases of V.I. Soloviev's philosophy; it is expressed in the fact that specific interpretations of Nietzsche by Soloviev and Beli are saturated with messianism that is characteristic for the Russian soul, though expectation of the epoch of Holy Spirit is expressed in different forms; if for Soloviev transfiguration of humanity is internal process, for Beli it is a symbolic act, cosmic change which is to be fulfilled independent of person. Person is only a passive element. This function is contemplation of this process and getting ready for it.

For Beli the whole world is a symbol behind which a more perfect reality is hiding. It is the point which Beli uses as a basis for contemplation Nietzsche's philosophy. "I think that a philosopher-musician is a type of symbolist. Nietzsche beginning with his biographic details and finished with his tragic fate was such a

symbolist for me”, writes Beli. Nietzsche’s personal tragedy is a symbolic act for Beli: “Nietzsche is a “white sage”, who is tortured by Satan. I so explain his illness. Satan tortured and tormented him because in the farthest point of his soul there was hope of light forcequivering, which Nietzsche never betrayed”.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ქართული და უცხოური ფილოსოფიის ინსტიტუტის განყოფილებამ.

ნინო მშენიერაძე – ფილოსოფიის დოქტორი, პროფესორი. მუშაობს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემებზე. გამოქვეყნებული აქვს მრავალი საინტერესო ნაშრომი მეცნიერების ამ სფეროში, მათ შორის არაერთი სახელმძღვანელო და მონოგრაფია.

კონსტანტინე კავანელის სოციალური ანთროპოლოგია (ორგანოტროპიზმი)

მე-20 საუკუნის დასაწყისი სპეციალურ ლიტერატურაში „ანთროპოლოგიური შემობრუნების“ წლებად იწოდება. ევროპა მსოფლიო მასშტაბის მოვლენათა არენად გადაიქცა. ინდუსტრიული ცივილიზაციის განვითარების უჩვეულოდ სწრაფმა ტემპმა ცხოვრების რიტმისა და სტილის თვისებრივი ცვლილებები გამოიწვია, რომელმაც ტონი მისცა, გამოწვევად იქცა დანარჩენი სამყაროსთვის. ბუნებრივია, ეს პროცესი, უპირველეს ყოვლისა, შეეხო აკადემიურ აზროვნებას, მსოფლმხედველობით მოდელებს, ადამიანთა მენტალობას. კითხვის ნიშნის ქვეშ დადგა ისეთი ფუნდამენტური განსაზღვრება, როგორცაა „ადამიანი გონიერი არსება“ (ახალი რეალობის კატალიზატორად პირველი მსოფლიო ომი იქცა).

გონითი ადამიანის ტრადიციულ გაგებას დაუპირისპირდა ე.წ. ნატურალისტურ-ანთროპოლოგიური თეორიები. შეცვლილმა სოციალურ-პოლიტიკურმა რეალობამ ყურადღების ცენტრში ადამიანის, როგორც სოციალური არსების, კვლევის ამოცანა დააყენა. ახალმა საუკუნემ, ახალი „ინტერესები და დაკვეთები“ მოიტანა. განსაკუთრებით თვალშისაცემი გახდა ცვლილებები მსოფლმხედველობის, რელიგიური თვალსაზრისებისა. ადამიანთა შთამბეჭდავმა რაოდენობამ მრწამსის, რწმენის გარეშე არსებობა სრულიად შესაძლებლად და გამართლებულად მიიჩნია. ყოველივე ამას თან მოჰყვა სოციალურ-პოლიტიკური სისტემების, რელიგი-

ური დოგმატიკისა თუ ესთეტიკური ხედვების თვისობრივი ცვლილებები, რისი შედეგიც იყო ენ „ღირებულებათა გადაფასება“ (ამიტომ უნოდეს ამ პერიოდს „ანთროპოლოგიური (ჰუმანისტური) კრიზისის ხანა“).

სწორედ ეს ვითარება გახდა პრიორიტეტული იმდროინდელი მოაზროვნე საზოგადოებისთვის, გამონწვევად იქცა „ანთროპოლოგიური კრიზისის“ კვლევა და შეფასება.

„ევროპული კრიზისის“ გააზრების ფორმატში ჩართული აღმოჩნდნენ ქართველი ინტელექტუალებიც, მათი ძალისხმევით საქართველოში თანდათანობით ჩამოყალიბდა „აკადემიური სკოლები“, 1918 წელს კი ეს დიდი ეროვნული საქმე ინსტიტუციად დაფუძნდა თსუ-ს შექმნით, თუმცა ეს არცთუ ისე მოულოდნელ მოვლენად მოგვეჩვენება, თუ გავიხსენებთ იმ ფაქტს, რომ ამ „დამფუძნებელთა“ უმრავლესობას ევროპული განათლება ჰქონდა (არჩ. ჯორჯაძე, გრ. წერეთელი, ს. დანელია, გ.ქიქოძე, დ.უზნაძე, კ.კაპანელი, შ.ნუცუბიძე, მ.გოგიბერიძე, კ.მეგრელიძე და სხვა). მათი შემეცნებითი ინტერესი სრულიად თანამედროვეა, ამიტომაც, რომ მათი კვლევის შედეგებიც – სამეცნიერო შრომები სწორედ რომ იმდროინდელი ევროპული სტანდარტების შესატყვისია. ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი თემა, რომელიც ამ პერიოდის ქართველი ფილოსოფოსების ყურადღების ცენტრში მოექცა, ადამიანის სოციალური ბუნების, საზოგადოებრივი ცხოვრების, მისი საზრისეული აქტივობების შესწავლაა. სწორედ ამგვარი პრობლემების კვლევა-ძიება იქცა კაპანელის ძირითად სამეცნიერო საქმედ.

მისი შრომების შექმნის შემდეგ თითქმის საუკუნე გავიდა, მაგრამ დღესაც კი, მეცნიერების სხვა სტანდარტების არსებობის პირობებშიც, არ დაუკარგავს მნიშვნელობა მიუხედავად იმისა, რომ ბევრი რამ შეიცვალა, მოძველდა, გადაფასდა არაერთი სოციალური კონცეფცია; მრავალ ფაქტსა თუ მოვლენას რადიკალურად განსხვავებული ახსნაც კი მოეძებნა. ძირფესვიანად შეიცვალა პარადიგმები, მაგრამ ეს

ნააზრევი კვლავ საინტერესო და აქტუალურია. სპეციალისტებისათვის განსაკუთრებით ყურადსაღებია თუნდაც იმ ორიგინალური ხედვის გამო, რომლითაც ასე გამორჩეულია ეს მოაზროვნე. იმასაც თუ გავიხსენებთ, რომ საქართველოს მასშტაბის ქვეყნები არცთუ ისე ხშირად არიან განებივრებული ამ ტიპის მოაზროვნე მკვლევრებით.

1910-1922 წლებში კ.კაპანელი აქვეყნებს ორ შრომას: „შემოქმედება და ტანჯვა“, „სული და იდეა“. ამ შრომების ძირითადი ლაიტმოტივი ინდივიდის ყოფიერების, ცხოვრების და, შესაბამისად ისტორიისა და კულტურის საზრისის ძიებაა. მკვლევრის აზრით, ადამიანმა განსხვავებული ბიოლოგიური მოცემულობის გამო, ჯერ ბუნებრივი განვითარებით და შემდეგ სოციო-კულტურულით, შეძლო შეექმნა ახალი ანთროპოლოგიური რეალობა, მაგრამ ამგვარად არსებობის წესი, ეს „ადამიანურობა“ სულაც არ გულისხმობს ამ წესის აღმატებულებას, ზოგჯერ შეიძლება პირიქითაც, – ფიქრობს ავტორი.

ეს თვალსაზრისი არცთუ ისე საჩოთიროდ მოგვეჩვენება, თუ გავიხსენებთ, რომ კაპანელის მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ფრ. ნიცშეს ფილოსოფიური იდეების გავლენა, კერძოდ ის აზრი, რომ ისტორიის მამოძრავებელია ინდივიდების განცდათა, სურვილთა, მოქმედებათა მრავალფეროვნება, ასევე საზოგადოების კოლექტიური ინტერესი, მაგრამ დომინანტურია ცოცხალი ორგანიზმის სტრუქტურა (ინსტინქტური, უგონო სწრაფვა სიცოცხლისკენ). კაცობრიობის ისტორია – ესაა ბრძოლისა და ტანჯვის არენა, არაფერი არ მიიღწევა წინააღმდეგობის და მისი თანამდევი ტანჯვის გარეშე. „ისტორიული ქარტეხილები თუ სტიქიურ პროცესთა სიმრავლე, ადამიანებში ვერ კლავს ბედნიერებისკენ, იდეებისკენ სწრაფვის სურვილს“ (ფილოსოფიური შრომები, გვ. 181).

„იდილიურ მსოფლმხედველობის და სულიერი მყუდროების ტაძარი დაირღვა, სოციალურ-ისტორიული რყევებით...

ისმის ახალი ხმები, იშლება ახალი ილუზიებისა და მარადიული სოფიზმის თანამედროვე მარაოები... და ამიტომ ჩვენც მსოფლიო იდეოლოგიათა ამ მეტამორფოზაში, საუკეთესო შემოქმედებითი გამჭრიახობის ფარგლებში, უნდა შევქმნათ ერთგვარი ფილოსოფიურ-ესთეტიკური სისტემა – ბიოფსიქიზმი და კოსმიზმი, რომელიც ყველაზე სრულად გამოხატავს ჩვენს მსოფლმხედველობას“ (იქვე გვ.108).

ქართული კულტურის კვლევა კ. კაპანელისთვის საჯილდაო ქვად იქცა. ის ერთ-ერთი პირველთაგანია, რომელმაც ორიგინალური პარადიგმით ჩამოაყალიბა ახალი თეორია – „ორგანოტროპიზმი“. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, კულტურის პრიორიტეტის აღიარებით, შეიქმნა განსხვავებული სოციალურ-ანთროპოლოგიური კონცეფცია, რომლის უპირველეს მახასიათებლად ანტილოგიცისტური მსოფლმხედველობა იქცა. ზოგადად, ფილოსოფიური პრობლემატიკის გარდა ავტორი დაინტერესებულია ქართული ისტორიული თუ თანამედროვე რეალიებით. მისი მეთოდოლოგიის შესატყვისად ტექსტში ხშირად ვხვდებით ქართული სინამდვილიდან მოხმობილ მაგალითებს, რომლითაც იგი ამყარებდა საკუთარ თვალსაზრისს, თუმცა ეს საქმე ბოლომდე არ მიუყვანია, ახალმა სისტემამ (იძულებით გასაბჭოებამ) მკვეთრად შეცვალა პოლიტიკური კლიმატი და ამგვარ პრობლემებზე ლეგიტიმურად მუშაობა შეუძლებელი შეიქნა.

კ.კაპანელი მეცნიერისთვის სრულიად აუტანელი და მიუღებელი დილემის წინაშე დადგა: შეენყვიტა პროფესიული საქმიანობა ან თავისი ნააზრევი, როგორც „მოერგო“ მარქსის დოგმატიკისთვის, რადგან ახალი იდეოლოგია ღიად მოითხოვდა მარქსისტული თეორიის დომინანტობას, მოგვიანებით კი ერთადერთობას მეცნიერების ნებისმიერი მიმართულებისთვის. ეს „აუცილებლობა“ უპირველესად სწორედ რომ სოციალურ-ფილოსოფიური თემატიკით დაინტერესებულ მკვლევრებს შეეხოთ.

ამიტომაც კ. კაპანელი იძულებული შეიქნა საკუთარი თეორია ხელახლა, ახლა უკვე მარქსისტული პარადიგმით გადაეაზრებინა. ასე აღმოჩნდა ბიოლოგიური ანთროპოლოგიის, სიცოცხლის ფილოსოფიის პრინციპები დიალექტიკის პრინციპებთან „თანხმობაში“ და ამგვარად „შეუთავსებლის შეთავსებით“ სცადა საკუთარი სოციალურ-ანთროპოლოგიური თვალსაზრისის გადარჩენა და, როგორც თავად განმარტავს, „ეს იყო ცდა მარქსის კონცეფციის სიცოცხლის ფილოსოფიასთან „სინთეზირებისა“. ეს ახალი მსოფლმხედველობითი პრინციპები ძირითადად გადმოცემულია შრომაში „სოციალური ესთეტიკის საფუძვლები“, „ორგანოტროპიზმი“ (1925). მოგვიანებით, უფრო მძლავრი პოლიტიკური წნეხის, იდეოლოგიური კონიუნქტურის შედეგად კ. კაპანელი იძულებულია საერთოდ უარი თქვას ზოგად სოციალურ-ანთროპოლოგიურ კვლევებზე და გადაინაცვლებს უფრო „ნეიტრალურ“ თემატიკაზე, კერძოდ ხელოვნების, ლიტერატურის ე.წ. ესთეტიკურ და სოციოლოგიურ ანალიზზე და ჯერ, 1926 წელს აქვეყნებს მონოგრაფიას „ქართული სული ესთეტიკურ სახეებში“, ხოლო მოგვიანებით – „ქართული ლიტერატურის სოციალურ გენეზისს“ (1928 – 1931).

კ.კაპანელის აზრით, საყოველთაო კრიზისს ყველაზე მასშტაბურად ხელოვნება გამოხატავს. მეცნიერებას არ შეუძლია გადმოგვცეს და მთელი სისრულით განგვაცდევინოს კრიზისის არსი, გვიჩვენოს, თუ რა პროცესები მოჰყვება პოლიტიკურ და სოციალურ კატაკლიზმებს და ამ ვითარებებს როგორი ტრაგედიები და კრახი ახლავს თან როგორც ინდივიდის, ისე საზოგადოების ცხოვრებაში. ეს არ არის მხოლოდ ერთეულების ტრაგედია, ის ასევე საერთო, ზოგადი და საკაცობრიოა, „რადგან ინდივიდუალიზმი ყოველთვის სოციალური გრძნობებით და იდეალებით საზრდოობს და უღრმესი ინდივიდუალიზმიც კი კოლექტიურ განცდებს და სურვილებს ატარებს“ (იქვე).

როგორც ვიცით, „სოციალური ესთეტიკის“ შექმნის პერიოდი ემთხვევა პოლიტიკურ გადატრიალებას. ავტორი მძაფრად აღიქვამს ერის კულტურაში მომხდარ ყოველგვარ ცვლილებას და კარგად იცის, თუ როგორი მასშტაბის სოციალურ-პოლიტიკური ძვრები მოხდა მის სამშობლოში და რომ ეს არ არის მხოლოდ „ცვლილება“, რადგან ის შეცვლის როგორც ინდივიდთა, ასევე საზოგადოების ფუნდამენტურ ღირებულებებს, ეს კი სრულიად ახლებურ გააზრებას და შესაბამისად ახალ მოდერნულ მსოფლმხედველობით პარადიგმას მოითხოვს.

მარქსის კრიტიკამ, რომელიც განსაკუთრებით უკომპრომისოა შრომაში „ტანჯვა და შემოქმედება“, ადგილი დაუთმო მსოფლმხედველობათა სინთეზს. სწორედ რომ „მორიგების ცდაა“ „ორგანოტროპიზმი“. გარკვეული აზრით, ის ხომ „ბიოსოციოლოგიური ჰიპოთეზაა“. „ორგანოტროპულობის“ ცნება უპირველესად ბიოლოგიური და სოციოლოგიური კვლევის შედეგებით განიმარტება. ამ კონცეფციის თანახმად, სოციოლოგიამ ბიოლოგიურ მეცნიერებათა „დახმარებით“ უნდა შეძლოს ე.წ. „უნივერსალიების“ პრობლემის გადაჭრა და, შესაბამისად, ყველა ანთროპოლოგიური მოვლენა რელატივიზმის, შეფარდებითობის კატეგორიით განიხილოს. ამ „რელატიურობის“ განმსაზღვრელია რეალურ ვითარებასა და არსს (ღირებულებას) შორის მიმართება, სწორედ ეს ურთიერთობა ქმნის „ორგანოტროპულობას“ (იქვე გვ 202)

როგორც აღვნიშნეთ, ავტორმა „ორგანოტროპულობის“ მსოფლმხედველობა ყოფიერების საზრისის ველიდან განავრცო ხელოვნებისა და ლიტერატურის სფეროზეც, ე.ი. ფილოსოფიური დისკურსი შეცვალა კერძო მეცნიერულით და ამ ფონზე მკვლევარისთვის აუცილებლობად იქცა ისტორიის ანალიზი. წიგნში „სოციალური ესთეტიკა. „ორგანოტროპიზმი“ ამ რაკურსით მიმოხილვის შედეგად ამგვარ მოსაზრებას გვთავაზობს: „ხალხის ცხოვრებაში უფრო მნიშვნელოვანია ესთეტიკური იდეალები, ვიდრე დღემდე ჰგონიათ, ამ „მო-

მენტის“ შესახებ მკვლევარების მიერ ან საერთოდ მცირე რამაა ნათქვამი ან არაფერი“: (დასახ. ნაშრ. გვ. 199). მაშასადამე, ეპოქის სრულყოფილი დახასიათებისთვის უმნიშვნელოვანესია ხელოვნების როლის გაგება, რადგან ცხოვრების თავისებურება, მისი სპეციფიკურობა ყველაზე უფრო მასშტაბურად სწორედ რომ კულტურაში გამოიხატება, კერძოდ ლიტერატურაში. „დაიხ, ესთეტიკური იდეალების მეტამორფოზა უშუალოდ დაკავშირებულია სოციალურ სტრუქტურათა ევოლუციასთან, რომლის სარკეა ლიტერატურა“ (იქვე, გვ.200); „სოციოლოგიამ ბიოლოგიის დახმარებით უარყო ყოველგვარი „მოცემულობის“ და „უნივერსალების“ პრობლემა. ის, რაც მოცემული იყო ძველ აზროვნებაში, ახლა სოციოლოგიის საშუალებით გენეზისის პრობლემად იქცა. ხოლო არსებობის ფილოგენეტიკური იდეა დაუსრულებლად ტრიალებს არსისა და მდგომარეობის ურთიერთობაში – „ორგანოტროპულობაში“ (იქვე, გვ. 203); „მდგომარეობასა და არსს შორის არსებობს მუდმივად შემოქმედებითი ურთიერთობა... ის, რასაც ლოგიკური კანონები ემყარება, არის მხოლოდ ორგანოტროპული კორელაცია უმაღლესი ბიოდინამიკური რეფლექსიისა“ (იქვე, გვ. 206).

„ხალხის ცხოვრება, ისევე როგორც ადამიანების, ქცეული შემოქმედის განცდად, უდიდესი და ერთ-ერთი წყაროა ლიტერატურისა და საერთო ხელოვნებისთვის. მიუხედავად იმისა, შემოქმედს ჰგონია თუ არა, რომ მისი პროდუქტი წარმოსახვის და ფანტაზიის ნაყოფია. სული და ინტელექტი თავის ლოგიკურ-რაციონალური ნორმებით, ისეთივე პროდუქტია სამყაროს ბიოდინამიკური ცვლილებისა, როგორიც ელექტრონი და სინემატოგრაფი. თავად ისტორია თავისი ეპოქებითა და პერსპექტივებით უშინაარსოა მისი თანადროული ხელოვნებისა და საერთოდ ესთეტიკური პოზიციონირების გარეშე.

ერის (ხალხის) ისტორია იმდენადაა მნიშვნელოვანი, შინაარსიანი, მდიდარი და თვითმყოფადი, რამდენადაც მოხერხდება ამ „თავისებურებების“ წინ წამოწევა. რამდენადაც

მოხერხდება ხალხმა მისცეს ესთეტიკური შინაარსი თავის ყოფას, ცხოვრების იდეალებს თუ ზრახვებს“ (იქვე, გვ.210).

ყოველ დროსა და ყოველ ეპოქას მისი „შესატყვისი ესთეტიკური ტიპი“ ჰყავს თავისი ორიგინალური ქცევით, აზროვნებით. ინდივიდის ცხოვრების, „ინდივიდუალიზმის ტრაგედია“ ინტელექტუალიზმი და იგი თანდათან უნდა ჩაჰბარდეს ისტორიას. ახალმა დრომ მოიტანა რევოლუციური ცვლილებები, რომელმაც თავად გზა გაუხსნა სოციალურ ევოლუციისკენ მისწრაფებას და მის შესატყვის აზროვნებას, რომლის სტილსაც სწორედ რომ ეპოქის მდგომარეობა და ვითარება განსაზღვრავს“. ასე რომ, ახალი ტიპის მსოფლმხედველობა მეცნიერულ მონაცემებზე უნდა დაფუძნდეს, (ჩ.დარვინის ევოლუციურმა კონცეფციამ შეარყია თეოლოგია, კ. მარქსმა სრულიად სხვა სიბრტყეში გადაიტანა კულტურის მამოძრავებელი იმპულსი. აინშტაინმა, ა.ბერგსონმა და ო. შპენგლერმა გაცრიცეს აბსოლუტიზმი... თუ შუა საუკუნეებიდან დანყებული აზროვნების დირიჟორი თეოლოგიური იდეალიზი იყო, თანამედროვე სამყაროში იდეოლოგიური წარმმართველია სოციოლოგიური შერჩევანი (კვლევები) და ბიოლოგიური ფილოგენეტიზმი“ (დას.შრ. გვ.142).

კ.კაპანელის ორგანოტროპული თეორიით, ანთროპოლოგიურ სამყაროში არ არსებობს ჰომოგენურობა, ერთიანობა – ისტორია და კულტურა განხილულია, როგორც სიმრავლე, რელატიური ღირებულება. ყოველი კულტურა დამოკიდებულია იმ დროზე, ტერიტორიაზე, რასობრივ, ეთნიკურ თვისებებზე, რომელიც მათი ეპოქის მახასიათებელია, ასევე ყოველი კულტურა თავისთავადი, საკუთარი სტილისა და მენტალობის გამომხატველია, რომელიც ორგანოტროპულ მიმართებაშია მის საჭიროებასთან და გარემოსთან“ (იქვე).

კ. კაპანელი ერთგან აღნიშნავს, ვინც ობიექტურობას იცავს და ჭეშმარიტებას ეძიებს. კრიტიკულ პოზიციას იჭერს ერის წარსულისა და აწმყოს მიმართ – ასეთი დამოკიდებუ-

ლება კი ერის წინსვლის სანინდარია, ის აღვიძებს ერის თვითგონიერებას და ხელს უწყობს მას თვითმყოფადობაში, ხოლო რაც შეეხება თავად ადამიანის განსაზღვრებას, მკვლევარი ბოლომდე არ იზიარებს სიცოცხლის ფილოსოფიის ძირითად თეზისს, რომ ადამიანური მოქმედების (აქტივობის) იმპულსები თავად სიცოცხლეშია და არა იდეებში. ანთროპოსი არა მხოლოდ სიცოცხლის იმპულსებით აღიძვრება, არამედ ღირებულებების შესატყვისადაც მოქმედებს. ადამიანმა ყველა მოვლენის მიმართ უნდა შეძლოს პოზიციის დაჭერა. ეს კი ცნობიერად და პასუხისმგებლად ყოფნაა, ფიქრობს ავტორი. სწორედ ეს არის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ძირითადი პოსტულატი, ხოლო ორგანოტროპიზმი ადამიანის მდგომარეობასა და ღირებულებას შორის ურთიერთმოქმედების პრინციპია.

Nino Mshvenieradze – Doctor of Philosophy, Professor. Works on problems of philosophical anthropology. She is the author of many interesting works, among them several manuals and monographs in this sphere of science.

KONSTANTINE KAPANELI'S SOCIAL ANTHROPOLOGY (ORGANOTROPISM)

ABSTRACT

According to Kapaneli's organotropic theory there is no homogeneity, unity in the anthropological world – history and culture are considered multiplicities, relative values. Every culture depends on the time, territory, racial and ethnic features which characterize their epoch; at the same time, every culture is an expression of original style and mentality which is in organotropic relation to its needs and environment.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ქართული და უცხოური ფილოსოფიის ინსტიტუტის განყოფილებაში.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგია

PHILOSOPHYCAL ANTROPOLOGY

ირაკლი გოგიჩაძე – ფილოსოფიის მაგისტრი, ავტორი მრავალრიცხოვანი სტატიებისა თეორიული ფილოსოფიის სფეროში ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განხრით; ადმინისტრირებას უწევს პირველ ქართულ ფილოსოფიურ ინტერნეტსაიტს – www.Philosophya.Ge.

„პიროვნება გონით აქტში“ (ეგზისტენცი და ტრანსცენდირება)

„ჯერ თქვენ მითხარით, თუ რა არის სიცოცხლე და მერე გეტყვით, თუ რა არის სიკვდილი“.

კონფუცი

ამ სტატიაში დასახულ თემატიკას განვიხილავთ წინამორბედ სტატიებში ჩამოყალიბებული ანთროპოლოგიური სურათის ფონზე. ანთროპოსის ჩვენეული სურათი გულისხმობს ოთხ ანთროპულ პლასტს, განზომილებას, ანუ ანთროპოსი, ჩვენი წარმოდგენით, არაა რალაც მარტივი, ერთგანზომილებიანი ყოფიერი. ამ პლასტებს შორის ჩვენ ვხედავთ არსებით განსხვავებულობასა და ზეალმავლობას გარკვეული აზრით: 1) პირველად ფაქტობრივ რეალობას, რომელიც იმთავითვე სახეზეა მოცემული ყოველი კონკრეტული ანთროპოსის ამქვეყნად მოვლინებისას, წარმოდგენს ემპირიული სუბიექტ-ობიექტი, იგივე **ცხოველი**, რომელიც იმართება ინსტინქტების კარნახით, იმყოფება სამყაროსთან ემპირიულ კონტაქტში და ალაღად ენდობა შიშველ ემპირიულ მონაცემებს; 2) მეორე, რომელიც, განსხვავებით პირველისგან, რეალურად კი არა, მხოლოდ პოტენციურად ძევს ანთროპოსის ონტიურობაში, არის რაციონალური სუბიექტ-ობიექტი და მისი რეალიზება დამოკიდებულია სპეციალურ აღზრდა-განმანათლებლობით ზენოლაზე; ანთროპოსს იქვემდებარებს საგანმანათლებლო სისტემა ფართო გაგებით:

სოციალური, კულტურულ-ისტორიული მსვლელობით ჩამოყალიბებული ინსტიტუტების ჩათვლით. ასე რომ, თუ ეს ზენოლა არ განიცადა ანთროპოსმა, ის რჩება მხოლოდ ცხოველად, წმინდად ვიტალურ მოცემულობად. ამ ანთროპოტიკს ჩვენ ვუნოდებთ **საკუთრივ ადამიანს** და მის ყველაზე რადიკალიზებულ, „ამაღლებულ“ ფორმად გვესახება მეცნიერი, რომელიც გულუბრყვილოდ არ კმაყოფილდება მხოლოდ ცხოველური ინსტინქტებისა და შიშველი ემპირიული მონაცემების კარნახით და მთელ გამოცდილებისეულ მონაპოვარს ატარებს რაციონალურ-ექსპერიმენტულ წნეხში, რის საფუძველზეც ის ქმნის მეცნიერულ მსოფლმხედველობას. მას სჯერა მხოლოდ იმისა, რაც ამ წნეხს გაუძლებს, ხოლო ის, რაც ამ გზით გადამონმებას არ ექვემდებარება, მისთვის არც არსებობს; 3) მესამე პლასტი ანთროპოსისა არის **ინდივიდუალი**, რომელიც იმითაა გამორჩეული, რომ, მიუხედავად ემპირიული გამოცდილებისა და რაციონალური აღზრდისა, სამყაროს მაინც განსხვავებულად, თავისებურად, ორიგინალურად აღიქვამს. მის ფიქრის დინებაში სამყაროული ხატები, ცოდნა და, საერთოდ, ცნობიერებისეული შინაარსები გარდატყდება საკუთარი ნიჭის, ემოციების, შემოქმედებითი იმპულსების შესაბამისად, რის გამოც მას ხშირად უწევს გაუგებრობით გაპირობებული ჯახი საზოგადოების სტანდარტულ წევრებთან. ამ პლასტის გამოვლინების კულმინაციას წარმოადგენს შემოქმედი, თუმცა მის გარეშე მეცნიერული წინსვლაც წარმოუდგენელია. მეცნიერებაში ყველაზე მნიშვნელოვან ნაბიჯებს სწორედ შემოქმედებითი მუხტის მატარებელი მეცნიერები დგამენ, ისინი, ვინც არ აჯერდებიან მანამდე დაგროვილი ცოდნის საფუძვლიანობას და ახალი პარადიგმების გადმოსახედიდან ხსნიან მეცნიერულ პრობლემებს; 4) მეოთხე და, ჩვენი აზრით, უმაღლეს პოტენციურ პლასტს წარმოადგენს **პიროვნება**. თუ წინა სამი პლასტიდან პირველი უქვემდებარდება ცხოველურ ინსტინქტებსა და შიშველ ემპირიულ მონაცემებს, მეორე – რა-

ციონალიზებულ-ექსპერიმენტულ ცოდნას, ხოლო მესამე – საკუთარ ფიქრთა თვითნებურ, მომნუსხველ მდინარებას და ნიჭიერების თანდაყოლილობას, პიროვნება არ უქვემდებარდება არაფერს გარდა საკუთარი ნებელობისა. როგორც მამარდაშვილი ამბობდა, პიროვნების ქმედება-არქმედებისთვის არ არსებობს არავითარი გარეშე პირობითი საფუძვლები და ჩარჩოები; პიროვნება იქით იქვემდებარებს ინსტინქტებსაც და ფიქრებსაც, აზრებსაც და ემოციებსაც, ეგზისტენციასაც და ტრანსცენდენციასაც და ამ გაგებით ის წარმოგვიდგება, როგორც თავისუფლი ნების აბსოლუტური დემონსტრატორი, რომელიც შეგნებულად, პრაქტიკულად მოქმედებს (ან თავს იკავებს) პირადი გამოცდილებით მოპოვებული მსოფლმხედველობრივი ორიენტირების შესაბამისად. პიროვნებამდე ამალღებულის ანთროპოსის თვალებით მისი ცხოველური, ადამიანური და ინდივიდუალური პლასტებიც სხვანაირად, ამალღებულად უჭვრეტენ ყველას და ყველაფერს, მოქმედებენ სრულიად არაორდინარულად, თავისუფლად, გაცნობიერებულად (გავიხსენოთ სიკვდილმისჯილი სოკრატეს ქმედებანი); როცა კონკრეტული ანთროპოსი არის პიროვნებაც, მაშინ, მაგ., მისი ემპირიული სუბიექტობიექტურობაც აღარაა მხოლოდ შიშველი ვიტალობა და ინსტინქტებს დამონებული ცხოველობა (მეტიც, მას ძალუძს აკონტროლოს და მართოს ისეთი სასიცოცხლო პროცესები, როგორიცაა სუნთქვა, სისხლის მიმოქცევა, გულის მუშაობა და ა.შ. ამის მისაღწევად არსებობს უამრავი მედიცაიური ტექნიკა). ამ ვითარებაში ანთროპოსს უკვე ძალუძს გადააბიჯოს თავის ეგოისტურ მოთხოვნილებებს, უთხრას არა თვითშენარჩუნებისა და გამრავლების ინსტიქტებს; შეუძლია, რომ საკუთარი სიცოცხლე ანაცვალოს სხვისას, რაც ბიოლოგიისა და ბუნებისმეტყველების მიერ დადგენილი კანონებით სრულიად აუხსნელია; იმას, თუ რატომ სჩადის ანთროპოსი, მაგ., სიკეთეს, ვერ ავხსნით ვერც ემპირიული მონაცემებისა და ვერც რაციონალური გამოთვლა-გაანგარიშე-

ბის საფუძველზე. სამყაროში არ არსებობს სიკეთის ქმნის მატერიალური მიზეზები და საფუძველები. ქმედება ხომ მაშინაა კეთილი, როცა ის მხოლოდ სიკეთის გამო ხორციელდება, როცა სიკეთე თავადაა ქმედების მიზანი და არა საშუალება. ეს გარემოება ცალსახად მიგვანიშნებს მასზე, რომ სიკეთის ქმნა, თავგანწირვა, სიყვარული და სხვა მისთანანი წარმოადგენენ გონით აქტებს, რომელთაც ადემონსტრირებს ემპირიულისგან, რაციონალურისგან, ინდივიდუალურისგან და, საერთოდ, ყოველგვარი პირობითისგან დამოუკიდებელი, თავისუფალი პიროვნება.

აზროვნების ისტორიული მსვლელობისდა კვალად თანდათან წარმოჩინდა ანთროპოსის ეს პლასტობრივი მრავალფეროვნება. მოხდა ისე, რომ ფილოსოფიური განაზრებების ორბიტიდან ერთიმეორის მიყოლებით მისაკუთრეს ჯერ ემპირიული სუბიექტ-ობიექტი, ცხოველი, და ის იქცა საბუნებისმეტყველო, ბიოლოგიური, ნეირო-ფიზიოლოგიური, ანთროპოლოგიური (საბუნებისმეტყველო ანთროპოლოგიის) და სხვა დისციპლინარული შემეცნების საგნად შემდეგ რაციონალური სუბიექტ-ობიექტი, რომელმაც გნოსეოლოგიიდან გადაინაცვლა პოზიტიურ ფსიქოლოგიაში, სციენტისტურ ეპისტემოლოგიაში, აზროვნების სოციოლოგიაში და ა.შ.; შემოქმედებითი ინდივიდუალიც, რომელიც ჰერმენევტიკულმა ფილოსოფიამ მოგვიანებით გაიხადა კვლევის ობიექტად, საბოლოოდ ფილოლოგიურმა, ფსიქოლოგიურმა, ხელოვნებათმცოდნეობითმა და სხვა დისციპლინებმა დაისაკუთრა.

რაც შეეხება პიროვნებას, ის პოზიტივისტურად მოაზრებულ ვარიანტში, ასევე ფსიქოლოგიის, სოციოლოგიის და სხვა მომიჯნავე დისციპლინების საგნადაა შერაცხული. მაგრამ ეს გარემოება არალეგიტიმურად ვერ შერაცხავს პიროვნების რელიგიურად, ფილოსოფიურად, მისტიურად და ა.შ. მოაზრებულ ვარიაციებსაც. ამ „წართმევა-მისაკუთრების“

ფილოსოფიურ პროტესტს წარმოადგენდა, მაგ., მეოცე საუკუნის დასაწყისიდან წარმოებული დებატები ანთროპოსის იმანენტურ განზომილებაში ფსიქიკური და გონითი სფეროების ერთმანეთისგან გამიჯვნის თაობაზე. მათი ძირეული განსხვავებულობის ჩვენება ძალზე აქტუალურ თემად იქცა. იმის დასაბუთებაზე, რომ გონითი სფერო ზემდგომი და დამოუკიდებელია ფსიქიკურისგან (ისევე როგორც ფიზიკურისგან, ქიმიურისგან, ბიოლოგიურისგან), დამოკიდებული იყო ფილოსოფიის ყოფნა-არყოფნის საკითხი; ამ პრობლემის ნათელყოფას თითქოს უნდა დაეფუძნებინა ფილოსოფიისთვის შემეცნების დამოუკიდებელი საგანი და შემოესაზღვრა მისი კვლევის სუვერენული არეალი. ცხადია, რომ ამგვარი პათოსი ფილოსოფიის „გაკერძომეცნიერულობას“ მოასწავებდა, რაც იმთავითვე მცდარ მიდგომად გვესახება – ფილოსოფია არაა კერძო მეცნიერება, ხოლო, რამდენადაც კერძო მეცნიერებათა გარდა სხვაგვარ მეცნიერებას არც სცნობს სციენტისში, მისთვის ფილოსოფია საერთოდაც არაა მეცნიერება.

მიუხედავად იმისა, რომ, კანტიდან მოყოლებული, მეცნიერების ზოგადი დეფინიცია არ შეცვლილა – **მეცნიერება არის დასაბუთებულ დებულებათა სისტემა** – მთელი ფილოსოფიური მემკვიდრეობა ითვლება ლაყბობად სციენტისტური მსოფლმხედველობისთვის, რადგან ფილოსოფია დასაბუთების მხოლოდ ერთ სახეს – „ლოგიკურ დასაბუთებას“ ეყრდნობოდა უდიდესწილად. მხოლოდ ლოგიკური დასაბუთება კი (რომ აღარაფერი ვთქვათ ინტუიციასა და მისტიკაზე) სციენტისში დიდი ხანია „სპეკულაციად“ შერაცხა. უპირატესი მნიშვნელობა როდი ენიჭება იმას, შეიცავს თუ არა ლოგიკური დასაბუთება ხარვეზებს; რაოდენ უზადოც უნდა იყოს ლოგიკური თვალსაზრისით, თუ ცოდნა ცდაშიც არ მოწმდება, ექპერიმენტულად არ მეორდება. რათა საყოველთაო დაკვირვების საგნად იქცეს, მაშინ ამ ცოდნის მხოლოდ ლოგიკური გამართულობა დიდი ვერაფერი ბედენაა, აქ საქ-

მე გვაქვს, უბრალოდ, ჰიპოთეზასთან, რომელიც ან დადასტურდება ცდით, ან არა, და მისი პრეტენზია იმთავითვე მეცნიერულობის სტატუსზე, უბრალოდ, აბსურდულია; მიუხედავად ამისა, როგორც ბ. რასელი ამბობდა, ფილოსოფოსი არ უნდა მოერიდოს ლოგიკურად გამართული ჰიპოთეზების წამოყენებას და არ უნდა შეუშინდეს იმას, რომ მისმა ჰიპოთეზებმა პრაქტიკულად შესაძლოა სრული კრაზი განიცადონ.

ჩემთვის, ვისთვისაც ფილოსოფია არ წარმოადგენს მაინცდამაინც და მხოლოდ აკადემიურ დისციპლინას (იხილეთ ჩვენი სტატია „ანთროპოსი, ფილოსოფია და სუპერ-ქოლაიდერის ეპოქა“, ფილოსოფიური ძიებანი N-20), ზემოხსენებული პრობლემა მოჩვენებითი პრობლემაა – ფილოსოფიას არ სჭირდება კვლევის კონკრეტული, კერძო, დამოუკიდებელი შემეცნების საგნის დადგენით მოპოვებული ხსნა და გადარჩენა, ფილოსოფიური ინტერესის საგნად ნებისმიერი რამ შეიძლება იქცეს, მაგრამ რიკერტის, ჰუსერლის და ა.შ. თაობის ფილოსოფოსთათვის, რომელთაც ფილოსოფიის მაინცდამაინც აკადემიური მეცნიერულობის დასაბუთება სურდათ, ფსიქოლოგიურისა და გონითის ურთიერთგამიჯვნა უმწვავეს, გადამწყვეტი მნიშვნელობის მქონე პრობლემას წარმოადგენდა.

მე მიმაჩნია, რომ ჩამოთვლილ ფილოსოფოსთა არგუმენტები, მიმართული ფსიქოლოგისტების წინააღმდეგ, სამართლიანია. ყოველ შემთხვევაში, ფსიქოლოგისტთა არგუმენტები უფრო წონადი არაფრით არაა. ცხადია, ეს საკითხიც, როგორც ფილოსოფიურ საკითხთა სრული უმრავლესობა, დახურული არაა და ანტიფსიქოლოგისტთა პოზიციის გასამყარებლად ალბათ კიდევ შეიძლება არგუმენტების მოძიება, თუმცა ეს ზედმეტად მეჩვენება, საქმე უკვე გაკეთებულია. ვიტყვით მხოლოდ ერთს, რომ, როგორც ჰუსერლმა დაასაბუთა, ფსიქოლოგიის მიერ საკუთარ საგნად მიჩნეული სფერო, სფერო ფსიქიკური პროცესებისა, არაფრის დიდებით არ

არის წმინდად იმანენტურ-ფსიქიკური, არამედ თავისი ბუნებით შეზრდილია ფიზიკურთან და ფიზიოლოგიურთან, ე.ი. ფსიქო-ფიზიკურია და სხვანაირი ფორმით საკუთარი კვლევის საგნის მოაზრება ფსიქოლოგიას ლოგიკურადაც არ შეუძლია, მაშინ როცა გონი სრულიად მოაზრებადია ფიზიკურთან კავშირის გარეშეც. შელერმა ეს მიდგომა კიდევ უფრო გაამყარა იმის აღნიშვნით, რომ გონის მანიფესტირებას ახდენს არა ემპირიული ან ფსიქოლოგიური მე, არამედ პიროვნება. ემპირიული და ფსიქოლოგიური მე საგნის დაგვარია, რამეთუ ყოველი საგნის მსაგავსად თავის თავის იგივეობრივია, ანუ ყოველი ემპირიული და ფსიქოლოგიური გამოცდილების იგივეობრივი კომპონენტია, ყოველი გამოცდილების ფრაგმენტი ერთსა და იმავე მე-ს ეკუთვნის და ის ანთროპოსის ყოფით სტრუქტურებში იმთავითვე მოცემულია; სულ სხვაა პიროვნება, რომელმაც გონით აქტებში (სიყვარული, სინდისის ქენჯნა, მონანიება, მედიტაცია და ა.შ) მიწყვიტა თავიდან უნდა შექმნას საკუთარი რაობა, პიროვნება თვითშემოქმედებითობის განუმეორებელი, ავტოკაუზალური ნაყოფია. გამომდინარე ამ უკანასკნელი შენიშვნიდან, შეიძლება ითქვას, რომ ემპირისტულ-პოზიტივისტური თვალსაზრისიც, რომელიც უარყოფითად უდგება გონით-პერსონალური მოცემულობის სუვერენული არსებობის დაშვებას, გარკვეულწილად მართალია. თუ გონითი სფეროს დემონსტრირებას ახდენს პიროვნება, რომელიც მიწყვიტა და კვლავაც უნდა დადგინდეს, ესე იგი, მისი არსებობის იმთავითვე დაშვება უმართებულოა, მაშინ როცა ანთროპოსის ფსიქო-ფიზიკური განზომილება იმთავითვე, დაბადებიდანვე სახეზე მოცემულია. ამდენად, მიუღებელია ემპირისტ-პოზიტივისტთა ამ ასპექტთან დაკავშირებული თვალსაზრისი არა ზოგადად, არამედ მათ მიერ გონით-პიროვნულის უარყოფის კატეგორიულობა – პიროვნება რეალურად კი არა, პოტენციურადაა მოცემული ანთროპოსის იმანენტურობაში და ანთროპოსის გონითი ძალისხმევისა და მისი მხრიდან სხვა ფენობრივი

სტრუქტურებზე გავლენის წყალობით იქცევა ხოლმე რეალობად. ეს პიროვნული თვითრეალიზება ერთობ რთული საქმეა კონკრეტული ანთროპოსისტვის და იმიტომაცაა, რომ კაცობრიობის სიმრავლის ფონზე პიროვნება ერთობ იშვიათი გამონაკლისია.

თუ ვინმეს ეპარება ეჭვი გონითი სფეროს ზემდგომობა-სა და ემპირიულ-ფსიქოლოგიურისგან დამოუკიდებელ ონტოლოგიურ სტატუსზე, მე ვთავაზობ ე.წ. „წარმოსახვით ექსპერიმენტს“:

შეეცადეთ წარმოიდგინოთ საკუთარი თავის სიკვდილი და შეადარეთ ის თქვენს წარმოდგენას ზოგადად სიკვდილზე. რამდენადაც თქვენ ამის თაობაზე არავითარი ემპირიული მონაცემი არ შეიძლება მოგეპოვებოდეთ (ხოლო ლოგიკა ამ საქმეში ვერაფრით დაგვეხმარება), აღმოჩნდება, რომ თქვენ არ გაგაჩნიათ წარმოდგენა ზოგადად სიკვდილზე, არამედ გაგაჩნიათ წარმოდგენა მხოლოდ კონკრეტული სხვის: პეტრეს, პავლეს და ა.შ. სიკვდილზე, რომელიც სრულიად ზედაპირულ წარმოდგენათა რიგს მიეკუთვნება. იმავე მიზეზებისდა გამო აღმოაჩინო, რომ თქვენ არ გაგაჩნიათ წარმოდგენა არც საკუთარ სიკვდილზე. კონკრეტული სხვის სიკვდილზე ზედაპირული წარმოდგენა მაინც გვაქვს, იმიტომ რომ ცხოვრებაში ასეთ ფაქტს შევსწრებივართ, მაშინ როცა საკუთარ სიკვდილს არავინ შესწრებია, რომ ზედაპირული გამოცდილება მაინც მიელო ამის თაობაზე. ეს ზედაპირული გამოცდილება კი წარმოადგენს ემპირიული, შიშველი ფიზიკური ხდომილებისგან წარმომდგარ მონაცემს. მართალია, არსებობს ე.წ. „კლინიკური სიკვდილის“ ფენომენი (რომელიც არა შიშველი ემპირიულ-ფიზიკური, გარეგანი ხდომილებაა, არმედ კონკრეტული, შინაგანი, იმანენტური თვითგანცდით მიღებული გამოცდილება), თუმცა მისი კლანჭებიდან თავდახსნილი პაციენტების ნაამბობი „სალი აზრის“ პოზიციაზე მდგომი ობივატელისთვის თავშესაქცევი მოსასამენი უფროა, ვიდრე უეჭველი საბუთი; ასეა სციენტის-

ტური ცნობიერებისთვისაც, ვინაიდან ამ ნაამბობზე ექსპერიმენტულად დაკვირვება, განმეორება და მასში კანონზომიერების ამოკითხვა შეუძლებელია.

მაშ ასე, სიკვდილის ფენომენთან დაკვშირებით აღმოჩნდა, რომ რადგან გვინახავს, თუ როგორ კვდება პეტრე, პავლე და ა.შ., გაგვაჩნია ზედაპირული წარმოდგენა მხოლოდ სხვის სიკვდილზე და მეტი არაფერი. ცხადია, შემზარავია სხვისი სიკვდილის შესწრება, მით უმეტეს, თუ ეს სხვა თქვენი ახლობელი ადამიანია, მაგრამ ეს შემზარავობა ახლოსაც ვერ მივა იმ თავზარდამცემ ამაზრზენობასთან, რასაც ინვევს თუნდაც მყისიერი გაფიქრება ზოგადად სიკვდილზე ან საკუთარ გარდაცვალებაზე. ეს მყისიერი გაფიქრებანი თავზარდამცემია სწორედ იმიტომ, რომ აქ საქმე გვაქვს შეუგნებელ, გაუცნობიერებელ გონით აქტთან, ჩვენს იმანენტურობაში მომხდარ ეგზისტენციალურ გაელვებასთან, რომელმაც რიგითი ობივტელი შეიძლება მიიყვანოს დეპრესიამდე, ნევროზებამდე, გალოთებამდე და თვითმკვლელობამდეც კი. ამ სიმძიმის დაძლევა მხოლოდ პიროვნებამდე ამაღლებულ ანთროპოსს ძალუძს, ანუ მას, ვისაც გონით აქტებში ტრანსცენდირება-ეგზისტირების შეგნებული ნებელობითი აქტივობის პირადი გამოცდილება გააჩნია. მხოლოდ პიროვნება აქცევს სიკვდილთან შეხვედრას იმ ზეიმად, რომლითაც ის მარადისობას ეზიარება.

ისმის კითხვა: თუ ჩვენ ზოგადად სიკვდილზე ან საკუთარ გარდაცვალებაზე არანაირი ემპირიული და ფსიქოლოგიური გამოცდილება არ გაგვაჩნია, მაშინ ვინ შიშობს ჩვენში იმაზე, რაზეც წარმოდგენა პრინციპულად არ გვაქვს? ვინ და გონი, რომელსაც და მხოლოდ რომელსაც ძალუძს „ფიზიკური თვალის“, ემპირიული გამოცდილების გარეშე დაინახოს ნებისმიერი რამ. გონი – ესაა ევიდენტური ჭვრეტა (ან ევიდენტური ჭვრეტაც), რომელსაც სასწაულებრივი ქმედებების განხორციელება შეუძლია, თუ ის არ შეიზღუდება ემპი-

რიულ-ფსიქოლოგიური გამოცდილების ფარგლებით და ყველაფერს განჭვრეტს პიროვნების „თვალთ“. ამ სასწაულებრივ ქმედებას ანუ **ტრანსცენდირებას** პიროვნება ახორციელებს, მაგ., ისეთ გონით აქტებში, რომელაც მოაქვთ მისტიკური, ეთიკური, რელიგიური ან თუნდაც მაღალი ესთეტიკურ-შემოქმედებითი გამოცდილება.

ძირითადად, ეს გონითი უნარები არათუ იზღუდება ტრადიციული აღზრდა-განათლებითი მარნუხებით, არამედ, საერთოდ, იგნორირდება ემპირიულ გამოცდილებაზე დამყარებული და ლოგიკურად გამართული ცოდნის სისტემის მიერ, როგორც არარსებული.

გონი წუხს, ხედავს, თხზავს და ა.შ. იმაზე და იმას, რაც არ შეგვხვია და არ დაგვინახავს, მაგრამ მისი ყველაზე დიდი სანუხარი არის საკუთარი არსებობა. და სანამ გონის სიკვდილის ფენომენისადმი დამოკიდებულებისა და მისი ემპირიული გამოცდილებისგან დამოუკიდებლობის საკითხს კვლავ მივუბრუნდებით, უპრიანია, რომ შევეხოთ სწორედ გონის არსებობის ეგზისტენციალურ პრობლემას. წინასწარ რომ ვთქვათ, გონის არსებობის პრობლემა პიროვნების არსებობის პრობლემის ტოლფასია -- თუ ანთროპოსმა საკუთარი პიროვნულობის რეალიზაცია ვერ შეძლო, მას უეჭველად უდგას გონითი სიკვდილის ჟამი (რაც ანთროპოსის, როგორც მთლიან-ყოფიერის, სიკვდილს ნიშნავს), მიუხედავად ფსიქო-ფიზიკური არსებობის სახეზე მოცემულობისა.

არსებობის პრობლემა ანთროპოსთან მიმართებაში მრავალმხრივია; მას გააჩნია, მაგ., ფიზიკურ-ფიზიოლოგიური, ფსიქოლოგიური, ეგზისტენციალური განზომილებანი.

ფიზიკურ-ფიზიოლოგიური კუთხით, ანთროპოსის არსებობას უდგას, მაგ., თვითშენარჩუნებისა და გამრავლების გასაჭირი. ანთროპოსმა თავისი ცხოველური, ანუ თავისი ემპირიული სუბიექტ-ობიექტურობის შენარჩუნებისთვის უნდა იზრუნოს (ამ პლასტობრივ დონეზე ანთროპოსის მოქმედება ხორციელდება პრინციპით: „ჯერ თავო და თავო...“) და ილ-

ვანოს, მინყივ „მან ოფლითა მისითა პირზე მოდენილითა უნდა მოიპოვოს პური არსობისა“. ამ საზრუნავისთვის, სამოთხისგან გამოძევების შემდეგ, ის თვით ღმერთისგანაა დაწყველილი. ცხადია, რომ ეს უდიდესი პრობლემაა, რომ „არსობის პური“ მხოლოდ ოფლის მოდენით როდი მოიპოვება, ისტორიას არაერთი სისხლისმღვრელი ომი ახსოვს, რომელიც ამ პრობლემამ წარმოშვა. ერთი სიტყვით, დიდი წიაღსვლები არაა საჭირო იმის მისახვედრად, რომ ანთროპოსის ფიზიკურ-ფიზიოლოგიური თვითშენარჩუნება ყოველდღიურ სიძნელეთა გადალახვასთანაა დაკავშირებული. რაც შეეხება გამრავლებას, ანთროპოსს არსებობის პრობლემის ეს ასპექტიც მტკივნეულად ახსოვს. შეიძლება დღეს ამ პრობლემის სიმწვავემ იკლო, მაგრამ ეს ყოველთვის ასე როდი იყო. გამრავლებისთვის საჭირო პარტნიორი ყველასთვის ხელმისაწვდომი არ ყოფილა. ვინ მოთვლის, რამდენ მონას ამოსძრობია სული სასურველ ქალთან თანაცხოვრებაზე ოცნებაში, რამდენი მათგანი დაუსაჭურისებიათ და პირდაპირი მნიშვნელობით დაუსვამთ ნერტილი მისი გამრავლებისთვის. ერთი ქალისთვის რამდენიმე პრეტენდენტის ჯახი და ხოცვა-ჟლეტაც არაა იშვიათი ხილი.

ფსიქოლოგიური კუთხით, ანთროპოსის არსებობის პრობლემა ძალზე მოცულობითი შინაარსის მქონეა. ამიტომ ჩვენი სტატიის ფარგლებში მხოლოდ ფსიქოანალიზური მიდგომის მოკლე გათვალისწინებით შემოვიფარგლებით. ფროიდის მიხედვით, ანთროპოსის ფსიქე მუშაობს სიამოვნების პრინციპით. ის ესწრაფვის სიამოვნებას და გაურბის უსიამოვნებას, რასაც უეჭველად მოჰყვება ჯახი სხვებთან, საზოგადოებთან. ანთროპოსის ფსიქოლოგიური მე განიცდის ორმაგ წნეხს: ერთი მხრივ, მას აწუხებს შინაგანი ლტოლვები, მაგ., ეროტიული ხასიათისა, მეორე მხრივ, მას ზღუდავს საზოგადოებრივი დიქტატი – ტაბუ. მას, ცხადია, ძალუძს ეროტიული ლტოლვების ასე თუ ისე დაკმაყოფილე-

ბა, მაგრამ არა ყველგან, ყოველთვის და ყველა იმ პარტნიორთან, რომელიც მოენადინება. იმის გამო კი, რომ ანთროპოსი სრულფასოვნად ვერ ახორციელებს თავის ლტოლვებს ფსიქიკა იწყებს დაძაბულ სუბლიმაციურ და განდევნით მუშაობას, რაზეც აქ სიტყვას აღარ გავაგრძელებ, დავსძენ მხოლოდ იმას, რომ ეს ფსიქოლოგიური დაძაბულობა დასაბამს უდებს კულტურულ-გარემომცველი გარემოს რეპრესიულობასა და ფსიქოზურ დაავადებებს, რაც თავისთავად ცხადყოფს იმ პრობლემის მასშტაბურობას, ანთროპოსს რომ უდგას მისი ფსიქოლოგიური ასპექტით.

ფილოსოფიური თვალსაზრისით, ყველაზე უფრო საინტერესოა ამ პრობლემის ეგზისტენციალური მხარე. შესაძლოა ცუდად ჟღერს: ანთროპოსის არსებობის ეგზისტენციალური პრობლემა, ეგზისტენცია ხომ იგივე არსებობაა, მაგრამ უფრო მოხერხებულ სიტყვებს ვერ ვპოულობ. ეს მხარე საკითხისა არა უბრალოდ საინტერესოა ფილოსოფიური თვალსაზრისით, არამედ პრინციპული მნიშვნელობისაა ზემოხსენებული ფსიქო-ფიზიკურისა და გონითი სფეროების ურთიერთგამიჯვნისთვისაც. ანთროპოსის არსებობის პრობლემის ეგზისტენციალური ასპექტი – ესაა იგივე პიროვნების არსებობის პრობლემა და სწორედ აქ ჩანს გონითი ინსტანციის სუვერენულობა და ზემდგომობა ყველაზე თვალსაჩინოდ.

ეგზისტენციალიზმის გამორჩეული ნიშანი იმთავითვე იყო იმაზე აპელირება, რომ „არსი წინ უსწრებს არსებას“, არსება არაა წინასწარ დადგენილი მოცემულობა, რომ ის დგინდება არსებობაში, არსებობის ინდივიდუალურ განხორციელებაში. ყოველი კონკრეტული ანთროპოსი თავისი გადაწყვეტილებებით, არჩევანით, საქმითა და ბრძოლით ან, პირიქით, თავშეკავებით ქმნის თავის არსებას.

დაახლოებით იმავე კონტექსტუალურ კარკასში განიხილავდა მაქს შელერი პიროვნებისა და გონის პრობლემასაც. მისი აზრით (და მას ამაში ჩვენც ვეთანხმებით), პიროვნება

ნარმოადგენს გონის ადეკვატურ მანიფესტატორს. გონის მანიფესტირება, დემონსტრირება არ ხელენიფება არც ემპირიულ და არც ფსიქოლოგიურ მე-ს. მე მინყივ თავისი თავის იგივეობრივია, სხვაგვარად მე-ს მოაზრება შეუძლებელია, არა თავისი თავის იგივეობრივად მოაზრებული მე აღარაა მე, მაშინ როცა პიროვნება ყოველ გონით აქტში არის სრულიად ერთჯერადი და განუმეორებელი. ყოველ ახალ გონით აქტში ვლინდება ახალი პიროვნება იმისდა მიხედვით, თუ რამდენად მაღალ-სრულფასოვნად მოახდენს ის თვითდემონსტრირებას, თვითკონსტრუირებას, საკუთარი სიძლიერის ჩვენებას. როგორც ნიციშე ამბობს თავის „მხიარული მეცნიერების შესავალში“, მას, ვინც არის პიროვნება, აუცილებლად გააჩნია თავისი ფილოსოფიაც, ოღონდ აქ გვაქვს არსებითი სხვადასხვაობა: ერთთა შემთხვევაში ფილოსოფოსობს მათი ნაკლოვანებანი, ხოლო მეორეთა შემთხვევაში – მათი ძალმოსილება და სიმდიდრე, ანუ პიროვნებას ახასიათებს ზეაღმავალი პროგრესირების უნარი. ყოველი ნაბიჯი ამ პროგრესირებად კიბეზე ადემონსტრირებს უფრო მძლავრ პიროვნებას, რომელიც უკვე ამ ძალმოსილების დონის მომატებით აღემატება და აღარაა თავის თავის იგივეობრივი.

გონითი აქტი ისეთი აქტია, რომელიც ანთროპოსის იმანენტურ განზომილებაში ხორციელდება, რომელიც შიგნიდან მოდის – შიგნიდან მოდის სიყვარულიც, სინდისის ქენჯნაც და ა.შ. – და რომელშიც ანთროპოსის პიროვნება (თუ ის ამაღლდა აქამდე და გასცდა მხოლოდ ემპირიული და რაციონალური სუბიექტ-ობიექტის ფარგლებს) **ტრანსცენდირებს**, ე.ი. შეგნებულად ხვდება რაღაც სხვას, უცხოს, **ეგზისტენცს**, რომელიც ასევე მის იმანენტურ განზომილებაშია შემოსული მეტაფიზიკურიდან რაღაც იდუმალი ხერხებით. ამგვარი შეხვედრა ადგილის მქონეა ე.წ. ინდივიდუალის შემთხვევაშიც, თუმცა ეს უკანასკნელი მოკლებულია შეგნებუ-

ლობის ნიშანს და უფრო სპონტანურ ხასიათს ატარებს. ცხადია, რომ ეს სპონტანურობა განაპირობებს შემოქმედებითი ინდივიდუალურობის ნიშანს. შემოქმედთა ქმნილებანი სწორედ იმიტომ არიან ორიგინალურნი, რომ ყოველ მათგანში განსხვავებული ინდივიდუალი სახლობს, ყოველი მათგანი ინდივიდუალურად აღიქვამს იმანენტურ თუ ტრანსცენდენტურ იმპულსებს და ინდივიდუალურად რეაგირებს მათზე; ინდივიდუალის ყოველი შეხვედრაც ამ იმპულსებთან ერთმანეთისგან განსხვავებული შეიძლება იყოს, მაგრამ პიროვნებისგან განსხვავებით, ინდივიდუალის ნებაზე არაა დამოკიდებული არც ამ იმპულსების გამოწვევა და არც მათთან შეხვედრა-არშეხვედრა; სწორედ ამ ასპექტს ვგულისხმობდი, როცა პიროვნების უცხოთან შეხვედრის შეგნებულობას ვუსვამდი ხაზს. პიროვნებას გააჩნია ამ შეხვედრების მიმდინარეობის სრული ცნობიერება.

გონითი აქტი (რომელშიც შელერი გულისხმობს, მაგ., სინანულს, სიყვარულს, ვედრებას და ა.შ.) ზოგადად მესმის, როგორც პიროვნების შეხვედრა **ეგზისტენცთან**, ე.ი. იმასთან, რაც **კატეგორიულად** მოუაზრებადია, რაც იმანენტურში სასწაულებრივად შემოღწეული მეტაფიზიკურია. კატეგორია ხომ გულისხმობს გვარ-სახეობრივი დამოკიდებულების უზოგადესი დაფარვის არეს, ანუ ისაა უფართოესი ცნებითი შინაარსის მქონე და ყოვლისმომცველი. კატეგორიაში, მისი დაფარვის არეში გვარ-სახეობრივი დამოკიდებულებების მოცვა სწორედ იმითაა შესაძლებელი, რომ ყოველი კონკრეტული გვარი, სახე არის თავის თავისი იგივეობრივი, იგივეობრივი არსებითად. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ე.ი. თუ გვარი ან სახე დაექვემდებარება არსებით ტრანსფორმაციას, ის გავა ერთი კატეგორიის დაფარვის არედან სხვაში. რაც შეეხება ეგზისტენცს, ის ამ მხრივ კატეგორიისგან სრულიად განსხვავებულია: ეგზისტენცი არ გულისხმობს არც რაიმე ხდომილებათა დაფარვის არეს (წინასწარგანსაზღვრულს) და არც ამ არეში შემავალი „გვარ-სახეების“ არსე-

ბით თვითიგივეობას. ეგზისტენცი ყოველ კონკრეტულ გონით აქტი მიიღებს იმ სახეს, რასთან შესახვედრადაც პიროვნება შეგნებულად არის მზად. მართალია, ჩვენ სიყვარულს ვუნოდებთ იმასაც, რაზეც გვესაუბრება, მაგ., იესო, და იმასაც, რაზეც საუბრობს ამომრჩევლების წინაშე დაპირებების დამდები პოლიტიკოსი, თავისი ქვეყნისა და ხალხის სიყვარულით რომ უცემს თითქოს გული, ასევე იმასაც, რასაც სჩადის შექსპირის რომეო, და მრავალ სხვას, მაგრამ ეს არსებითად განსხვავებული, ეგზისტენციალური თვალსაზრისით არაიგივეობრივი ხდომილებებია. იგივე ითქმის ეგზისტენცის სხვა ჰიპოსტაზებზეც, მაგ., მუზისა ძახილსა და სინდისის ქენჯნაზე, რომელმაც შეიძლება აღსარებამდე, მონანიებამდე (როგორც, მაგ., დავით აღმაშენებელი) მიგვიყვანოს და ა.შ. აღსარება, რომელსაც წერდა ნეტარი ავგუსტინე, პიროვნებად ამალლება-ტრანსფორმირების სულ სხვა, უმაღლესი რანგის გამოვლინებაა და მას არაფერი აქვს საერთო მრევლის რიგით წევრთა ყოველკვირეულ აღსარებასთან, რომლის შემდეგაც ცოდვილი კვლავაც ცოდვილი წესით განაგრძობს ცხოვრებას და არავითარ სულიერ და პიროვნულ ტრანსფორმაცია-ამალლებას არ განიცდის.

მაშ ასე, გონით აქტი პიროვნება ერთვება თვითშექმნის ერთხელად ეგზისტენციალურ ხდომილებაში და საკუთარ იმანენტურობაში შეგნებულად, არსებითი ტრანსფორმირების „საფრთხის“ თანხლებით, ხვდება რაღაც უცხოს (სწორედ ეს გარემოება გვესახება ტრანსცენდირების ცნების არსებით შინაარსად) – ეგზისტენცს, რამაც შეიძლება შეიძინოს სიყვარულის, მუზის, მონანიების და სხვა გონითი აქტის სტატუსი. უცხოს ეს შემოსვლა, როგორც აღინიშნა, სულ სხვაა ინდივიდის შემთხვევაში და სულ სხვა – პიროვნების შემთხვევაში. ინდივიდის შემთხვევაში დამხვედრი თავსმოხვეული ძალების ტყვეა, მას მუზა, გამოცხადება, სინდისის ქენჯნა თუ სიყვარული ერთგვარი დამთრგუნველი ძალის

სახით ეჯახება, აქ ძალთა გადანაწილება დამხვედრსა (ინდივიდსა) და შემხვედრს (ეგზისტენცს) შორის სრულიად უთანაბროა, შემხვედრის სიმძლავრე იმდენად აშკარაა, რომ დამხვედრს არ ძალუძს იმოქმედოს სხვაგავარდ, ვიდრე ამას ჩკარნახობს შემხვედრი, უცხო: მხატვარს არ შეუძლია არ ხატვა, პოეტს არ წერა; მხატვარმა უნდა ხატოს ის და ისე, რასაც და როგორც უკარნახებს შემხვედრი, პოეტმაც უნდა შეთხზას ის და ისე, რასაც და როგორც უკარნახებს უცხო. ეს გარემოება შემოქმედებითი აღმასვლის თვალსაზრისით სულაც არ განაპირობებს შემოქმედის დაცემას, პირიქით, რაც მეტია შემოქმედში ეს არამინიერი ეგზისტენციალურობა მით უფრო მეტადაა ნაზიარები ნაწარმოები მარადიულობას, მით უფრო დამატყვევებლად და მომაჯადოებლად მოქმედებს ნაწარმოები მნახველსა თუ მსმენელზე. იგივე ითქმის ისეთ გონით აქტზე, როგორცაა სინდისის ქენჯნა: ეგზისტენცის ეს ჰიპოსტასი უეცრად გვემხოება თავზე და ისეთ ნამოქმედეარზე მოგვივლენს სულიერ ტანჯვას, რომელსაც თავის დროზე სულაც არ ვთვლიდით ცოდვად, ანუ ის გვეკარნახობს, თუ რაზე უნდა გვეტანჯოს სინდისმა...

პიროვნების შემთხვევაში საქმე სულ სხვაგავარადაა. აქ ძალთა გადანაწილება შემხვედრსა (ეგზისტენცსა) და დამხვედურს (პიროვნებას) შორის ახლოსაა გათანაბრების პერსპექტივასთან, პიროვნებად შედგომა ამ გათანაბრების შანსის განხორციელების ტოლფასია. ყველა გონითი აქტი, რომელშიც თავს იჩენს პიროვნული აქტივობა, ვერ იქნება ერთნაირი იმთავითვე, თუნდაც იმიტომ რომ პიროვნებად შედგომა ის ურთულესი, უმთავრესი ანთროპული ამოცანაა (ანთროპოსის არსებობის საზრისია, მისი არსებობის გამართლება), რომელიც არც იმთავითვეა განსაზღვრულ-დადგენილი და არც ერთი ხელის მოსმით წყდება. პიროვნებად შედგომა გულისხმობს მარცხსაც და გამარჯვებასაც, ამაღლებასაც და დაცემასაც, ამიტომაც პიროვნებად შედგომა მუდმი-

ვი საზრუნავი. პიროვნებად შედგომის გზა ზემოხსენებული გათანაბრების მიღწევის გზაა, რომელიც გამონაკლის ერთეულთა ხვედრია. ბუდას შემთხვევაში ეს გათანაბრება ალბათ მაშინ მოხდა, როცა ის მოიცვა ნირვანამ, ქრისტეს შემთხვევაში კი – ალბათ მაშინ, როცა ის აღდგა და ამაღლდა ზეცად. ნირვანულ ნეტარებამდე ამაღლება, თავის მხრივ, ნიშნავს ანთროპოსის მიერ საკუთარი სიკვდილ-სიცოცხლის სადავეების ხელთპყრობას (ამ საფეხურამდე ამაღლებულ ანთროპოსს აღმოსავლეთში „მეორედ დაბადებულს“ უწოდებდნენ; სწორედ ამ აზრით უნდა გავიგოთ ალბათ ლაო-ძისთან დაკავშირებული გადმოცემა იმის თაობაზე, რომ ის 80 წლისა დაიბადა), ანუ ეს უკანასკნელი დამოკიდებული ხდება არა ემპირიულ, ობიექტურ გარემო-პირობებზე და ა.შ. არამედ საკუთარ შეგნებულ ნებელობით აქტივობაზე (ამასთან დაკავშირებით იხილეთ ჩვენი სტატია „აბსოლუტური თავისუფლება და თეო-ანთროპოსი“ („ფილოსოფიური ძიებანი“ N-18)).

ამდენად, თუ ანთროპოსს არასოდეს მიუღწევია და განუცდია პიროვნული ამაღლებით მოგვრილი ეს „ღვთაებრივი ნეტარება“, შეიძლება გადაჭრით ითქვას, რომ მას არ უცხოვრია სრულყოფილად; ცოცხლობდა მისი ემპირიული სუბიექტ-ობიექტი (რომელიც არსებითად **ეგოისტია**), ცოცხლობდა მისი რაციონალური სუბიექტ-ობიექტი (რომელიც არსებითად **ნიჰილისტია**), იშვიათ შემთხვევაში – ინდივიდუალი (რომელიც არსებითად **ტრაგიკულია**), მაგრამ არ უარსებია მას არცერთი ნუთით, როგორც პიროვნებას (რომელიც არსებითად **ნეტარია**). ეს კი ანთროპოსის მიერ სიცოცხლის არასისრულის, ნაწილობრივობის, ბოლომდე არსიცოცხლის მაჩვენებელია. ამ ნაწილობრივი სიცოცხლის არსებით დახასიათებად გამოდგება მერაბ მამარდაშვილისეული ჯოჯოხეთ-სიკვდილის აღწერის შებრუნებული პერიფრაზირება: ჯოჯოხეთი არის მარადიული კვდომის მდგომარეობა, როცა თქვენ კვდებით, მაგრამ არასოდეს კვდებით ბო-

ლომდე, ამბობს ქართველი ფილოსოფოსი; ასევეა სიცოცხლე-ჯოჯოხეთიც ანთროპოსისტის, როცა ის პიროვნებად შედგომით არ აგვირგვინებს თავის ანთროპულ ყოფნას: ჯოჯოხეთი არის ნაწილობრივი სიცოცხლის მდგომარეობა, როცა თქვენ ცოცხლობთ, მაგრამ არასოდეს ცოცხლობთ (ცხოვრობთ) ბოლომდე.

გამომდინარე აქედან, შეიძლება ითქვას, რომ სიცოცხლე, ცხოვრება ანთროპოსისა არის გონით აქტებში ტრანსცენდირება-ეგზისტირების სრულ წარმმართველამდე, საკუთარი ნებელობითი ძალისხმევით შეგნებულად მოქმედ პიროვნებამდე ამაღლება, რომელსაც ძალუძს დროისა და მარადისობის ზღურბლს მიღმა გადაბიჯება. ანთროპოსი მთელი ინტენსივობით, სისრულით ცოცხლობს მხოლოდ ამ შემთხვევაში. სხვაგვარად სიცოცხლე მხოლოდ ნაწილობრივია – ანთროპოსი არაა ბოლომდე ცოცხალ-მცხოვრები და ე.ი. ნახევრად მკვდარია, ის პიროვნულ-გონითად მკვდარია უკვე მაშინაც, როცა მისი ემპირიული, ფსიქო-ფიზიკური არსებობა ჯერ კიდევ სახეზეა. ამდენად, პიროვნებად შედგომა თუ ვერშედგომა შეიძლება ავილოთ, შესაბამისად, როგორც ანთროპოსის სიცოცხლის, ისე მისი სიკვდილის განმსაზღვრელად და მაჩვენებლად.

Irakli Gogichadze – Master of Philosophy, the author of numerous articles in theoretical philosophy field, mostly on philosophical anthropology. He also manages first Georgian philosophical website www.philosophya.ge.

**“PERSON IN MIND ACTS”
(EXISTENCE AND TRANSCENDING)**

ABSTRACT

In previous issues of “Philosophic Researches” (Issues 13th – 21st) we gradually formed the picture of Anthropos (philosophical anthropology object). The description of layers of anthropos unity (four layers were distinguished) revealed many nuances and aspects, based on which, it was concluded that all layers, with relevant anthropo-typical modi, is conditional, defined and different from other creatures not by characteristics, but only by quality and quantity. The only exception is the mind layer and relevant anthropo-typical modus-person, which is the indicator of specificity of anthropic existence, the driving and unifying force of the life of anthropos. In this article, we’ve tried to interpret and explain a very important aspect of this specificity, that has been known as “mind acts” from Max Scheler’s works.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილებამ.

სტუდენტური ქიქხანი*

STUDENT'S INVESTIGATIONS

* თანამედროვე განათლების ერთ-ერთი ძირითადი მოთხოვნა სწავლებისა და კვლევის ჰარმონიზება და ახალგაზრდა თაობის სამეცნიერო კვლევებით დაინტერესებაა. ამის გათვალისწინებით „ფილოსოფიური ძიებანის“ ერთ-ერთი ნაწილი სტუდენტთა ნაშრომებს ეთმობა, რომლებიც პირველ ნაბიჯებს დგამენ მეცნიერების მწვერვალებისაკენ მიმავალ გზაზე, ამიტომაც საინტერესო უნდა იყოს მათი ნააზრვის გაცნობა. მთელი ჩვენი საქმიანობა მომავალზე – ახალი თაობის აღზრდაზეა ორიენტირებული. აქედან გამომდინარე, გასაკვირი არ უნდა იყოს სტუდენტთა ერთი ჯგუფის მიერ წარმოდგენილი სტატიებისა თუ თარგმანების დაბეჭდვა, რომელთაც მკაცრ მეცნიერულ მოთხოვნებს, რა თქმა უნდა, ვერ წაუყენებთ. ყველაზე კრიტიკულად განწყობილმა მკითხველმა კი მათ უნდა შეხედოს, როგორც მეცნიერების სხვადასხვა პრობლემის მკვლევართა პირველ ნაშრომებს, რომელთაგან სამომავლოდ მნიშვნელოვან წარმატებებს უნდა ველოდეთ (სარედაქციო კოლეგია).

ანა მამულაია – თბილისის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სოციალურ და პოლიტიკურ მეცნიერებათა ფაკულტეტის სოციოლოგიის მაგისტრატურის პროგრამის სტუდენტი.

**ეროვნული იდენტობა
საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის
ილია II-ის ეპისტოლეებში
(სოციოლოგიური გამოკვლევის მიხედვით)**

მართლმადიდებლობა ქართული კულტურის განუყოფელი ნაწილია. ის, ნაწილობრივ, აყალიბებს ქართულ ეროვნულ იდენტობას, თავად იდენტობა კი ადამიანთა ღირებულებებს, დამოკიდებულებებსა თუ მოქმედებებს განსაზღვრავს. ქართული ეროვნული იდენტობა მნიშვნელოვანი, თუმცა ნაკლებად გამოკვლეული ფენომენია. ვინაიდან მართლმადიდებელი ეკლესიის გავლენა ქართული იდენტობის ჩამოყალიბებაზე დიდია, ამიტომ განსაკუთრებით საინტერესოა აღნიშნული საკითხის შესწავლა. საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II-ის ეპისტოლეებში კარგად ჩანს ქართული მართლმადიდებლური სამყაროს მიერ განსაზღვრული ეროვნული იდენტობა.

წინამდებარე ნაშრომში ასახულია ეპისტოლეებში გამოკვეთილი ეროვნული იდენტობის მახასიათებლები, აგრეთვე თეოლოგიებისა და ქართული მოსახლეობის შეხედულებები ეპისტოლეებში გამოთქმულ მოსაზრებებზე.

კვლევის შედეგები

ეპისტოლეების ანალიზის მეშვეობით მიღებული მონაცემების საფუძველზე პატრიარქის ეპისტოლეებში ეროვნული იდენტობის განმსაზღვრელი შემდეგი ასპექტები გამოიკ-

ვეთა: სამშობლო და პატრიოტიზმი, როგორც ქართველის უპირველესი მოვალეობა; ქართველი ხალხის ხასიათი; თანამედროვეობა, როგორც ქრისტიანული იდენტობისთვის ახალი გამოწვევები; ოჯახი, როგორც სახელმწიფოს, საზოგადოების მთავარი ქვაკუთხედი; ქალის როლი ქართულ ოჯახში; მამაკაცის ფუნქცია ქართულ ოჯახში; ეროვნული იდენტობის განმსაზღვრელი ქართული ტრადიციები.

ეროვნული იდენტობის განმსაზღვრელი ქართული ტრადიციები

საშობაო და სააღდგომო ეპისტოლეებში პატრიარქი, სხვა მნიშვნელოვან საკითხებთან ერთად, საუბრობს ქართულ ტრადიციებზე, როგორც ეროვნული იდენტობის განმსაზღვრელ ფაქტორზე. 2013 წლის საშობაო ეპისტოლეში ვკითხულობთ: „საერთოდ, ეკლესია ხელს უწყობს საზოგადოების განვითარებას; იგი ის მაცხოვრებელი წიაღია, რომელიც ინარჩუნებს საუკეთესო ტრადიციებს და, აქვს რა უცვლელი რჯული და მოძღვრება, ყველა ეპოქაში მოწმობს ჭეშმარიტების შესახებ“ (პატრიარქის საშობაო ეპისტოლე, 2013).

პატრიარქს ქართული ტრადიციების ერთ-ერთ მაგალითად მოაქვს ქართული სუფრა. ის სუფრის ორ სახეს გამოყოფს: ლხინისა და ჭირის. ლხინის სუფრა, მისი თქმით, „ყოველთვის იყო სამშობლოს, მეგობრობის, სიყვარულის, თანადგომის, ვაჟკაცობის სადიდებელი. ჭირის სუფრა კი – გარდაცვლილთა მოსაგონარი და შესანდობარი (პატრიარქის სააღდგომო ეპისტოლე, 2015).

პატრიარქი მიუთითებს, რომ ადრე როგორც ერთი, ისე მეორე სერობა იწყებოდა და მთავრდებოდა ღვთის დიდებით. ახლა კი ასეთი შეკრებები ხშირად დაუსრულებელ ქეიფად და ღრეობად იქცა, სადღეგრძელოები კი – ფარისევ-

ლურ ქება-დიდებად, რაც უნდა გამოსწორდეს (პატრიარქის სააღდგომო ეპისტოლე, 2015).

როგორც ვხედავთ, პატრიარქი ამაყობს ქართული ტრადიციებით და ცხოვრების ახალ „წესს“ უკუაგდება. ტრადიციებისადმი ანალოგიური დამოკიდებულება იკვეთება, ზოგადად, ქართულ საზოგადოებაში. ამას ადასტურებს კრეატიული საზოგადოების მომსახურების სააგენტოს (cssgeorgia) მიერ 2012 წელს ჩატარებული გამოკითხვა, რომელიც ეხებოდა სოციალურ-პოლიტიკურ საკითხებს. გამოკითხვამ გვიჩვენა, რომ საქართველოს მოქალაქეობაზე უფრო მნიშვნელოვანი ქართველებისთვის წინაპრების ყოლაა, ხოლო საქართველოში ცხოვრების დიდი ნაწილის გატარებაზე უფრო პრიორიტეტული ქართული კანონებისა და ტრადიციების პატივისცემა აღმოჩნდა.

არასწორმა ცხოვრების წესმა, რომელიც, პატრიარქის მოსაზრებით, ათეისტური რეჟიმის შედეგია, დაარღვია ტრადიციული ურთიერთობებიც. შედეგად კი უძველესი წესი და მეურნეობის მიმართ დამოკიდებულება რადიკალურად შეიცვალა (პატრიარქის სააღდგომო ეპისტოლე, 2015). როგორც ვხედავთ, პატრიარქის მოსაზრებით, ათეისტური რეჟიმი უარყოფით ზეგავლენას ახდენს ტრადიციულ ურთიერთობებზე, რომელთაც, მისი აზრით, მართლმადიდებლობა განსაზღვრავს. ზემოთ აღნიშნულ კვლევაშიც მსგავსი ტენდენცია ფიქსირდება. იმისათვის, რომ ადამიანი ჩაითვალოს ქართველად, საჭიროა, ის იყოს მართლმადიდებელი, ამ მოსაზრებას რესპონდენტთა 74% აფიქსირებს. პატრიარქის მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ დღეს ტრადიციების მნიშვნელობა სულ უფრო და უფრო იკლებს, ამყარებს მანუელ კასტელსი, რომელიც ამ ფენომენს განიხილავს თავის ტრილოგიაში „ინფორმაციული საუკუნე: ეკონომიკა, საზოგადოება, კულტურა“. იგი ტრადიციების მივიწყებას ინფორმაცი-

ული საზოგადოების წარმომოებით ხსნის, რაც აშკარად ვლინდება თანამედროვე ქართულ საზოგადოებაშიც.

ქართული იდეა

პატრიარქის 2011 წლის სააღდგომო ეპისტოლე მთლიანად ეძღვრება ქართულ იდეას, რომელშიც პატრიარქი მოიხაზრებს ქართველი ერის მიერ „ჭეშმარიტების მსახურებას“ და თავისი მოსაზრების განსამტკიცებლად იშველიებს წმინდა მეფე ვახტანგ გორგასლის სიტყვებს: „ქართველნო, ეძიებდით ქრისტესთვის სიკვდილსა“. პატრიარქი ასევე საუბრობს ქართული იდეის განვრცობის არეალზე, რომელიც გიორგი მერჩულემ ასე განსაზღვრა: „ქართლად ფრიადი ქუეყანა აღირიცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეინირვის და ლოცვა ყოველი აღესრულების“, ხოლო ენასა ამას შინა „ყოველი საიდუმლო დამარხულ არს“. სწორედ გიორგი მერჩულის მოსაზრების ანალიზის დროს პატრიარქი მიუთითებს ენის მნიშვნელობაზე. ეს არის ერთადერთი მონაკვეთი 2010-2017 წლების ეპისტოლეებში, სადაც პატრიარქი ქართული იდენტობის ისეთ ფაქტორზე საუბრობს, როგორც ენაა. „აქ არ იგულისხმება ენა, როგორც მხოლოდ მეტყველების საშუალება, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, ერის მსოფლმხედველობის გამოვლინება“.

ქართული იდეა, რომელიც პატრიარქისთვის, უპირველეს ყოვლისა, ღვთისმსახურებაა, განაპირობებს ქართველის პატრიოტიზმს. „ქართველისთვის პატრიოტიზმიც ღვთისმსახურებაა. იგი სამშობლოს პატრონობს და საკუთარი სისხლის ფასად იცავს, რადგან ამაში ხედავს ღვთის მიერ დაკისრებულ პასუხისმგებლობას“. პატრიარქის შეხედულებით, ქართული იდეა არის ახალ ისრაელად წოდებული ერის ჭეშმარიტი ღვთისმსახურება და ეს განსაზღვრავს ქართველობას. „ქართულმა იდეამ საუკუნეთა მანძილზე ჩამოაყა-

ლიბა ჩვენი ხასიათი, ჩვენი კულტურა და ყოფა“, ნერს ილია II 2011 წლის სააღდგომო ეპისტოლეში.

ოჯახი

თითოეული ადამიანი საკუთარი გადანყვეტილების საფუძველზე იყალიბებს იდენტობას სხვადასხვა სფეროსთან მიმართებაში, იქნება ეს პროფესიული, პარტიული თუ სხვა იდენტობების არჩევის პერიოდი. ის, რაც ადამიანის გადანყვეტილების მიღმა არის შემოსული, – არის ოჯახური, ნათესაური, სოციო-ბიოლოგიური და ეროვნული იდენტობები (თევზაძე, 2015).

ოჯახი ყველა საზოგადოებაში არის სოციალიზაციის ერთ-ერთი მთავარი აგენტი. ბავშვები უფროსების როლის შესასრულებლად სწორედ აქ იღებენ ძირითად ცოდნას. ტალკოტ პარსონსი და რობერტ ბელიზი (1955) ამტკიცებენ, რომ ოჯახი უფრო ეფექტურ როლს ასრულებს ახლა, ვიდრე ადრე, რადგანაც, დაკარგა რა ნაწილობრივ მისთვის დამახასიათებელი ფუნქციები, ის გახდა უფრო სპეციალიზებული ინსტიტუტი, რომელიც, ძირითადად, ახორციელებს ბავშვების სოციალიზაციას ადრეულ ასაკში და უზრუნველყოფს მათ ემოციურ დაკმაყოფილებას, ამზადებს ბავშვებს უფროსების როლისათვის თანამედროვე სამრეწველო საზოგადოების მომავალში. თუ პარსონსისა და ბელიზის თეორიის მიხედვით, თანამედროვე ოჯახი სოციალიზაციის უკეთესი პლატფორმაა, ილია მეორის აზრით, ახლა ეს პირიქითაა და თანამედროვე ოჯახი ხშირად ვეღარ ასრულებს თავის ფუნქციას. მოსაზრებათა ეს შეუთავსებლობა შეიძლება ავხსნათ იმით, რომ პარსონსი და ბელიზი აღწერენ დასავლეთის ოჯახებს, ხოლო საქართველო პოსტკომუნისტური სახელმწიფოა.

ოჯახის მნიშვნელობაზე საუბრისას პატრიარქი 2011 წლის სააღდგომო ეპისტოლეში ოჯახს მცირე ეკლესიას

უნოდებს, ხოლო 2014 წლის საშობაო ეპისტოლეში – პატარა სახელმწიფოს. ილია II ყურადღებას ამახვილებს ოჯახში ქალისა და მამაკაცის თანაცხოვრებაზე და მათ განსხვავებულ უფლება-მოვალეობას აკისრებს. „ოჯახში ცოლიც და ქმარიც ერთმანეთს სიყვარულით უნდა ემსახურონ, თუმცა იერარქია ყოველთვის უნდა იყოს დაცული“, – ამბობს პატრიარქი 2015 წლის საშობაო ეპისტოლეში.

გარდა ამისა, პატრიარქი ყურადღებას ამახვილებს თანამედროვე მსოფლიოში შექმნილ ვითარებაზე და აცხადებს, რომ ოჯახურ ფასეულობებს ენაცვლება მხარეთა მერკანტილური ინტერესები. თუმცა, ამდენი ტანჯვისა და ტკივილის, თავს მოხვეული ახალი აზროვნებისა და ყოველდღიური მოულოდნელობების ფონზე, საქართველოში ოჯახები მაინც დგანან ზნეობის სადარაჯოზე, ეს სასწაულია, რაც, პირველ რიგში, ქართველი ქალის, დედის დამსახურებაა. პატრიარქის სიტყვებით, „ქალის როლი ყოველთვის განსაკუთრებული იყო და არის ჩვენს ისტორიაში. წმინდა ილია მართალი წერს: – ქართველებისათვის დედა მარტო მშობელი არ არის, ქართველი ღვიძლ ენას დედაენას ეძახის, უფროს ქალაქს – დედაქალაქს, მკვიდრ და დიდ ბოდს სახლისას – დედაბოდს, უდიდესსა და უმაგრესს ბურჯს – დედაბურჯს, სამთავრო აზრს – დედააზრს, გუთნის გამგებელ მამაკაცს კი – გუთნისდედას. რამდენად განდიდებულია მნიშვნელობა დედისა“ (საშობაო ეპისტოლე, 2015). „ეს დამოკიდებულება კიდევ უფრო მაღალ საფეხურზე ავიდა მას შემდეგ რაც საქართველო ღვთისმშობლის წილხვედრი გახდა“ (საშობაო ეპისტოლე, 2015).

ქართველი ქალი ყოველთვის იყო ოჯახის დედაბოძი და დღესაც, ემანსიპაციის პირობებში, ისევ მან უნდა შეძლოს მთავარი გამაწონასწორებელი როლის შესრულება ოჯახში და ყველა წევრის ჩაბმა მომავალი თაობის სწორად აღზრდის პროცესში (აქ იგულისხმება ოჯახური საუბრები, საინტერესო თემების განხილვა და სხვა) (სააღდგომო ეპისტოლე, 2014).

რაც შეეხება მამაკაცის როლს ქართულ ოჯახში, აღსანიშნავია, რომ „ქმარი არის ოჯახის თავი, რადგან მას ღვთისაგან დაკისრებული აქვს პასუხისმგებლობა, საჭიროებისამებრ ყოველთათვის დაიცვას ცოლი და შვილები, იყოს ერთგული წინამძღოლი და მასაზრდოებელი“ (სააღდგომო ეპისტოლე, 2014). მამაკაცის როლის პრიორიტეტულობაზე საკუთარ მოსაზრებას გვთავაზობს შ. ჰარტმანსი (1981). მას მიაჩნია, რომ კაპიტალისტური პატრიარქალური სისტემის განვითარებამ მიგვიყვანა კაპიტალისტებისა და მამაკაცების ხელში ეკონომიკური საშუალებების კონცენტრაციამდე. მსგავსი მდგომარეობა აღინიშნება ჩვენს პატრიარქალურ საზოგადოებაშიც. ამას ადასტურებს პატრიარქის ეპისტოლეებში გამოთქმული მოსაზრებებიც, რომელთა მიხედვითაც, ქალის მთავარი ფუნქცია შვილთა ყოლა, მათი აღზრდა და ოჯახზე ზრუნვაა. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ არ არის გამორიცხული ქალის საზოგადოებრივი ცხოვრება, თუმცა, როგორც ჩანს, მას მეორეხარისხოვანი ადგილი უკავია (საშობაო ეპისტოლე, 2016).

პატრიარქალური დამოკიდებულება იკვეთება ასევე 2016 წლის პატრიარქის საშობაო ეპისტოლეში, სადაც ის აცხადებს, რომ ადამმა სახელი დაარქვა პირუტყვებს, ცის ფრინველთ და ველის ცხოველთ, ასევე მის შემნედ შექმნილ ქალს. პატრიარქის ეპისტოლეებში იკვეთება ერთი ძირითადი ხაზი, რომლის მიხედვით, სიყვარულით შექმნილ ოჯახში ქალი არის ოჯახის სინმინდის შემნარჩულებელი, მორჩილი და მოსიყვარულე ცოლი, ხოლო მამაკაცი – ოჯახის ეკონომიკური მდგრადობის გარანტი. საფილიოს-როტმილდი (1976) ამტკიცებს, რომ სიყვარული გავლენას ახდენს მეუღლეებს შორის ძალაუფლების განაწილებაზე. მისი აზრით, უფრო მოყვარულ მეუღლეს ნაკლები ძალაუფლება აქვს, რადგანაც უფრო ძლიერად არის ფსიქოლოგიურად დამოკიდებული თავის პარტნიორზე. ერთნაირად მოყვარულ მეუღლეებს ერთნაი-

რი უფლებები გააჩნიათ. როგორც საფილიოს-როტშილდი მიიჩნევს, ქალი უფრო მეტ სიყვარულს ავლენს ქმრის მიმართ და ამიტომ ქორწინება შეიძლება განვიხილოთ, როგორც თავისებური გაცვლა: ქალი აძლევს სიყვარულს იმ სოციალურ-ეკონომიკურ სიკეთეთა გამო, რომლებიც მამაკაცს აქვს.

პატრიარქი ოჯახში ზოგ ფუნქციას თანაბრად აკისრებს დედასა და მამას, კერძოდ კი, შვილთა პირად ცხოვრებაზე დადებითი გავლენის მოხდენასა და ყოველდღიურ მოვლაზე. თუმცა, უნდა აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ 2013 წელს გაეროს განვითარების პროგრამა საქართველოში – UNDP Georgia-ს მიერ ჩატარებულ კვლევაში „საზოგადოებრივი დამოკიდებულებები გენდერულ თანასწორობაზე პოლიტიკასა და ბიზნესში“ სულ სხვა რეალობა გამოიკვეთა. როგორც აღმოჩნდა, ბავშვის ყოველდღიურ მოვლასა და მასთან დაკავშირებული სხვა აქტივობების განხორციელება, უმეტეს შემთხვევაში, ქალს მართოს უნევს. მაგალითად, გამოკითხულთაგან ქალების 87% აღნიშნავდა, რომ ბავშვის მოვლასთან დაკავშირებულ საკითხებს მხოლოდ თვითონ აგვარებს. ამგვარი დამოკიდებულებას ხსნის ამავე კვლევა, რომელშიც გამოიკვეთა ის ფაქტი, რომ საქართველოში ჯერ კიდევ მყარია ტრადიციული შეხედულებები გენდერულ როლებზე.

თანამედროვეობა, როგორც ახალი გამოწვევა ქრისტიანული იდენტობისთვის

2014 წლის სააღდგომო ეპისტოლეში ვკითხულობთ: „ქრისტიანობა არის: სიყვარულის სარწმუნოება, გულმხურვალე, თავგანწირული სიყვარულის რელიგია, ყველაზე დიდი მშობელი, ყველაზე დიდი ახლობელი ყველასათვის, ყველაზე მართალი და გულწრფელი გულშემატკივარი, იმედი და ნუგეშისმცემელი ჩვენი“. პატრიარქი თანამედროვეობას

უყურებს, როგორც საშიშროებას ზემოთქმული მოსაზრების წინააღმდეგ. „თანამედროვე ჩვენი ყოფა უფრო დამძიმდა და დასნეულდა, რადგან მასიურად ხდება ნახალისება ცოდვის პროპაგანდისა“, ასეთ წამახალისებლად გვევლინება სხვადასხვა თოქ-შოუ თუ გადაცემა. თანამედროვე ლიბერალიზმს პატრიარქი უწოდებს ფსევდოლიბერალიზმს. რომელიც, მისი აზრით, პირდაპირი მტერია ქართული იდენტობისა, ვინაიდან მას „იერიში მიტანილი აქვთ ზნეობაზე“. პატრიარქი თანამედროვეობის ერთ-ერთ გამოხატულებად ათეიზმს მიიჩნევს, რამაც, თავის მხრივ, შეიძლება მართლმადიდებლობის გავრცელებას საფრთხე შეუქმნას.

2011 წელს პატრიარქი სააღდგომო ეპისტოლეში განსაკუთრებულ ყურადღებას მასმედიასა და მისგან მომდინარე საფრთხეზე ამახვილებს. „სავსებით ნათელია, რომ ძალადობრივი ნიჰილისტური და უხამსი ფილმებითა და გადაცემებით აღზრდილი თაობა ჯანსაღ ატმოსფეროს ვერ შექმნის“. ყოველივე ამის შედეგს კი პატრიარქი ქრისტიანულ ოჯახში ხედავს, რომელიც გაცილებით ადვილად ინგრევა. ხშირდება თავისუფალი ურთიერთობები, მამათმავლობა, ოჯახური ანომალიები, აბორტი, „სუროგატი დედების“ ინსტიტუტის შექმნა, რაც ეწინააღმდეგება ეროვნულ ღირებულებებს. „სუროგატი დედებზე“ საუბარი აქტიურად მიმდინარეობდა ფოკუს-ჯგუფებშიც. ამ საკითხზე მოგვიანებით იქნება გამახვილებული ყურადღება.

2013 წლის საშობაო ეპისტოლეში პატრიარქი მიმართავს ახალგაზრდებს და სთხოვს მათ, გაუძღონ ინფორმაციულ შემოტევას, რომელიც „ნიაღვარივით მოედინება მასმედიიდან და ცდილობს ცრუ ღირებულებების გავლენის ქვეშ მოგაქციოთ, არ გახდეთ თანაზიარნი ფსევდოკულტურისა, რომელიც ამახინჯებს ფსიქიკას, აუხეშებს გრძნობებსა და აცარიელებს შინაგან სამყაროს“ (პატრიარქის საშობაო ეპისტოლე, 2013).

კიდევ ერთი გამოწვევა, რომელიც ემუქრება ქართულ

იდენტობასა და მართლმადიდებლობას, ზოგადად, არის „100 000 ქართველის წამების უწმინდეს ადგილზე ბუდა-ბარის აშენება, ასევე ქალაქის ცენტრში ცოდვის სახლების – კაზინოსა (თანაც საპატრიარქოს გვერდით) და ტოტალიზატორის გახსნა“, აღნიშნავს ილია მეორე 2012 წლის სააღდგომო ეპისტოლეში.

ქართველი ხალხის სოციალური ხასიათი

2014 წლის სააღდგომო ეპისტოლეში პატრიარქი ჩვენი ხალხის ხასიათის წარმოსაჩენად იხსენებს ორ ფაქტორს: თუკი ქვეყანამ გაუძლო ბოლო ოცი წლის დუხჭირ ცხოვრებას, ეს სწორედ მეგობრების, მეზობლების, ნათესავების ერთსულოვნებით მოხდა. უბრალო ადამიანები, თვითონაც არას მქონენი, მასზე გაჭირვებულთ უშურველად უნანილებდნენ თავის ლუკმას, რაც ბუნებრივად, დაუყვედრებლად ხდებოდა. ილია II-ის შეფასებით, ეს გვირობის ტოლფასია.

ადამიანებს შორის ამგვარი კავშირი განპირობებულია კოლექტივისტური საზოგადოებით, რომელიც გულისხმობს ადამიანთა ურთიერთობებში თანაზიარობას, ახლო კავშირსა და უფროსისადმი პატივისცემას. კოლექტივიზმი ეთნიკური პრინციპია, რომელიც გამოხატავს საერთო ინტერესების პრიორიტეტს პიროვნულ ინტერესებთან მიმართებაში. ამგვარ ურთიერთობებს ახასიათებს საერთო ინტერესების მონანილეთა სულიერი სიახლოვე და ურთიერთმიჯაჭვულობა, ამ ტიპის ურთიერთობები ორიენტირებულია სოციალურ სტრუქტურაზე იმ აზრით, რომ ადამიანური არსების ყველა მხარეს ეხება; მათთვის დამახასიათებელია მონანილეთა პოზიციების სიახლოვე და, მათ შორის, პირდაპირი ურთიერთობა (სურმანიძე, 2001).

სამშობლო და პატრიოტიზმი, როგორც ქართველის უპირველესი მოვალეობა

„ქართველი ადამიანი ბუნებით მოსიყვარულე და შემეცნარებელია. ტოლერანტობა ჩვენ წიგნებიდან არ გვისწავლია, ეს ჩვენი თვისებაა“ (პატრიარქის საშობაო ეპისტოლე, 2010). პატრიარქი არაერთგზის აღნიშნავს, რომ პატრიოტიზმი ოდითგანვე ასოცირდებოდა ქართველის განუყოფელ ნიშან-თვისებად. სიყვარულით აღსავსე იყო ჩვენი ხალხი საუკუნეთა მანძილზე, ამიტომაც თავგანწირვით იცავდა იგი მოყვასს, სამშობლოსა და ჭეშმარიტ რწმენას და, ამავე დროს, სისხლით მორწყულ თავის მინა-წყალზე სითბოს არ აკლებდა უცხოტომელთ. ასეთმა დამოკიდებულებამ, ცხოვრების ასეთმა წესმა გადაგვატანინა ათასგვარი ქარტეხილი და დღემდე მოგვიყვანა (საშობაო ეპისტოლე, 2016). „შეუძლებელია, შენი სახელმწიფოს მტრების მიმართ იყო გულგრილი და არ დაიცვა ქვეყანა, მისი წარსული და მომავალი როგორც სიტყვით, ისე ფიზიკურადაც“ (სააღდგომო ეპისტოლე, 2014).

მსგავსი განცხადებების არსებობა პირდაპირ უკავშირდება საქართველოს წარსულს, ვინაიდან საუკუნეების მანძილზე, ისტორიულად ცნობილია, რომ ქართველებს, მოუწიათ არაერთგზის ბრძოლების გადატანა, რომლებიც დაკავშირებული იყო ტერიტორიული მთლიანობის, რწმენისა და ეროვნულობის შენარჩუნებასთან. ხოლო ახლა, მიუხედავად იმისა, რომ მსგავსი ომები არ არის, საქართველო მაინც დგას თანამედროვე გამოწვევების წინაშე და საჭიროა ეროვნული იდენტობის დაცვა.

ფოკუს-ჯგუფი

ფოკუს-ჯგუფში მონაწილეთა მოსაზრებით, ეპისტოლეებში მუდამ არის საუბარი ეროვნულობაზე. ერთ-ერთი მონა-

ნილის თქმით, „უწმინდესი არის ეროვნულობისა და ქართველობის ნიშნები, ყველაზე კარგი ქართველია და წარმოუდგენელია, ასეთი ადამიანის ეპისტოლეში, რომელმაც უნდა დამოძღვროს მილიონობით ადამიანი, ეროვნულობა და ქართული სულისკვეთება არ იყოს“.

თეოლოგები იდენტობის იმავე მახასიათებლებს გამოყოფენ, რაც არის მოცემული პატრიარქის 2010-2017 წლების ეპისტოლეებში, და იდენტობის ჩამოყალიბებაში ყველაზე დიდ ფუნქციას ოჯახს, ეკლესიასა და სახელმწიფოს აკისრებენ.

საინტერესოა, რომ ხშირად მონაწილეები ეროვნული იდენტობის შენარჩუნებაში ხაზს უსვამდნენ მამრობითი სქესის როლს. ფოკუს-ჯგუფის დროს დაფიქსირდა შემდეგი მოსაზრებები: „ქართველ ბიჭს უფრო მოეთხოვება იდენტობის დაცვა, ვიდრე ქალს“, „მინდა საქართველოში გაიზარდოს ჩემი ბიჭი, ბიჭზე მქონდა და მაქვს განსაკუთრებული აქცენტი, რომ ნამდვილი ქართველი იყოს“.

ხშირი იყო მოსაზრება, რომ ქართველობა და მართლმადიდებლობა ერთად უნდა განვიხილოთ: „ქართველობა და ქრისტიანობა ერთად მოდის, სინონიმები იყო ყოველთვის“; „ქართველი ქრისტიანობის გარეშე ვერ წარმომიდგენია“; „ქართველობა არის ცხოვრების წესი, რომელიც არის დაფუძნებული ქრისტიანობაზე“; „ქრისტიანობიდან გამომდინარე არის ქართველობა. როდესაც პატრიარქი საუბრობს ქრისტიანობაზე და, რა თქმა უნდა, ეროვნულ იდენტობასაც გულისხმობს“.

ეროვნული იდენტობის ისეთ მახასიათებელზე საუბრისას, როგორც ენა, ერთ-ერთმა რესპონდენტმა აღნიშნა: „ჩვენი ენა სრულიად განსხვავებულია სხვა ენისაგან. ჩვენი ენა იდენტობის ნაწილია“, ხოლო მეორემ გაიხსენა მიხეილ ჯავახიშვილის სიტყვები: „პირველ რიგში, ქართველს მსოფლიოს მასშტაბით ენა შეუძლია წარადგინოს. როგორც ივანე

ჯავახიშვილი ამბობდა, 26 საუკუნის წინ იქმნებოდა ენა“. რესპონდენტთა აზრით, „ეროვნული იდენტობის ძირითადი მახასიათებლები არ იცვლება, მაგალითად, ენა, სარწმუნოება. ეს თუ შეიცვალა, იდენტობა წაიშლება. ენა, მამული, სარწმუნეობა არის ჩვენი ქვეყნის ღერძი.“

სუროგაციის საკითხმა, რომელიც პატრიარქის ეპისტოლეებში ქართული იდენტობისთვის შეუსაბამო მოვლენად არის განხილული, ფოკუს-ჯგუფში აზრთა სხვადასხვაობა გამოიწვია; თუმცა ერთი მოსაზრება განსაკუთრებით საინტერესო აღმოჩნდა: „სუროგაცია ჩემთვის მისაღები იყო თავიდან, მაგრამ ახლა ძალიან მკაცრად ვარ, რადგან პატრიარქიც გამობრძანდა და იქადაგა“. როგორც ამ მოსაზრებიდან ჩანს, სწორედ ეპისტოლეში გამოხატულმა მოსაზრებამ შეცვალა რესპონდენტის დამოკიდებულება ამ საკითხისადმი.

ფოკუს-ჯგუფში მონაწილე თეოლოგებმა ისაუბრეს ქართველი ადამიანისთვის დამახასიათებელ თვისებებზეც: „ქართველობის დამახასიათებელი თვისებაა გულითადობა, ერთგულება, შენი ძმის არგანირვა, თანადგომა და, რა თქმა უნდა, პატრიოტიზმი.“ ნამდვილ ქართველად რესპონდენტები მიიჩნევენ ადამიანებს, რომლებიც იღვწიან ეროვნული საქმისთვის. სწორედ ამაში ხედავენ ქართველობას.

ინტერნეტ გამოკითხვა

ინტერნეტგამოკითხვაში მონაწილეობა მიიღო 100-მარესპონდენტმა, რომელთაგან 56% იყო მდედრობითი სქესის წარმომადგენელი, ხოლო 44% – მამრობითისა. მათი ასაკი მერყეობდა 17-დან 45 წლამდე. გამოკითხულთა უმრავლესობის აზრით, ადამიანის ქართველად ჩათვლისთვის ყველაზე მნიშვნელოვანია ქართველი წინაპრების ყოლა (24%), შემდეგ – ქართული ენის ცოდნა (18%), ქართული კანონებისა და ტრადიციების პატივისცემა (17%), მართლმადიდებლობა

(16%), საკუთარი თავის აღქმა ქართველად (13%), საქართველოს მოქალაქეობა (12%), საქართველოში დიდი ხნით ცხოვრება (1%), საქართველოში დაბადება (2%). ეს შედეგები შეგვიძლია ავხსნათ ენტონი სმიტის თეორიით, რომელმაც თავის ნაშრომში „ნაციებსა და ნაციონალურ იდენტობაზე: კრიტიკული შეფასება“ (Anthony D. Smith “On nations and national identity: a critical assessment”) განაცხადა, რომ ადამიანები მიდრეკილნი არიან, იამაყონ საკუთარი წინაპრებით, ტრადიციებითა და ძველი ფესვებით. სწორედ ამიტომ მსგავს გამოკითხვებში, ყველაზე ხშირად რესპონდენტები წინაპრების ყოლას აქცევენ დიდ ყურადღებას.

რესპონდენტთა 72% საკუთარ თავს მიაკუთვნებს რომელიმე რელიგიურ მიმდინარეობას. ეს გახლავთ მფილტრავი კითხვა, ამიტომ აღმსარებლობის შესახებ შეკითხვა მხოლოდ რესპონდენტთა 72%-ს დაესვა, ანუ მათ, ვინც თავს რომელიმე რელიგიურ ჯგუფს მიაკუთვნებდა. მათგან 76 იყო მართლმადიდებელი, 7 – მუსულმანი და 2 – აგნოსტიკოსი. არსებული ყველა ჰიპოთეზა დადასტურდა. 1. რესპონდენტთა უმეტესობას, 74%-ს ერთხელ მაინც მოუსმენია ან ნაუკითხავს ერთი ეპისტოლეს ფრაგმენტი, ხოლო 9%-ს უჭირს გახსენება; 2. რესპონდენტთა უმრავლესობა – 84%, განურჩევლად აღმსარებლობისა, ასაკისა თუ სქესისა, ეთანხმება დებულებას იმის შესახებ, რომ მართლმადიდებლობა მნიშვნელოვნად განსაზღვრავს ქართულ ეროვნულ იდენტობას, ხოლო 7% იკავებს ნეიტრალურ პოზიციას; 3. მორწმუნეთა შეხედულება სუროგაციის საკითხზე უფრო უარყოფითია, ვიდრე არამორწმუნეთა; ამ ორი ცვლადის კროსტაბულაციის შედეგად, მორწმუნეთა 30% არ ეთანხმება დებულებას, რომ სუროგაცია, ხელოვნური განაყოფიერება ეწინააღმდეგება ქართულ ეროვნულ იდენტობას, მაშინ როდესაც ეს მაჩვენებელი არამორწმუნეთა შემთხვევაში 57%-ია. ეს გახ-

ლდათ ერთადერთი დებულება, რომელსაც რესპონდენტთა უმრავლესობა არ დაეთანხმა.

ეროვნული იდენტობის მახასიათებლები იშვიათად, მაგრამ მაინც იცვლება. როგორც ცნობილია, 1878 წელს, აჭარის დედასამშობლოს ფარგლებში დაბრუნების შემდეგ, ილია ჭავჭავაძემ თავისი ცნობილი გამონათქვამი – „მამული, ენა, სარწმუნოება“ შეცვალა სიტყვებით – „მამული, ენა, ისტორია“. საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა პოსტულატს – „მამული, ენა, სარწმუნოება“ – დაამატა ადამიანი. ფოკუს-ჯგუფებში, ამ საკითხის განხილვისას გამოიკვეთა ანალოგიური ტენდენცია. რესპონდენტებმა დიდი მნიშვნელობა მიანიჭეს ისტორიის ცოდნას და სრულიად დაეთანხმნენ ილია II-ის სიტყვებს. ფოკუს-ჯგუფის წევრები აღნიშნავენ, რომ ამა თუ იმ საკითხზე მათი შეხედულების ჩამოყალიბებაზე უდიდესი გავლენა პატრიარქის ეპისტოლეებს აქვს.

Ana Mamulia – First-year student of Sociology Master Program of Ivane Javakishvili Tbilisi State University the Faculty of Social and Political Sciences.

**NATIONAL IDENTITY
IN EPISTLES OF CATHOLICOS-PATRIARCH OF ALL
GEORGIA ILIA II
(ACCORDING TO SOCIOLOGICAL RESEARCH)**

SUMMARY

Orthodoxy is an integral part of Georgian culture. He partially establishes the national identity of Georgia. Identification itself determines the values, attitudes and actions of people. Georgian national identity is important, although less studied. The influence of the Orthodox Church is great for the formation of Georgian identity, so it is especially important to study this issues. The messages of Catholicos Patriarch of Georgia Ilia II illustrate well the Georgian identity indicated by the Georgian Orthodox Church.

This work reflects the characteristics of national identity in the epistles, and also the views of theologians and the Georgian population.

ლიტერატურა:

1. ზურაბიშვილი თ., *თვისებრივი მეთოდები სოციალურ კვლევაში* (2006). თბილისი, სოციალურ მეცნიერებათა ცენტრი.
2. ოშიაძე ს. *ქართული დისკურსის ლინგვოკულტურულ შემაღვენელთა სტრუქტურა-სემანტიკა და ფუნქციონირება* (2010). თბილისი, მეცნიერი.

3. პატარიძე ლ. *ეროვნული და სარწმუნოებრივი იდენტობა დისციპლინათშორისი რესპუბლიკური კონცეფციის მოხსენებათა თეზისი* (2004). თბილისი, საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტი.
4. სურმანიძე ლ. *ინდივიდუალისტური და კოლექტივისტური საზოგადოებები* (2001). თბილისი, ნეკერი.
5. უზნაძე დ. *ქართველობა* (1939). თბილისი, მეცნიერება.
6. შავგულიძე თ. *საჯარო სივრცეში პროეცირებული ქართული იდენტობის რამდენიმე მახასიათებელი* (2013). თბილისი.
7. ჩხუტიშვილი ი. *პოლიტიკური სისტემა და ეროვნული იდენტობა კონცეპტუალური და მეთოდოლოგიური მიმოხილვა* (2011). თბილისი, ნეკერი.
8. Григорьев, С.И. *Основы современной социологии* (2001). Алтай. Изд. Алтайского гос. Ун-та.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის სოციოლოგიისა და სოციალური ფსიქოლოგიის განყოფილებამ.

ლანა ცაგურია – თბილისის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სოციალურ და პოლიტიკურ მეცნიერებათა ფაკულტეტის სოციოლოგიის საბაკალავრო პროგრამის სტუდენტი.

ჰოლოკოსტის სოციოლოგია

**„ოსვენციმის შემდეგ ლექსის წერა ბარბაროსობაა“.
თეოდორ ადორნო**

რა გახსენდებათ მაშინ, როდესაც საუბარია უმცირესობათა გენოციდზე, პოლიტიკის დონემდე აყვანილ დისკრიმინაციაზე, არა ცალკეული პირისა და ცალკეული ინდივიდის, არამედ სრულიად ერის, ეთნოსის ლიკვიდაციაზე, შოვინისტურ იდეებსა თუ სხვა მრავალ მანკიერებაზე? – დამერწმუნეთ, პასუხი უმრავლეს შემთხვევაში ჰოლოკოსტია, რადგან სწორედ ეს უკანასკნელი აღიქმება, როგორც მე-20 საუკუნის ყველაზე დიდი ბოროტება – ყველაზე მეტად ცნობილი გენოციდი მსოფლიო ისტორიაში, რომელიც თავის თავში გულისხმობდა ებრაელთა და სხვა ეთნიკური ჯგუფების სისტემურ განადგურებას და დაიგეგმა და განხორციელდა ნაცისტური გერმანიის ნაციონალ-სოციალისტური მუშათა პარტიის მიერ ადოლფ ჰიტლერის მეთაურობით. ამ სახელით მსოფლიო ისტორიაში შევიდა მოვლენა, რომელსაც ძალაუფლების მპყრობელი ინსტიტუტი ახორციელებდა ძალაუფლებას მოკლებული კონკრეტული სოციალური ჯგუფებისადმი. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ჰოლოკოსტის ფარგლებში გერმანიის ნაცისტურმა ხელისუფლებამ ორგანიზებულად განადგურა 6 მილიონი ებრაელის სიცოცხლე, ასევე დახოცეს საბჭოელი ტყვე ჯარისკაცები (2 მილიონამდე), ჰომოსექსუალები (25 ათასამდე), განსხვავებული შესაძლებ-

ლობების მქონე ადამიანები და ფსიქიურად დაავადებულები (50 ათასამდე), ბოშები და ა.შ. (მსხვერპლთა რაოდენობა მიახლოებითაა, რადგან ზუსტი აღრიცხვა არ არსებობს, მაგრამ მოკლული საბჭოთა სამხედრო ტყვეების, პოლონელი ინტელექტუალების და სხვათა გათვალისწინებით მსხვერპლთა რიცხვი გაცილებით უფრო დიდია და სავარაუდოდ 17 000 000-ს აღემატება).

ჰოლოკოსტი ეტაპობრივად ხორციელდებოდა. მეორე მსოფლიო ომის დაწყებამდე მიიღებულ იქნა კანონი, რომლის თანახმადაც, ებრაელები სამოქალაქო საზოგადოების ნაწილად აღარ ითვლებოდნენ და მათ რასობრივი ნიშნით განასხვავებდნენ. 1938 წლის 9-10 ნოემბერს გერმანია ანტისემიტურმა ისტერიამ მოიცვა, დაარბიეს ებრაელთა სინაგოგები და მაღაზიები. ეს ღამე ისტორიაში „ბროლის ღამის“ სახელით შევიდა (ქუჩებში მოფენილი მინის ნამსხვრევების გამო). დააარსეს საკონცენტრაციო ბანაკები, სადაც მონურ შრომას იყენებდნენ, სანამ არ გარდაიცვლებოდნენ. როდესაც მესამე რაიხმა აღმოსავლეთი ევროპა დაიპყრო, სპეციალური შენაერთები გაუშვეს, რომელთაც ევალებოდათ ებრაელთა და სხვა პოლიტიკურ ოპონენტთა მასობრივი მკვლელობა და განადგურება. ებრაელებსა და ბოშებს გეტოებში ათავსებდნენ მანამ, სანამ სატვირთო მატარებლით „სიკვდილის ბანაკებში“ გადაიყვანდნენ, უმრავლესობას კი გაზის კამერებშივე ხოცავდნენ. ამასთან, საკონცენტრაციო ბანაკებში პატიმრებზე შემზარავ და არაადამიანურ სამედიცინო ექსპერიმენტებს ატარებდნენ.

იმის მიუხედავად, რომ ჰოლოკოსტი 60-65 წლის წინანდელი მოვლენაა, ეს საკითხი თანამედროვეობისთვის, თანამედროვე საზოგადოებისთვის და განსაკუთრებით ჩვენთვის, სოციოლოგებისთვის, არანაკლებ აქტუალურია დღეს და, მეტიც, დღითი დღე სულ უფრო მნიშვნელოვანი და საინტერესო ხდება. ჰოლოკოსტის აქტი, თამამად შეიძლება ითქვას,

მთელი მსოფლიოსთვის „სრული ჭეშმარიტება“ იყო, სანამ 60-70-იან წლებში ევროპის სხვადასხვა პროფესიის რამდენიმე მოქალაქემ (მაგ. საფრანგეთში რობერტ ფორისონმა და პოლ რასინიემ, იტალიაში კარლო მატონიომ, შვეიცარიაში იურგენ გრაფმა და სხვ.) არ დაიწყო მისი გაანალიზება, რაც გაგრძელდა ამ საქმეში სხვადასხვა დარგის ექსპერტების ჩართვით (მაგ. გაზის კამერების ამერიკელი ექსპერტი ფრენკ ლეიხტერი). სწორედ აქედან წამოვიდა ის აზრი, რომ ჰოლოკოსტი გამოგონილი მითია და მას არასოდეს ჰქონია ადგილი. მეტიც, მაქს ჰორკჰაიმერისა და თეოდორ ადორნოს ერთობლივ ნააზრევში სახელად „განმანათლებლობის დიალექტიკა. ფილოსოფიური ფრაგმენტები“, ერთ-ერთ თავში („ანტისემიტიზმის ელემენტები“) ვკითხულობთ: „ანტისემიტიზმი დღეს ზოგისთვის კაცობრიობის საბედისწერო საკითხია, ზოგისთვის კი – ცარიელი მომიზეზება“. ამ აზრმა დროთა განმავლობაში განიცადა ევოლუცია და დაიხვეწა...

ჰოლოკოსტის, როგორც ისტორიული მოვლენის, სოციოლოგიურ განასერში განხილვას, ძირითადად, ზიგმუნდ ბაუმანის, ენტონი გიდენსისა და ჯორჯ რიტცერის კონცეფციების საფუძველზე მოვახდენთ და ვეცდებით ვუპასუხოთ თეოდორ ადორნოს მიერ გაჟღერებულ რიტორიკულ შეკითხვას, რომელიც ერთგვარი გამოძახილია მისი შემოქმედებიდან, მისი ნარატივიდან: *იქნება კი ჩვენი საზოგადოება ისეთივე ჰოლოკოსტის შემდგომ, როგორც ის მანამდე იყო?!*

ბაუმანი იყო მოდერნულობისა და პოსტმოდერნული საზოგადოების ალბათ ერთ-ერთი საუკეთესო ამხსნელი და შესანიშნავი მკვლევარი თანამედროვე მსოფლიოში. ის, რაც ალბათ ყველაზე მეტად გამოარჩევდა ბაუმანს სხვა თანამედროვე, საკმაოდ მომაბეზრებელი, ეთიკური ნეიტრალიტეტის მქონე მეცნიერთაგან სოციალურ მეცნიერებათა დარგში, იყო მისი გულწრფელი, ემოციური და საოცრად გონივრული კრიტიკა თანამედროვე კაპიტალისტური საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი მთელი რიგი ნეგატიური

ტენდენციებისა, როგორებიცაა: კონსუმერიზმი, კაპიტალიზმის სიხარბე, უთანასწორობის ზრდა, უმუშევრობის დრამა, პოლიტიკური კლასის გადაგვარება და, რასაკვირველია, ჰოლოკოსტი.

ბაუმანი ტექსტში „მოდერნულობა და ჰოლოკოსტი“ იყენებს როგორც თავის ჰიპოთეზებს, ასევე მთელ რიგ ავტობიოგრაფიულ ჩანაწერებს იმ ადამიანებისა, რომლებიც ჰოლოკოსტს გადაურჩნენ. ნაშრომში ბაუმანი აღტაცებითა და გაოგნებით ამბობს, რომ ადამიანები, რომლებიც ჰოლოკოსტის ძირითად აქტორებად მოიაზრებოდნენ ნიურნბერგის პროცესის დროს, ანუ მაშინ, როცა მათი გასამართლება უნდა მომხდარიყო, კითხვაზე, თუ რატომ სჩადიოდნენ ამ სისაძაგლეს, ყველა ერთხმად პასუხობდა, რომ ეს მათი „საქმე“ იყო, „ჩვენ იქ ვმუშაობდით!“ აქედან გამომდინარე, ბაუმანი აკეთებს დასკვნას, რომ ჰოლოკოსტი არ იყო ერთი, უბრალო ტრაგედია და სისხლიანი ხოცვა-ჟლეტა, მისი აზრით, ეს ფენომენი წმინდად იყო დაკავშირებული იმ ცნებებთან, რომელსაც ვებერი აჟღერებს თავის ფილოსოფიურ მოძღვრებაში, ესენია მიზანი, რაციონალიზმი, ბიუროკრატია...

მაშასადამე, ის ადამიანები, რომლებიც 21-ე საუკუნის ამ დიდ უბედურებაში იყვნენ ჩართულები, გასამართლების დროს აცხადებდნენ, რომ თავს ჯალათებად საერთოდაც არ თვლიდნენ იმ მარტივი მიზეზის გამო, რომ ისინი ამ დროს თავიანთ „ბიუროკრატიულ საქმეს“ ასრულებდნენ, ბაუმანის აზრით კი, სწორედ ამ იდეოლოგიამ, ამ კონცეფციამ მიიყვანა XX საუკუნის საზოგადოება ჰოლოკოსტამდე. ვფიქრობ, ამით ბაუმანმა ხაზი გაუსვა ერთ ძალიან სპეციფიკურ საკითხს, რომ ჰოლოკოსტი მხოლოდ ვინმე შეშლილ ჰიტლერს არ განუხორციელებია, მასში საკუთარი ნებით მონაწილეობდა უამრავი ჩვეულებრივი, სრულ გონებაზე მყოფი ადამიანი, რომელთაც არც ფსიქიკური დაავადებები ანუხებდათ, არც ამორალურები იყვნენ, არც სატანისტები და არც ეშმა-

კის მსახურნი. მაგრამ, ჩვენთვის ცნობილია, რომ სოციალური ფსიქოლოგიის დარგში ექსპერიმენტულმა კვლევებმა დაადასტურა, რომ ადამიანები ავტორიტეტების დავალებით ახორციელებენ ისეთ მოქმედებებს, რასაც არ ჩაიდენდნენ საკუთარი გადანწყვიტვით... რომ მათ შეუძლიათ სასიკვდილოდ გაიმეტონ სრულიად უცნობი ადამიანი, თუ თვლიან, რომ ეს მათი მოვალეობაა, მაშინაც კი, როცა იციან, რომ უცნობი უდანაშაულოა. ჰოლოკოსტის შემთხვევაშიც, ეს „კვაზიჯალათები“ არაფრით განსხვავდებოდნენ ჩვენგან, იმდენად, რამდენადაც, მორჩილად მისდევდნენ სისტემის ლოგიკას და პატიოსნად აკეთებდნენ იმას, რაც ევალებოდათ. – რამდენი ებრაელია ვაგონით გასაგზავნი? – კი ბატონო, ყველაფერი მომზადდება, მატარებელი დროულად ჩავა! ბანაკებში განაწილებაც დიდ ძალისხმევას მოითხოვს, რამდენი რამეა გასათვალისწინებელი... გვამები „ხარისხიანად“ გავანადგუროთ, ჩვენი საქმე კარგად შევასრულოთ... – მოკლედ, ამ პროცესში ჩართული უწყინარი ადამიანები თავიანთ „პატარ–პატარა მოვალეობებს“ ასრულებდნენ. უბრალოდ, არავინ სვამდა კითხვას „რატომ?“ – თუ ამ სამუშაოზე თავად უარს იტყოდნენ, უბრალოდ, უმუშევარი დარჩებოდნენ, თორემ მათ გასაკეთებელს სხვა შეასრულებდა. ასე რომ, აკეთებდნენ საკუთარ საქმეს და მშვიდად აგრძელებდნენ ოჯახის წევრების სიყვარულს.

ბაუმანი საკუთარ მსჯელობაში კიდევ ერთ საინტერესო ფენომენს გამოყოფს, რომელსაც „distance killing“- ის სახელით მოიხსენიებს (ტერმინის ქართულ შესატყვისად დავასახელებდი „გამქრალ დისტანციას“ ან „გაუფერულებულ ბუნებრივ სიშორეს“), რითაც იმას აღნიშნავს, რომ მკვლელობის აქტის მონაწილეები ერთმანეთს არც კი ხვდებოდნენ. მაგალითად, ოსვენციმის საკონცენტრაციო ბანაკში, რომელშიც ათიათასობით ებრაელი შეიძლება შეეყვანათ ერთ ღამეში „სალიკვიდაციოდ“, მუშაობდა მთელი ბიუროკრატიული

სისტემა, აქ იყვნენ მატარებლის მემანქანეები, ბუღალტერი ქალები, დამთვლელები, დარაჯები, კულინარები, მოწმეები და ა.შ ამით ბაუმანს იმის ჩვენება და გათვალსაჩინოება სურს, რომ ბიუროკრატიის გარეშე ვერ შეიქმნებოდა და ვერ მოხდებოდა ის, რასაც ერქვა ოსვენციმი და ჰოლოკოსტი.

ბაუმანისთვის მნიშვნელოვანია ასევე ის საკითხიც, თუ რა იარაღით ანადგურებდნენ მსხვერპლს, რადგან ეს ადამიანები, იმდენად არ თვლიდნენ თავს პირსისხლიან ჯალათებად, რამდენადაც ისინი მსხვერპლთა სალიკვიდაციოდ არც დახვრეტას მიმართავდნენ, არც გილიოტინას, არც ხოცვა-ყლეტას დანებით და ხმლებით, არამედ ეს ყოველივე ხორციელდებოდა გაზის კამერებით – „სუფთად და უჩუმრად“...

ზიგმუნდ ბაუმანმა თვალსაჩინოდ ჩამოაყალიბა, რომ გარემოებები, რომლებმაც ნახევარი საუკუნის წინ შესაძლებელი გახადა ჰოლოკოსტი, დღეს კიდევ უფრო გაძლიერდა, რაც იმას ნიშნავს, რომ ჰოლოკოსტის განმეორება ან უფრო საშინელი მოვლენის განხორციელება სავსებით შესაძლებელია. ბაუმანის თქმით, ჩვენი უმრავლესობა მათ ადგილას ანალოგიურად მოიქცეოდა იმ სოციალურ სივრცეში, და უფრო მეტიც... ჩვენ ანალოგიურად მოვიქცევით დღესაც, უეცრად რომ ჩვენმა მთავრობებმა მსგავსი გადაწყვეტილებების განხორციელება დაგვავალონ. ამისთვის ყველა პირობა არსებობს...

რაციონალობისა და ჰოლოკოსტის არანაკლებ საინტერესო ურთიერთმიმართებას გვთავაზობს XX საუკუნის სოციოლოგიის გამოჩენილი ფიგურა ენტონი გიდენსი, რომელიც ფიქრობს, რომ ჩვენ ჯერ კიდევ არ შევსულვართ პოსტმოდერნის ეპოქაში, ჩვენ ჯერ კიდევ „კვაზიმოდერნის“ სამყაროში ვართ (როცა მოდერნიც კი ვერ ხორციელდება შესაბამისად), მაგრამ გიდენსი არ გამორიცხავს, რომ ჩვენ როდესმე პოსტმოდერნის სამყაროშიც შევაბიჯებთ. გიდენსმა სწორედ თანამედროვე ცხოვრების ანალიზისას გამოყო თა-

ნამედროვეობის ლოგიკის 4 მთავარი მახასიათებელი, რომელთა საფუძვლიანი განხილვის შემდეგ იგი თანამედროვეობას ახასიათებს ფორმალური რაციონალიზმის ეპოქად. ეს ფორმალური რაციონალიზმი ერთგვარი გაუცხოებაა ნამდვილი რაციოს კანონებისაგან, ვინაიდან, ვიცით, რომ რაციოს მთავარი დანიშნულება ადამიანური გარემოს შექმნა და კეთილდღეობისაკენ სწრაფვაა. სწორედ ამ მიზნით ხდება ადამიანთა მოქმედებების პროვოცირებაც. თუმცა გიდენსი ვარაუდობს, რომ დღევანდელ სამყაროში მოქმედებები საზრისისგან დაიცალა, ისინი აღარ ილტვიან „ნამდვილი რაციოს“ მიზნების განსახორციელებლად. ახალ ეპოქაში მოქმედებები ფასდებიან კრიტერიუმით, რამდენად ეფექტურად, სწრაფად და მარტივად ხორციელდებიან და არა იმით, თუ რა არის ამ მოქმედებათა შინაარსი. ამიტომაც, მოქმედებები, რომლებიც გარეგნულად და ფორმალურად გამართლებული და რაციონალური ჩანს, ხშირად გონიერი კი არა, პირიქით, არაადამიანური და გონიერების საწინააღმდეგოა, ისეთი, როგორსაც არაფრით დაუშვებდა ადამიანური გონება, ის რომ მართლაც სრულყოფილად ყოფილიყო ჩართული მათი განხორციელების პროცესში. ასეთი მოვლენა იყო სწორედ ჰოლოკოსტი.

ამას გარდა, გიდენსი აღწერს თანამედროვე სამყაროს თავისებურებებს, რომლებიც ხსენებულ ფორმალურ რაციონალობასთან ტანდემში საბოლოოდ ქმნიან ყველაზე „უგუნური“ მოქმედებების რაციონალიზაციის წინაპირობას. ეს მახასიათებლებია: კაპიტალიზმი, ინდუსტრიალიზმი, ზედამხედველობის შესაძლებლობა და კონტროლი ძალადობის საშუალებებზე.

გიდენსის აზრით, როცა არსებობს ძალაუფლების ერთი ცენტრი, რომელმაც იცის, რას აკეთებენ დანარჩენები, როდესაც არსებობს სიცოცხლისთვის ერთადერთი ადეკვატური ლოგიკა – მატერიალური სარგებლის ლოგიკა, და როცა ამ მატერიალური სარგებლისაკენ სწრაფვა მონოტონურად

ხორციელდება, მაშინ საზოგადოებას აქვს სწორუპოვარი ნება და უფლება დასვას შემდეგი შეკითხვა: გვაქვს კი რაიმე, რაც ხელს შეუშლიდა ძალაუფლების ცენტრის მიერ წამოწყებულ რომელიმე პროექტის ნებაყოფლობით განხორციელებას, თუნდაც ეს პროექტი ჰოლოკოსტი ყოფილიყო?

საინტერესოა, როგორ უპასუხებდა ამ შეკითხვას ცნობილი ამერიკელი სოციოლოგი და ფილოსოფოსი ჯორჯ რიტცერი. პრობლემის უკეთ წარმოჩენისა და ვიზუალიზაციის მიზნით ჯორჯ რიტცერი პარალელს ავლებს ჰოლოკოსტსა და მაკდონალდიზაციას შორის, რაც უნდა აბსურდულად უღერდეს ერთი შეხედვით ეს ყოველივე... რიტცერი თვლის, რომ ჰოლოკოსტს მაკდონალდიზაციის ყველა თვისება ახასიათებს.

გვაქვს საკმაო საფუძველი ვივარაუდოთ, რომ აქ ავტორი აქცენტს აკეთებს ეფექტურობაზე. მაგალითად, გაზი განისაზღვრა, როგორც ადამიანთა დიდი რაოდენობის განადგურების უფრო ეფექტური მეთოდი, ვიდრე ტყვიები. ჰოლოკოსტი კონვეიერის წინასწარჭვრეტაა: ეს იყო სიკვდილის ბანაკებისაკენ მიმავალი გრძელი მწკრივები, შხაპის მისაღებად მიმავალი ადამიანების გრძელი რიგები, პროცესიის ბოლოს სალიკვიდაციოდ გამზადებული. ჰოლოკოსტი ექვემდებარებოდა აღრიცხვას, რადგან რაოდენობრივ ფაქტორებზეა აქცენტირებული, მაგალითად, დროის მოკლე მონაკვეთში, რამდენი ადამიანი შეიძლება განადგურდეს. რკინიგზის ხელმძღვანელობისათვის ობიექტის ერთადერთი ღირებული არტიკულაცია არის ტონა კილომეტრზე. მათ არა აქვთ საქმე ადამიანებთან, ცხვრებთან, მავთულხლართებთან, მათ საქმე მხოლოდ ტვირთთან აქვთ და ეს არის არსი, რომელიც მხოლოდ რაოდენობრივი მახასიათებლებით, ყოველგვარი თვისებრიობის გარეშე ხასიათდება. ბიუროკრატიების უმრავლესობისათვის ისეთი კატეგორიაა კი, როგორიცაა ტვირთი, ხარისხთან დაკავშირებული შეზღუდვაა. მათ თავიანთი საქ-

მიანობის მხოლოდ ფინანსური რეზულტატი აინტერესებთ, მათი მიზანი კი ფულია.

ამკარაა, რომ ებრაელთა ცხოვრებასაც და მათ სიკვდილსაც, რომლებიც მიაბიჯებდნენ გაზის კამერებში, ნაკლები ყურადღება ეთმობოდა. სხვა, რაოდენობრივი აზრით, ჰოლოკოსტი მასობრივ განადგურებებში ყველაზე რადიკალური გახლდათ. როგორც ყოველივე, რაც რაციონალური, დაგეგმილი, მეცნიერულად დასაბუთებული, ეფექტურად მართული, კოორდინირებული სახით კეთდება, ჰოლოკოსტიც ყველა მის თანამედროვე ეკვივალენტებს აღემატებოდა, რითაც მათი პრიმიტიული, მფლანგველური და არაეფექტური ხასიათი აჩვენა. როგორც ყველაფერი ჩვენს თანამედროვე ეპოქაში, ჰოლოკოსტიც ყველა მიმართებაში აღმატებულია. ის წარსულის ყველა გენოციდზე მაღლა დგას.

დაბოლოს, ჰოლოკოსტი ისეთ უნიფიცირებულ ტექნოლოგიას იყენებდა, როგორცაა წესდებები და ცირკულარები ბანაკებში და გაზის კამერების კონვეიერული მუშაობა, რათა დაცვაცა და ტუსაღებიც კონტროლქვეშ ჩყოლოდა. ამ ყოველივეს გათვალისწინებით კი შეგვიძლია თამამად განვაცხადოთ, რომ მაკდონალდიზაციის ჰოლოკოსტისადმი შესატყვისობის საუკეთესო მახასიათებელი „რაციონალობის ირაციონალურობა“, განსაკუთრებით კი დეჰუმანიზაციაა.

ახლა კი დავუბრუნდეთ ადორნოს მიერ დასმულ რიტორიკულ შეკითხვას. თეოდორ ადორნომ 1949 წელს დაწერა: “ოსვენციმის შემდეგ ლექსის წერა ბარბაროსობაა და ეს ღრღნის იმ შემეცნებასაც, რომელიც გამოთქვამს, თუ რატომ იქცა დღეს შეუძლებელი ლექსების წერა”. კრიტიკა ისევე, როგორც კულტურის კრიტიკა, არ იმყოფება იმ მთლიანობის გარეშე, რომელსაც ის აკრიტიკებს, არამედ ის იმანენტურია.

ჰოლოკოსტი ადორნოსთან აიხსნება გერმანული „კულტურული ნაციით“, რომელიც შემდეგ უკუიგდება მტკიცე-

ბით, რომ კულტურა „ცალკეული ინდივიდების მიერ იქმნება“. ამით ხელოვნების ან აზროვნების უშუალო ენა წარმოი-სახება, რომელსაც თითქოს არაფერი შეიძლება ჰქონდეს სა-ერთო იმ მთლიანობასთან, რომლის ნაწილიც ის არის. ლექ-სებში პირდაპირ პროტოკოლირდება ავტორის პირადი ტან-ჯვა, ადორნომაც „ნეგატიურ დიალექტიკაში“, ცელანის ლექსების ზეგავლენითაც, განაახლა თავისი ვერდიქტი ლექ-სებზე: „გამუდმებულ ტანჯვას ისეთივე უფლება აქვს გამო-ხატულებაზე, როგორიც ნამებულს ღრიალზე“.

ამიტომაც, შესაძლოა მცდარი იყო, რომ ოსვენციმის შემ-დეგ შეუძლებელია ლექსის წერა. თუმცა, მცდარი არ არის არანაკლებ კულტურული კითხვა, შესაძლებელია თუ არა ოსვენციმის შემდეგ ცხოვრება. ამ კითხვაზე პასუხი ღიაა მხოლოდ მთლიანობის ახსნის და მისი გამართლების მცდე-ლობისას, რისი სიღრმისეულად და ესოდენ ფართო განასერ-ში განხილვა შორს წაგვიყვანს და ცალკე კვლევის საკითხს წარმოადგენს, ასე რომ, ამ ეტაპზე, ვჯერდები მხოლოდ მის კონცეპტუალურ, იდეურ დონეზე განსაზღვრებას.

მაგრამ ერთი რამ ფაქტია, მსოფლიოს სხვადასხვა კუთ-ხეში აღმართული ჰოლოკოსტის მემორიალების, მასზე გა-დაღებული მრავალრიცხოვანი ფილმების, მასზე დაწერილი ნიგნებისა და გამართული საჯარო დისკუსიების ფონზე ჰო-ლოკოსტი მაინც ვერ იქცა წარსულად. მერე რა, რომ გაე-როსნაირი „კომპეტენტური“ ორგანიზაციები გამოხენ მას, მერე რა, რომ სასამართლომ ხელთქმნილი კანონების სა-ფუძველზე დასაჯა ჰოლოკოსტის განხორციელებაში „მონა-ნილე“ ადამიანები... ჰოლოკოსტი მუზეუმებს გარეთაც ისევ არსებობს, სუფთა ჰაერით იბერავს ფილტვებს და, როგორც ბევრი საინტერესო მოაზროვნე ამბობს, სავსებით მოსა-ლოდნელია მან ხელახლა იჩინოს თავი და უფრო მეტი ძალი-თაც კი...

ჰოლოკოსტი მარადიული შეეხსენება თითოეული ჩვენ-განისთვის, რომ აქტიურად შევეწინააღმდეგოთ რასობრივი, ეთნიკური, რელიგიური, სექსუალური და ნებისმიერი სხვა ტიპის ჯგუფისდმი შეუწყნარებლობას. ჩემს სტატიას კი წმინდა გრიგოლ ფერაძის სიტყვებით დავასრულებ: „მოქალაქეობა მოითხოვს სხვისი აზრის გაგონებას და ადამიანში ადამიანის ძებნასა და დაფასებას. მოქალაქეობა არის მსხვერპლის გაღება, საკუთარი თავის დაწვა სხვისთვის გასანათლებლად“, ვინაიდან და რადგან მხოლოდ ეს თუ დავეხმარება ჩვენ, თანამედროვე სოციუმის წარმომადგენლებს, ჰოლოკოსტის შემდგომ პერიოდში თავი კვლავ სოციუმად, კვლავ ადამიანებად გვაგრძნობინოს, როგორც ამას თეოდორ ადორნო იტყოდა.

Lana Tsaguria – Sophomore Student of Sociological bachelor program, at social and political sciences faculty, at Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

SOCIOLOGY OF THE HOLOCAUST ABSTRACT

The Holocaust was the mass murder of six million Jews and millions of other people leading up to, and during, World War II by Nazi Germany and its collaborators. We, the sociologists have two different ways of observing and exploring this phenomena: one way is to present the Holocaust as something happened to the Jews, as an event in Jewish history but nothing to do with your history, or your reality... It makes holocaust comfortable uncharacteristic for you and differ from another words such as genocide. Another way is pointing on opposite direction – is to present the Holocaust as product of modernity. The new and terrible technology, which has been developed by well-dressed and completely in mind persons. When viewed in this fashion, and accompanied with the proper citation of other historical horrors, it becomes all too convenient to see the Holocaust as ‘unique’ – but normal, after all.

I think that the Science of Sociology is more expected and even more obliged than any other sciences to find a difference between those two ways of seeing this topic, observing and exploring phenomena so called “Holocaust”. Sociology needs to deal with this issue, needs to recognize that the Holocaust makes its normal criteria for good practice problematic. So, as a response, in this small article I tried to represent the idea of Holocaust/Genocide from the point of sociologist, represent the logical development of technology of killing and perception of genocide by modernity. Also I named several characteristics that, taken together, distinguish holocaust from other genocides in history. In my research I basically reviewed

the theories of Max Weber, Zygmunt Bauman, Anthony Giddens, George Ritzer and at the end of the article I tried to answer the rhetorical question asked by Theodor W. Adorno. So that means, that this article provides insight into the Holocaust itself. It also brings into question the approaches of sociologists and finally it is great primer on the classical understandings of modernity and its dangers and challenges as well.

ბიბლიოგრაფია:

1. Adorno, T. (1967). *Cultural Criticism and Society*. London: Neville Spearman.
2. Bauman, Z. (1988). Sociology after the Holocaust. *The British Journal of Sociology*, 469-497.
3. ფრანკფურტის სკოლის წარმომადგენლების შესახებ მასალები აღებულია – socium.ge-დან

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის სოციოლოგიისა და სოციალური ფსიქოლოგიის განყოფილებამ.

ჩვენების

REVIEWS

ბამონხაშრაბა

პროფესორ რევაზ გოგოხიას ნაშრომზე:

**„ბიბლიურ-ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური სიბრძნე:
„შეიცან თავი შენი“ და თანამედროვეობა“ (თბ., 2017).**

გენიალური სოკრატეს დროიდან მოყოლებული დღემდე ბასრი მახვილივით ჰკიდია ადამიანისა და კაცობრიობის თავზე დელფოს ტაძრის ფრონტონზე გაკეთებული წარწერა: „შეიცან თავი შენი“. კაცობრიობის გენიალურ ქმნილებათა ავტორები, რელიგიური თუ ზნეობრივი მოღვაწეები ამისკენ მოუწოდებდნენ ადამიანს, მაგრამ ფუფუნებას, კომფორტს, ყოველდღიურ წვრილმანებასა და სიამოვნებას გამოდევნებულმა, „ნივთებით მოჯადოებულმა“ ცივილიზაციამ და ადამიანმა საკუთარი თავის შესაცნობად არაფერი არ იღონა, შესაბამისად, დაკნინდა ადამიანი. გათახსირდა ცივილიზაცია. მაღალ იდეალებზე ორიენტირებული კულტურა დეკადანსმა მოიცვა. ადამიანი უზნეობაში ჩავარდა და ნაიშალა ზღვარი სიკეთესა და ბოროტებას შორის. ბოროტებამ საბოლოოდ გამოამზეურა საკუთარი სიმყრალე და სიავე ანუ, როგორც ბოდრიარი იტყვის, „გამჭვირვალე გახდა“.

ევროპული კულტურის მწუხრსა და დეგრადაციას საზღვარი არ გააჩნია. ინსტრუმენტულმა და პრაგმატულმა აზროვნებამ უღმერთობამდე მიიყვანა ადამიანი და ჰუმანიზმის ჰორიზონტზე ბარბაროსობა გამოჩნდა. ამ ბარბაროსობის თანამედროვე ლიბერალური ფორმებია გამოაშკარავებული პროფ. რევაზ გოგოხიას წიგნში. ეს დიდი გულისტკივილიანი წიგნია. მასში ნაჩვენებია, თუ როგორ იკარგება ეროვნული იდენტობა, მაღალი სულიერი და ზნეობრივი იდეალები.

მომხმარებლურმა სულისკვეთებამ ადამიანში თვითშეცნობის სურვილი ჩაკლა. ამიერიდან მას მხოლოდ საკუთარი კეთილდღეობა აინტერესებს. მისთვის ადამიანი ისეთივე კონკრეტული საგანია, როგორც სხვა დანარჩენი. ამ ტიპის ადამიანმა კარგა ხანია ზურგი აქცია ცოცხალ სამყაროს და ხელოვნურ რეალობაში გადავარდა. ასეთ ადამიანს ფსიქოლოგები „მონოცერებრალურს“, ერთგანზომილებიანს უწოდებენ. დღეს ეს განზომილება ვირტუალურია. მონოცერებრალურ სუბიექტს ნარცისიზმის გარკვეული ფორმა ახასიათებს, რომლის დროსაც ყოველი მისი სწრაფვა წარმატების მიღწევაზეა მიმართული. ასე იქმნება ვითომდა წარმატებული და ამბიციური ადამიანის სახე. ამით წარმატების იდეის დევალვაციას აქვს ადგილი. წარმატების მწვერვალი ეკრანზე მოხვედრა და ვარსკვლავად გახდომაა. ამიერიდან სახეზეა იდენტობის დეკონსტრუქცია, ნარცისიზმისა და მოხმარების კულტი, რომელმაც საზოგადოებრივი ცხოვრების ნებისმიერი სფერო მოიცვა.

პოტენციურად არაფრით არგანსაზღვრული „ინტერტექსტუალური“ ვირტუალური კულტურის პირობებში რაიმე სახის იდენტობაზე საუბარი შეუძლებელია. იდენტობა აქ გაგებულია, როგორც უმართებულო იგივეობისა და „ცნობიერების მისტიფიკაციის“ შედეგი. პოსტტანამედროვე ეპოქას არ შეუძლია, რომ საკრალურსა და პროფანულს, ტაძარსა და სავაჭრო ცენტრს, მარხვასა და კარნავალს, სადღესასწაულო წირვასა და სადღესასწაულო შოპინგს შორის არსებულ ოტოლოგიურ სხვაობას შეეგუოს. კარნავალი მარხვის ნიღბით, საშობაო წირვის ნაცვლად შოპინგი და მრავალი მისთანა პოსტტანამედროვე დესაკრალიზებული ეპოქის ნიშანი გახდა, რომელშიც ჭეშმარიტებაზე, მიზეზსა ან მიზანზე საუბარი არაპოლიტიკორექტულად და საეჭვოდაა მიჩნეული. კარნავალურობა საოცრად სწორად გამოხატავს იმ სოციოკულტურული სიტუაციის არსს, რომელიც სპექტაკლის სახით ხორციელდება. ამის მიხედვით, წმინდანი ჩანაცვლებუ-

ლია პროფანით, გმირი კი ტაკიმასხარათი, სერიოზული მეცნიერი – ექსპერტი. შედეგად მოგებაზე, გართობაზე, ძალადობასა და სექსზე ორიენტირებულ სარეკლამო ესთეტიკას ვიღებთ, რაც თანამედროვე ქართული საზოგადოების სოციალური ესთეტიკის ძირითად ტენდენციას წარმოადგენს.

მედია და რეკლამა აქტიურად ავრცელებს ამნეზიის ყოველგვარ შესაძლებელ ტექნიკას, რომელიც დიდწილად „ანტიმეხსიერების“ სტრატეგიაზეა აგებული. ანტიმეხსიერების ფართოდ რეკლამირებული ფიგურები ტრადიციის იმიტაციითა და ფსევდოღირებულებებით ეტალონურ სიმულაკრად გვევლინებიან და საკუთარის გარდა სხვა წარსულს არ ცნობენ. მისი კულტურული კონტექსტი პირდაპირ კავშირშია მაკდონალდსთან, ჰოლივუდთან და დისნეილენდთან. ამ სახის პერსპექტივაში პრინციპული განსხვავება სიკეთესა და ბოროტებას შორის გამქრალია.

პოსტთანამედროვე ადამიანთა ცნობიერებაში კულტურული პარადიგმების ცვლილებებსა და ტრანსფორმირებას აქვს ადგილი. ამ ტიპის ადამიანმა არა მხოლოდ უარი თქვა ჭეშმარიტებაზე, არამედ ბუნდოვანი და გაუგებარი გახდა მისი სტატუსი; მან დიადი და ამაღლებული მორალური და რელიგიური, ეგზისტენციალური მიზნებისადმი ინტერესი დაკარგა. კულტურა მასკულტურად, შინაარსიანი და საზრისიანი ცხოვრება ცარიელ, ეფემერულ რელობად გადაიქცა, რომელმაც ადამიანი ნამდვილ სინამდვილეს მოსწყვიტა. საზოგადოება „სპექტაკლის საზოგადოება“ გახდა, რომელიც რეკლამისა და მედიის ტოტალურ ძალაუფლებაზეა დამყარებული. რეალური პოლიტიკა პოლიტექნოლოგიებმა, ხოლო საზოგადოების ისტორიული განვითარება „მოუ-ხელისუფლებამ“ შეცვალა; ამ ტიპის საზოგადოებაში ყველაფერი – სექსუალური ცხოვრებით დაწყებული, ფეხბურთითა და პოლიტიკით დამთავრებული, თეატრალიზებულია. ამიერიდან პოლიტიკა აღარ არის ადამიანის სერიოზული საქმიანობა. იგი ძალზე ხმაურიანი სანახაობა და ემოციური განტვირ-

თვის ადგილია, ხოლო ნამდვილი პოლიტიკოსი ის არის, რომელიც კარგ შოუსა და სანახაობას მოიფიქრებს და განახორციელებს, ამიტომაც თანამედროვე პოლიტიკური ბატალიები უშედეგოდ მთავრდება. გართობაზე ორიენტირებული კარნავალური პოლიტიკა რევოლუციური გარდაქმნებისაგან შორს დგას. ასეთ ვითარებაში პოლიტიკა ტრანსპოლიტიკად, საზოგადოება კი ტრანსსაზოგადოებად გადაიქცევა. ამიერიდან ადამიანისა და საზოგადოების ცხოვრება ზეხელოვნურობის სტადიაში იმყოფება.

ზეხელოვნურობაში ადგილი აქვს გენდერულ იმპლოზიებსა და სქესთა შერევას, ერთნაირსქესიანთა ქორწინების დაკანონებას და გარყვნილ უმცირესობათა უფლებების დაცვას. ამ შემთხვევაში ერთი რამეა საგულისხმო: კერძოდ, ცნობილია ბოლშევიკური რევოლუციის ბელადის – ლენინის წერილი ტროცკისადმი, რომელშიც იგი ერთნაირსქესიანთა ქორწინების წამახალისებელი და დასაკანონებელი დეკრეტის გამოცემის შესახებ საუბრობს. იმავეს აპირებენ ჩვენს ქვეყანაშიც ე. წ. „ლიბერალები“. გამოდის, რომ ისინი, ამ და სხვა კონტექსტით, არაფრით არ განსხვავდებიან ბოლშევიკებისაგან. უფრო მეტიც, ნეობოლშევიკები არიან. აბა, როგორ უნდა გავიგოთ, როდესაც ეს ვითომ დემოკრატები მხარს უჭერენ მიტინგებზე ადამიანთა დახვრეტას და დღენიადაგ დემოკრატებად მოაქვთ თავი. ამ ვითომდა დემოკრატებმა გაანდგურეს ქართული სამეცნიერო სკოლები და დღემდე ებრძვიან მართლმადიდებლობას ეროვნული ტრადიციების მთავარ ბურჯსა და საყრდენს.

ამ მცირე მოცულობის, მაგრამ ძალზე ღრმაშინაარსიანი და ერთობ მწვავე პრობლემისადმი მიძღვნილი ნაშრომის პათოსი ასეთია: ადამიანი უნდა დაუბრუნდეს სოკრატულ მონოდებას საკუთარი თავის შეცნობის შესახებ, ხოლო ერმა, თუნდაც სიკვდილის ფასად, უნდა დაიცვას ქრისტიანული მცნებები და ზნეობრივი ცხოვრების პრინციპები.

საარქივო მასალები ქართულ ფილოსოფიაზე

ქართულ ფილოსოფიას მდიდარი ტრადიციები აქვს. ამ ტრადიციებს ახალ დროში წარმატებით აგრძელებდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის სავლე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტი. ინსტიტუტი აკადემიის სისტემაში 1946 წელს დაარსდა და არსებობის მანძილზე ბევრი განსაცდელი გამოიარა. იყო კომისიები, შემოწმებები, იდეოლოგიური ბრალდებები და სხვა მრავალი. ყველა ვერ უძლებდა ამ წნეხს. საბედნიეროდ, ჩვენში აღმოჩნდნენ ადამიანები, რომლებმაც, არსებული უმძიმესი ვითარების მიუხედავად, არც სინდისი გაყიდეს და არც ფილოსოფიას უღალატა ეს და ამ გზით გადაარჩინეს ჩვენი ფილოსოფიური მემკვიდრეობა, ფილოსოფიური აზროვნება, ფილოსოფიური კულტურა და, საბოლოოდ, საკაცობრიო ინტელექტუალური მონაპოვარი შეგვინარჩუნეს.

ასეთ ვითარებაში ძნელზე ძნელია ყველაფრის თავდაპირველი სახით შენახვა და მომავალი თაობისთვის გადაცემა. ამიტომაც ხშირია ერთ შემთხვევაში პერსონების მითოლოგიზება, ხოლო მეორეში – დემონიზაცია, რაც ხშირად აფერხებს ვითარების ნორმალურ და შესაბამის შეფასებას. ამ დროს სიმართლის დასადგენად ყველაზე გამართლებული საშუალებაა იმ დროის მტკვერმოდებული და დავინყების საბურველჩამოფარებული მასალების გამომზეურება, მათი შესწავლა და ანალიზი. ამის შემდეგ ყველაფერს დაერქმევა თავისი სახელი – შავზე ითქმება შავი და თეთრზე – თეთრი.

ამ კუთხით უნდა შევხედოთ ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის მიერ მომზადებულ და ორ ნაწილად გამოცემულ ნიგნს „სავლე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტის საბჭოთა პერიოდის საარქივო მასალები. 1946-1991“ ნაწილი I, 556 გვ., ნაწილი II, 518 გვ. თბილისი, 2017. შემდგენელი – ფილო-

სოფიის დოქტორი მერი ცუცქერიძე (1996-2006 წლებში სავლელ წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტის სწავლული მდივანი); რედაქტორი – პროფესორი, დოქტორი თამარ ცოფურაშვილი.

წინასწარ აღვნიშნავ, რომ ჩატარებულია დიდძალი და მრავალმხრივი სამუშაო, გამომზერებულია მასალები, რომელთა შესახებაც ან საერთოდ არაფერი ვიცოდით, ან თუ ვიცოდით, – გადმოცემით, ისიც ზუსტად კი არა, არამედ დამახინჯებულად, შეფერადებულ-შელამაზებულ სახით.

გამოცემის ორივე ნაწილში ვხვდებით ბრძანებებს, სხდომების ოქმებს, ცხარე დისკუსიებს იმ დროის ფილოსოფიის აქტუალურ საკითხებზე. დისკუსიებში ხშირია შენიშვნები ამა თუ იმ ავტორის შრომაში მარქსისტული მიდგომის ნაკლებობაზე. ამ შენიშვნებს იძლევიან ისინიც, ვისზეც ახლო წარსულში მსგავს რამეს ვერც წარმოვიდგენდით. რას იზამ, დრო იყო ისეთი და ამის ართქმას შეიძლება საბედისწერო შედეგები მოჰყოლოდა. აღარაფერს ვამბობ სულ ამხანაგოთი მიმართვაზე, რაც ასე ეხამუშება დღეს ჩვენ სმენას. არადა, სულ ახლო წარსულშიც განა ასე არ იყო?

რაც ითქვა, ამის თაობაზე დასაწყისშივე კარგად არის შენიშნული გამოცემის შემდგენლის მიერ, რაც, ამავე დროს, საარქივო მასალების რთულ ლაბირინთებში გასარკვევად ერთგვარი გზამკვლევის როლსაც შეასრულებს: **„იმჟამინდელ სიტუაციას ნათლად წარმოაჩენს სხდომებზე მეცნიერ-თანამშრომელთა შორის გამართული დისკუსიები. საინტერესოა იმ განსხვავებებზეც დაკვირვება, რაც თავზე ძალით მოხვეულ მრავალწლიან გეგმებსა და ანგარიშებში ასახულ, რეალურად მიღებულ შედეგებს შორის არსებობდა. ასევე დასაკვირვებლად სასარგებლოა ინსტიტუტის წარმომადგენელთა ფილოსოფიური ინტერესების ცვლილების დინამიკისთვის თვალის მიდევნება“**/პირველი ნაწ., გვ. 9/.

ბუნებრივია, რომ რეცენზიაში ვერ აღვნიშნავთ გამოცემის ვერც ყველა ღირსებას და ვერც ყველა ნაკლოვანებას. ეს, უბრალოდ, შეუძლებელია ფართო ფორმატის, 1000 გვერდზე მეტი მოცულობის გამოცემის მიმართ, ამიტომაც შევჩერდებით ძირითად მომენტებზე.

საარქივო მასალებით ნათლად ჩანს ინსტიტუტის ჩამოყალიბების ისტორია: ჯერ საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ისტორიის ინსტიტუტში ფილოსოფიის განყოფილების/სექციის ჩამოყალიბება /1944 წლის 13 აპრილ/, ხოლო 1946 წლის 4 აპრილს მის ბაზაზე ფილოსოფიის ინსტიტუტის დაარსება.

ფილოსოფიის ინსტიტუტის პირველ დირექტორად ინიშნება აკად. პეტრე შარია, რომელსაც 1948 წლის 11 ივნისს ათავისუფლებენ ინსტიტუტის დირექტორობიდან შვილის ხსოვნისადმი მიძღვნილი „იდეოლოგიურად გაუმართავი“ პოემის გამო.

1948 წლის 17 ივნისიდან ფილოსოფიის ინსტიტუტის დირექტორის მოვალეობის შემსრულებლად ინიშნება სავლე წერეთელი, შემდეგ მას ამტკიცებენ დირექტორად. 1953 წლის 15 იანვარს კი ს. წერეთელს ხსნიან თანამდებობიდან აბსურდული მოტივით – „ანტიმარქსისტული, იდეოლოგიურად მავნე წიგნის „ლოგიკურის მარქსისტულ-ლენინური გაგების“ დაწერისა და გამოცემისთვის, რომელიც შეიცავს მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის რიგ ძირითად დებულებათა უხეშ დამახინჯებას, სავლე ბენედიქტეს ძე წერეთელი მოიხსნას ფილოსოფიის ინსტიტუტის დირექტორის თანამდებობიდან“. დადგენილებას ხელს აწერს აკადემიის პრეზიდენტი ნ. მუსხელიშვილი.

ამის შემდეგ 1-2 წლით ინსტიტუტს სამი დირექტორი ჰყავდა და ხრუშჩოვის ეგრეთ წოდებული დათბობის შემდეგ ს. წერეთელი დააბრუნეს ინსტიტუტში და ის 1957 წლის 3 დეკემბერს ფარული კენჭისყრით აირჩიეს ფილოსოფიის ინსტიტუტის დირექტორად.

1949 წელს ინსტიტუტის მუშაობა შეამონმა საქართველოს კომპარტიის ცენტრალური კომიტეტის კომისიამ და კომისიის დასკვნის საფუძველზე იმავე წლის აპრილში სხვადასხვა იდეოლოგიური ბრალდებით ინსტიტუტიდან დაითხოვეს შალვა ნუცუბიძე, კონსტანტინე კაპანელი და კოტე ბაქრაძე /პირველი ნაწ., გვ. 7/.

აღნიშნულის გამოძახილი იყო ფილოსოფიის ინსტიტუტის დირექტორის 1949 წლის ბრძანება /№23/ საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტისადმი, სადაც ზოგად ნაწილში საუბარია იმაზე, რომ ინსტიტუტის ხელმძღვანელობამ შეცდომა დაუშვა, როცა თანამშრომლებად მოიწვია აშკარა იდეალისტები, პროფესორები: შ. ნუცუბიძე, ს. დანელია, კ. კაპანელი და კ. ბაქრაძე.

შ. ნუცუბიძე დადანაშაულებულია რეაქციულ-იდეალისტურ შეხედულებებში, ს. დანელია ანტიმარქსისტულობასა და ანტიპარტიულობაში, კ. კაპანელი სუბიექტურ-იდეალისტურ შეხედულებებში, ხოლო კ. ბაქრაძეს თავის „ლოგიკაში“ თურმე მოჰყავს სილოგიზმების იდეოლოგიურად მავნე მაგალითები /პირველი ნაწ., გვ. 93/.

საინტერესოა ისიც, რომ ტექსტის მეორე ნახევარში, სადაც დირექტორის /ს. წერეთელი/ ბრძანებაა ინსტიტუტის მუშაობის გარდაქმნაზე, ამ ავტორებზე და მათ „გადაცდომებზე“ აღარაფერია ნათქვამი.

საარქივო მასალებიდან ვგებულობთ საბჭოთა ცენზურის მსახვრალი ხელის არაპირდაპირ რეციდივებსაც. მაგალითად, ფილოსოფიის ინსტიტუტის 1959 წლის 17 თებერვლის სამეცნიერო საბჭოს სხდომაზე უარი უთქვამს სერგი დანელიას რეცენზიის გამოქვეყნებაზე მეცნიერებათა აკადემიის „მომბეში“, რომელშიც გაკრიტიკებული იყო ჰონიგმანის თვალსაზრისი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერის იდენტობის შესახებ. ხოლო ინსტიტუტის 1968 წლის 13 თებერვლის დადგენილებით, ასევე უარი ეთქვა ედუარდ კოდუას წიგნზე – „ისტორიის ფილოსოფია“, რეცენზიას,

რომელიც უნდა გამოქვეყნებულიყო ჟურნალ „საქართველოს კომუნისტში“.

აქ იმის თქმა მიიწინააღმდეგება, რომ, უბრალოდ, რეცენზიის გამოქვეყნებაც კი პირდაპირ თუ არაპირდაპირ ცენზურას გადაიხდებოდა. დღევანდელი გადასახედიდან მსგავსი რეცენზიის, მისი შინაარსისა თუ პათოსის მიუხედავად, დაბლოკვის მცდელობაც კი აბსურდად მოგვეჩვენებოდა.

საარქივო მასალებში განსაკუთრებით საინტერესოა დისკუსიები ამა თუ იმ თემისა თუ პრობლემის ირგვლივ. აქ წინა მხარესაა იდეოლოგიური ფონი და უმრავლეს შემთხვევაში ნაშრომის, თვალსაზრისისა და შეხედულების ავკარგინობა განისაზღვრება იმის მიხედვით, თუ რამდენად არის ის შესაბამისობაში მარქსისტულ მსოფლმხედველობასთან.

გამოცემის მე-2 ნაწილის 31-67 გვერდებზე ცხარე დისკუსიაა შ. ნუცუბიძის რამდენიმე შრომის ირგვლივ და აგრეთვე წარმოდგენილია ნუცუბიძის – „მასალები ქართული ფილოსოფიის ისტორიისათვის“ /მე-2 ნაწილი, გვ. 62-67/. დისკუსიაში მონაწილეობენ ს. დანელია, კ. კაპანელი, ს. ყაუხჩიშვილი, პ. შარია, ს. წერეთელი, კ. ბაქრაძე, ა. ქუთელია, ლ. გოკიელი.

დისკუსია მრავალმხრივ არის საინტერესო, განსაკუთრებით, როცა კამათი მიმდინარეობს ნუცუბიძის ნაშრომზე – „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“ /1947. რუსულად/. ნუცუბიძეს ხშირად უხდება გაიმეოროს ფრაზები: „ჩვენც, ხომ მოაზროვნე მარქსისტები ვართ, შემოქმედებითი მარქსისტები“, „ჩემი წიგნი მარქსისტულია თავიდან ბოლომდე“ და სხვა. ბოლოს დისკუსიაზე თავის გამოსვლას იგი ასე ამთავრებს: „ჩემი შრომა თავიდან ბოლომდე დაწერილია მარქსისტულად“. არადა, ამ შრომაში მარქსისტული არაფერია.

ასევე საინტერესოა დისკუსია გელა ბანძელაძის წიგნის – „ეთიკა“, განხილვისას /მე-2 ნაწ., გვ. 240-241/. ამ მონაკვეთის გაცნობისას სტუდენტობის წლები გამახსენდა, როცა

ერთი ჩვენი პროფესორი როგორი აღტაცებით გვიყვებოდა გ. ბანძელაძის აღნიშნული ნიგნის მიმართ მისი, როგორც რეცენზენტის, მხრიდან ათეულობით „გამანადგურებელ“ შენიშვნაზე. არადა, როგორც საარქივო მასალიდან ირკვევა, საქმე სულ სხვაგვარად ყოფილა და ბატონ გელას არაფერი შეურჩენია მარქსიზმით შეიარაღებული რეცენზენტისთვის.

როცა შენიშვნებს ნიგნის ავტორმა დამაჯერებელი და თამამი პასუხები გასცა, რეცენზენტს ბოლოსთვის შემონახული „მომაკვდინებელი“ შენიშვნა ჩამოუყალიბებია: მარქსიზმის კლასიკოსების ციტატები არ გაქვს გამოყენებულიო. ამ შენიშვნაზე ბანძელაძის პასუხი ძალიან თამამი და გაბედულია. აი, რას პასუხობს ის კლასიკოსების ციტატების თაობაზე: „მე აქამდე ყურადღება არ მიმიქცევია მათი რაოდენობისთვის [...] ახლა დავითვალე და აღმოჩნდა, რომ **ორმოცდაათამდე ციტატა მაქვს გამოყენებული, რაც ძალიან ბევრია და ჩემი ნიგნის შემდგომ გამოცემაში უსათუოდ შევამცირებ!**“/ხაზგასმა ჩემია-მ.მ./.

შთამბეჭდავია ფილოსოფიის ინსტიტუტის შესახებ ნიკოჭავჭავაძის ინტერვიუ, სადაც იგი საუბრობს ინსტიტუტის გადატანილ მძიმე პერიპეტიებზე: პერიოდზე, როცა ინსტიტუტი, ფაქტობრივად, „უპატრონო იყო“, როგორ დააბრუნეს ამ დროს ინსტიტუტის დირექტორად სავლემ წერეთელი, რამოქნილობა გამოიჩინა მან ზურაბ კაკაბაძის ერთ ნიგნზე მოსკოვში იდეოლოგიური ხასიათის მკაცრი რეცენზიის გამოქვეყნების შესაჩერებლად და „გამანადგურებელი რეცენზიის“ ნაცვლად დაიბეჭდა კაკაბაძის ნიგნის განხილვის ანგარიში და სხვა.

საერთოდ, გამოცემაში ასეთი ამონარიდები მრავლადაა. მართალია, ეს ამონარიდები საარქივო მასალების ფარგლებს სცილდება, სამაგიეროდ, უფრო შინაარსიანსა და მიმზიდველს ხდის გამოცემას. ამ მხრივ, აღნიშნულის გარდა, საინტერესო და საყურადღებოა თამაზ ბუაჩიძის, ჟორეს ცინცაძის, მიხეილ ბეჟანიშვილის, ლერი მჭედლიშვილის,

შალვა ხიდაშელის, ოთარ ჯიოევის, ვახუშტი კოტეტიშვილის, გივი მარგველაშვილის საარქივო მასალების გარეშე ამონარიდები და გურამ თევზაძის ინტერვიუები.

ვფიქრობ, კარგი იქნებოდა ამგვარი ამონარიდების გაკეთება შალვა ნუცუბიძეზე, სავლენერეთელზე, თამაზ ბუაჩიძეზე, როცა გამოცემის მე-2 ნაწილის მეორე ნახევარში პერსონალურად მათზეა საუბარი [გამორჩეულების მიმართ ეს გაკეთებულია].

საარქივო მასალებიდან კარგად ჩანს, ერთ შემთხვევაში როგორ იქცევიან მარქსიზმით შეიარაღებულნი იდეოლოგიურ ფრონტზე ერის ჭეშმარიტი შვილების წინააღმდეგ, ხოლო მეორე შემთხვევაში ჩვენი გამოჩენილი სწავლულები როგორ იძულებულნი არიან გაახმოვანონ სუკ-ის ჯურღმულებსა თუ ცკ-ის კულუარებში შეთხზული სისაძაგლეები.

აი, ამის მაგალითები: 1930 წლის 13 დეკემბერს თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიურ ინსტიტუტში გამართულა დისკუსია, სადაც კრიტიკის ობიექტი გამხდარან სახელოვანი ქართველი სწავლულები. ინსტიტუტის დირექტორი ივანე ვაშაყმაძე მარქსისტული პოზიციებიდან აკრიტიკებს სერგი დანელიასა და მოსე გოგიბერიძეს.

ამავე დისკუსიაზე ყოველგვარ ზღვარს სცილდება პეტრე შარიას გამოსვლა. მას მიზანში ჰყავს ამოღებული ივანე ჯავახიშვილი და გრიგოლ ნერეთელი. უწუნებს მათ იდეოლოგიურ პოზიციას და მიაწერს პოლიტიკურ საბოტაჟს. რატომ არ მოვიდნენ აქ, კითხულობს შარია და დასძინს: „აი, თავიანთი რეაქციონური იდეოლოგია აქ გამოამკარავეს მათ. აი, ეს არის პოლიტიკური აქტი და მას ჩვენ აუცილებლად სათანადო შეფასება უნდა მივცეთ“ /მეორე ნაწ., გვ. 327/.

ახლა გახმოვანების მაგალითის თაობაზე. 1953 წლის 25 დეკემბერს გამართულა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სამეცნიერო საბჭოს სხდომა. სხდომაზე განუხილავთ უნივერსიტეტის რექტორის მოსაზრება სამშობლოს მოლა-

ლატეთა შესახებ. მათ შორის არის შალვა ნუცუბიძის სახელიც. მომხსენებელია ჩვენი სასიქადულო მეცნიერი, აკად. გიორგი ახვლედიანი.

მომხსენებელი აღნიშნავს, რომ რექტორის განცხადებით 1938 წელს ნუცუბიძე სამართლიანად იყო დაპატიმრებული და მისი განთავისუფლება სულაც არ ყოფილა მისი უდანაშაულობის გამო. დღეს მიტინგებსა და კრებებზე პროფესორ-მასწავლებლები, სტუდენტები და მუშა-მოსამსახურეები ერთხმად მოითხოვენ მის [შ. ნუცუბიძის] უნივერსიტეტიდან გაძევებას.

გ. ახვლედიანი ასე ამთავრებს გამოსვლას: „ილარიონ ტალახაძე /გენერალური პროკურორი იყო მგონი-მ.მ./ გნმარტავდა, რომ თბილისისი სახელმწიფო უნივერსიტეტის კოლექტივის აზრი ამ ბილნი ხალხის შესახებ კარგად არის ცნობილი და ჩვენ აუცილებლად უნდა მოვაშოროთ ისინი უნივერსიტეტის კერას. გასაკვირი ის არის, როგორ იყვნენ აქამდე ისინი ჩვენს რიგებში [...] სრულიად გასაგებია სამეცნიერო საბჭოს განაწყენება. ჩვენ უხუცესი ნევრები სამეცნიერო საბჭოსი, ვალდებული ვართ ჩვენი ხმა შევეუერთოთ საყოველთაო გულისწყრომას ... ჩვენ, გვმართებს უდიდესი დაძაბვა ყურადღებისა და სიფხიზლისა და დროულად და მართებულად მიმაჩნია რექტორის ბრძანება“ /მეორე ნაწ., გვ. 416/.

საარქივო მასალებში უამრავი საინტერესო ფაქტი, მოვლენა და სხვა მისთანანი მოიპოვება. რეცენზიის სპეციფიკიდან გამომდინარე, ბუნებრივია, ყველა მათგანზე ვერ შევჩერდებით ...

ვიდრე შენიშვნებზე გადავიდოდე, მკითხველის ყურადღებას ერთ არცთუ ისე სასიამოვნო გარემოებაზე მივაქცევ. შემდგენელის წინასიტყვაობაში აღნიშნულია: „2006 წელს ინსტიტუტში დაწყებული რეფორმების პარალელურად, ინსტიტუტის 1981-2006 წლების არქივი ნუნის გამო საქართვე-

ლოს მეცნიერებათა აკადემიას უკან დაუბრუნებია ინსტიტუტისთვის გადასამუშავებლად. ვერც ეს მასალა და ვერც ინსტიტუტის პოსტსაბჭოთა, 2006-2011 წლების მუშაობის ამსახველი დოკუმენტაცია ჯერჯერობით ვერსად აღმოვაჩინეთ“ /პირველი ნაწ., გვ. 10/.

ეს ფაქტი დიდ გაკვირვებას იწვევს და იმედია, დღეს თუ ხვალ ეს მასალები თუ მთლიანად არა, ნაწილობრივ მაინც გამოჩნდება.

ახლა შენიშვნების თაობაზე:

1.გამოცემის პირველი ნაწილის 379-ე გვერდზე გამოქვეყნებულია ფილოსოფიის ინსტიტუტის დირექტორის ნიკოჭავჭავაძის გამოსვლის ტექსტი ინსტიტუტის სამეცნიერო საბჭოს 1973 წლის 2 ნოემბრის სხდომაზე. დირექტორი აღნიშნავს, რომ საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტის ბიურომ განიხილა ფილოსოფიის ინსტიტუტის საქმიანობა, მიგვითითა ნაკლოვანებებზე და ა. შ. აქ აშკარა შეცდომაა, სინამდვილეში ინსტიტუტის საქმიანობა საქართველოს კპ ცკ-ის ბიურომ განიხილა. სხვანაირად რომ ყოფილიყო, ფილოსოფიის ინსტიტუტი იმ სახით ვეღარ იარსებებდა.

ყველაფერი ეს იყო ხელისუფლების მხრიდან ინსტიტუტზე იდეოლოგიური შეტევის გამოძახილი, რაც, საბედნიეროდ, ინსტიტუტისთვის სასიკეთოდ დამთავრდა. ფილოსოფიის ინსტიტუტის ცხოვრებაში ეს გარდამტეხი მომენტი იყო და კარგი იქნებოდა, აქ ამის შესახებაც თქმულიყო.

2. გამოცემაში აღნიშნულია, რომ საარქივო მასალები მოიცავს 1946-1991 წლებში ფილოსოფიის ინსტიტუტის საქმიანობის ამსახველ დოკუმენტებს, თუმცა გამოცემაში გვხდება პოსტსაბჭოთა პერიოდის საკმაო რაოდენობის მასალები. კარგი იქნებოდა, მოკლედ მაინც აღნიშნულიყო 2006 წელს ინსტიტუტში ჩატარებული რეფორმების შემგომ პერიოდზეც.

3. გამოცემის მეორე ნაწილის ნახევარზე ბევრად მეტი უკავია მეორე თავს /გვ. 231-518/ და მისი სათაურია – „მეცნიერ-თანამშრომელთა პირადი საქმეების აღწერა“. სულ 35 პერსონის პირადი საქმეა და მათგან უმრავლესობის „დოსიე“ შევსებული და გამრავალფეროვნებულია ამონარიდებით არასაარქივო მასალებიდან. ეს მონაკვეთი მკითხველის თვალში აღიქმება, როგორც ინსტიტუსის სახის მიმცემთა პორტრეტები.

ამის შემდეგ გაუგებარია, სხვებს რომ თავი დავანებოთ, რატომ არ მოხდნენ ამ სიაში ინსტიტუტის საქმიანობის ტონის მიმცემი ფილოსოფოსები, მათ შორის განყოფილების გამგეები: ოთარ ბაკურაძე, კოტე სანაია, ოთარ ტაბიძე, გერონტი შუშანაშვილი და ანზორ ბრეგაძე.

4. გამოცემაში ბევრი უზუსტობაა, მაგალითად: 1/ აღნიშნულია (პირველი ნაწ., გვ. 30), რომ 1957-1970 წლებში დიალექტიკური მატერიალიზმის განყოფილებას ხელმძღვანელობდა პროფესორი ოთარ ბაკურაძე. ბაკურაძე არასოდეს ყოფილა ამ განყოფილების ხელმძღვანელი, 1970 წლამდე იგი განაგებდა ისტორიული მატერიალიზმის განყოფილებას. სინამდვილეში, 1957-1963 წლებში განყოფილებას ხელმძღვანელობდა გიორგი შუშანაშვილი;

2/ იქვე აღნიშნულია, რომ ო. ბაკურაძის შემდეგ 1970 წლიდან დიალექტიკური მატერიალიზმის განყოფილებას ხელმძღვანელობდა პროფესორი სერგი ავალიანი. არც ეს ინფორმაციაა სწორი. ავალიანი განყოფილებას ხელმძღვანელობდა 1963 წლიდან;

3/ ფილოსოფიის ინსტიტუტში თითქოს 1967 წლიდან დამოუკიდებელ ერთეულად ფიგურირებს ეთიკის განყოფილება. სინამდვილეში, ეთიკის განყოფილება დაარსდა 1972 წელს, როცა გელა ბანძელაძე დაბრუნდა ფილოსოფიის ინსტიტუტში. ამის თაობაზე გამოცემის მეორე ნაწილის 185-

გვერდზე აღნიშნულია, რომ ეთიკის განყოფილება ფილოსოფიის ინსტიტუტში გაიხსნა 1972 წელს;

4/ ასევე არასწორია ის ინფორმაცია, რომ ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებას მიხეილ მახარაძე ხელმძღვანელობდა 1994-2004 წლებში. სინამდვილეში, ეს იყო 1994-2006 წლები;

5/ ფილოსოფიის ინსტიტუტი ილიას უნივერსიტეტის შემადგენლობაში გადავიდა არა 2011, არამედ 2010 წელს.

სხვა უზუსტობებიც არის, მაგრამ ამაზე აღარ გავაგრძელებ საუბარს.

რამდენიმე სიტყვა ტექნიკური ხასიათის შეცდომებზე.

2004 წელს ბათუმში გამოიცა ცნობარი – „ქართველი ფილოსოფოსები“, რომლის სარედაქციო კოლეგიაში შედიოდნენ პროფესორები: ს. ავალიანი, ლ. ჯახაია და მ. მახარაძე. რატომღაც გამოცემაში მითითებულია მხოლოდ გამომცემლობის პასუხისმგებელი რედაქტორის გვარი /მეორე ნაწ., გვ. 314/.

ქართველ ფილოსოფოსთა /შ. ხიდაშელი, ზ. კაკაბაძე და სხვები/ ნაშრომებს, რომლებიც გამოქვეყნებულია რუსულ ენაზე, არ აქვთ ამის მიმანიშნებელი აღნიშვნა.

ორი ნაშრომის ავტორად მითითებულია გ. გოგუაძე /მეორე ნაწ., გვ. 229/. სინამდვილეში, ავტორი მერაბ გოგუაძეა. იქვე, 430-ე გვერდზე ვ. ქვაჩახიას წიგნის ერთ-ერთ რედაქტორად მოხსენიებულია ისევ გ. გოგუაძე. სინამდვილეში, ეს არის ვახტანგ გოგუაძე.

მსგავსი ტექნიკური შეცდომებიც ბლომადაა. ამის ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი კი არის ის, რომ გამოცემას არ ჰყავს რეცენზენტები. ნორმალური რეცენზირების შემთხვევაში, თუ სულ არ აღმოიფხვრებოდა ეს ნაკლოვანებები, მინიმუმამდე მაინც დავიდოდა.

ამ სერიოზული ნაკლოვანებების მიუხედავად, აღნიშნული გამოცემა ჩვენი ფილოსოფიური ლიტერატურის მნიშვნე-

ლოვანი შენაძენია. ამ დიდი შრომისთვის მადლობის მეტი რა გვეთქმის შემდგენელის, რედაქტორისა და მათი დამხმარე მაგისტრანტების მიმართ.*

* ილიას უნივერსიტეტის მესვეურებმა დაანგრიეს ფილოსოფიის ინსტიტუტი, იქიდან გაყარეს თანამშრომლები იმის გამო, რომ მათ უხელფასოდ მუშაობაზე თქვეს უარი. ახლა კი ამ ინსტიტუტის საარქივო მასალებს სწავლობენ თურმე. საკითხავია, ილიას უნივერსიტეტს ქვს მორალური უფლება შეეხოს ფილოსოფიის ინსტიტუტის არქივს, თუნდაც საბჭოთა პერიოდისას? ვის გაუგონია, ჯერ რალაცა დაანგრიო და მერე იძახო, ის კარგი იყო და ამიტომ დავანგრიეო („ფილოსოფიური ძიებანის“ მთ. რედ. მოადგილე).

საიუბილეო თარიღები

DATES OF IUBILEE

ბურამ ასათიანი – 90

მდიდარი შემოქმედებით დატვირთული, ღვანღმოსილი მეცნიერის აქტიური და დინამიური ცხოვრების წლები ყოველთვის იმდენად სწრაფად და შეუმჩნევლად გარბის, რომ თავალის დახამხამებაში გროვდება რამდენიმე თაობის თაოსნობითა და თანამშრომლობით ხელქმნილი ნაყოფიერი გონითი საქმიანობის პროდუქტი, რომლის უწყვეტი მემკვიდრეობის ნათელი კვალი მომავალშიც დიდი ხნის მანძილზე წარუშლელად აღიბეჭდება ჩვენი საზოგადოების ისტორიულ-კულტურულ თვითშეგნებასა და ეროვნულ ცნობიერებაში. ასე და ამგვარად, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი გურამ პორფირეს ძე ასათიანი უკვე ოთხმოცდაათი წლის შესრულდა. მისი პროფესიული არჩევანი მტკიცედ და კატეგორიულად გადანყდა, როდესაც 1950 წელს გახდა ფილოსოფიის ფსიქოლოგიის ფაკულტეტის სტუდენტი, აღნიშნულ არჩევანზე, უდავოდ, გრკვეული ზეგავლენა მოახდინა იმანაც, რომ მისი მშობლიური კუთხე მდიდარი გახლდათ გამოჩენილი მეცნიერებით, ფილოსოფოსებითა და მწერლებით; მოსე გოგიბერიძისა და კიტა მეგრელიძის დაუვინყარი სახეებიც, ამ თვალსაზრისით, მრავლისმეტყველია; იმასაც თუ გავითვალისწინებთ, რომ კიტა მეგრელიძე გახლავთ ავტორი ნიგნისა – „სოციალური აზრის ფენომენოლოგია“, რომელიც წარმოადგენს იშვიათი ღირებულების სოციოლოგიურ გამოკვლევას, სავსებით გასაგებია, თუ რატომ დაუკავშირა გურამ ასათიანმა თავისი ნაყოფიერი მეცნიერული საქმიანობა სოციალურ-პოლიტიკურ ფილოსოფიას და, საერთოდ, სოციოლოგიას. ჯერ კიდევ სტუდენტობიდანვე ნათლად გამოიკვეთა მისი დაუდგრომელი, მიზანდასახული შემოქმედებითი წვისა და კვლევა-ძიების ობიექტი, რომელიც უკავშირდებოდა პოლიტიკური ხასიათის სოცია-

ლურ-ფილოსოფიურ ასპექტებს, ამიტომაც კანონზომიერი იყო, რომ მეხუთე კურსის დამთავრებისთანავე, 1955 წლიდან, ის უკვე მოგვევლინა უფროს მასწავლებლად, ხოლო 1958 წლიდან, როგორც კი მიიღო ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხი, როგორც სრულყოფილი სტატუსმინიჭებული მეცნიერი, დოცენტის რანგში. მომდევნო ათი წლის განმავლობაში ის ერთთავად ჩართული იყო სამეცნიერო მუშაობაში და სხვა სახის სარბიელზე აქტიურობისთვის ვერ იცლიდა, თუმცა მას მერე, რაც 1968 წელს დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია მის მიერ გამოქვეყნებულ ფუნდამენტურ ნაშრომში: „საზოგადოების სოციალური სტრუქტურა“, ასევე გამოაქვეყნა მეტად საინტერესო გამოკვლევა – „თანამედროვე დასავლეთგერმანული პოლიტიკური ფილოსოფია, გახდა პროფესორი და ჩაერთო ფუნდამენტურ საზოგადოებრივ მეცნიერებათა ინსტიტუციონალური ორგანიზაციის სისტემაში, სადაც 1975-80 წლებში დანიშნულ იქნა მარქსიზმ-ლენინიზმის ინსტიტუტის ფილოსოფიის კათედრის გამგედ. მისმა შემოქმედებითა ტალანტმა და დამსახურებულად აღიარებულმა ავტორიტეტმა განაპირობა აგრეთვე ის ფაქტიც, რომ 1976 წელს ბატონი გურამ ასათიანი საგანგებოდ მიწვეულ იქნა ქართული სამეცნიერო ენციკლოპედიის სარედაქციო ჯგუფში, ფილოსოფიური განყოფილების ხელმძღვანელად; ის ამასთანავე სრული დატვირთვით აგრძელებდა პედაგოგიურ-სამეცნიერო მოღვაწეობას ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, სადაც 1979-86 წლებში ასრულებდა ეთიკისა და მეცნიერული ათეიზმის კათედრის გამგის მოვალეობას. 1987 წელს, სასწავლო სახელმძღვანელოს სახით, გამოქვეყნებულ იქნა ვრცელი კრიტიკული ნარკვევი „თანამედროვე ბურჟუაზიული სოციოლოგია“, სადაც განსაკუთრებული ყურადღებაა გამახვილებული „საშუალო დონის“ დასავლურ სოციალურ თეორიებზე, ამასთანავე გადმოცემულია მათი ვრცელი და საფუძვლიანი კრიტიკული ანალიზი. ასევე მეტად მნიშვნელოვანი და აქტუალური სოციოლოგიური პრობლემების კრიტიკულ განხილვას

ედღენება მისი სისტემატური გამოკვლევა, რომელიც ასევე წინგნის სახით იქნა გამოცემული 2002 წელს; ამ ავტორიტეტული სახელმძღვანელოებისა და მონოგრაფიების პარალელურად, მას გამოცემული აქვს მრავალი სამეცნიერო პუბლიკაცია, სადაც სიღრმისეული განსჯისა და მიუკერძოებელი შეფასების კუთხით ჩამოყალიბებულია საკვანძო თეორიული დებულებები პოლიტიკურ-სამართლებრივ და სოციალურ ქრილში, დემოკრატიის, ტოტალიტარიზმის, დიქტატურის, ლეგიტიმური მმართველობისა და თვითმმართველი ორგანოების როლისა და ფუნქციების შესახებ.

გურამ ასათიანი თავის არგუმენტირებულ პოზიციას გვთავაზობს პოლიტიკური ფილოსოფიისა და პოლიტიკური სოციოლოგიის საგნის იგივეობის საკითხზე, რაც ერთგვარი ტრადიციის გაგრძელება გახლავთ მის მიერ რამდენიმე ათწლეულით ადრე შემუშავებული თვალსაზრისისა – ისტორიის ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის ფუნდამენტური პრინციპების იდენტურობის შესახებ. მის ასეთ საფუძვლიან დამოკიდებულებას, რომელსაც, თავიანთი მხრივ, იზიარებენ დასავლეთის ისეთი თვალსაზრისო ავტორიტეტები, როგორებიც არიან: ლევი-სტროსი, დანიელ ბელი, როჟერ-ჟერარ შვარცენბერგი, ბორის შაბადი, რაიმონ არონი, პ. გურევიჩი და სხვები, დღევანდელ ეტაპზე აქვს არსებითი ღირებულება, როდესაც არა მხოლოდ დასავლურ მეცნიერებაში, არამედ ჩვენს საგანმანათლებლო სივრცეშიც უხვად მოიძებნებიან თეორიულ-სოციალურ დისციპლინათა დანაწევრებისა და მათი ფილოსოფიური წიაღიდან გამიჯვნის თავგამოდებული ენთუზიასტები, რომლებიც, ნებსია თუ უნებლიეთ, ემსახურებიან ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის მეცნიერებისგან გამოცალკევებისა და მისი იდეურ-გნოსეოლოგიური განიარაღების რეაქციულ მიზნებს. ამოსავალი ფილოსოფიურ-თეორიული დისციპლინების პერმანენტული ურთიერთგამიჯვნისა და დანაწევრების ტენდენცია კი პირდაპირ წყალს ასხამს თანამედროვე დეჰუმანიზაციის, ტექნოკრატი-

ული გაუცხოების, ტოტალური დემორალიზაციის, ფსევდო-დემოკრატიული ლიბერალიზაციისა და კულტურულ-სოციალურ ღირებულებათა ნიჰილიზმის წისქვილზე. ამ ყველაფრის საწინააღმდეგოდ, გურამ ასათიანი ილაშქრებს ე. წ. სამოქალაქო საზოგადოების იმ რადიკალურ-ექსტრემისტული ფენომენის წინააღმდეგ, რომელიც წარმოადგენს კლასიკური პოლიტიკური სახელმწიფო წყობილების მიმართ დესტრუქციულად მომართულ ინსტიტუციონალურ პოლიტიკურ ინსტრუმენტს, რომელსაც დასაყრდენი გააჩნია გარეშე ძალთა ექსპანსიურ სტრატეგიულ ინტერესებში; ამ საკითხში ის მართებულად იმონმებს ჰეგელს, რომელიც, თავის „სამართლის ფილოსოფიაში“, სამოქალაქო საზოგადოებას მიიჩნევს „ზნეობრიობის დამკარგველ მოვლენად“, ვინაიდან, მისი აზრით, ზნეობრივი იდეის სინამდვილე არის მხოლოდ სახელმწიფო, ხოლო, რამდენადაც სამოქალაქო საზოგადოებაში ინდივიდთა ეგოისტური ინტერესები დომინირებენ, ამდენად, იქ ზნეობა და სოციალური მართლწესრიგი გამორიცხებულია. აქედან გამომდინარე, სახელმწიფოებრივი კონტროლისაგან თავისუფალი სამოქალაქო-საზოგადოებრივი უწყებების თვითნებობა და დანაშაულის ზღვრამდე მისული „მოღვაწეობა“ (ფალსიფიცირებული პროდუქციის რეალიზაცია, უწყებრივი კონფლიქტები, რისი შედეგებიც, საბოლოოდ, საზოგადოების საზიანოდ წარიმართება, კორუფციის ხელშეწყობა და გაღვივება და სხვა) საკმაო საფუძველს უქმნიდა არა მხოლოდ ჰეგელს, არამედ შემდგომი პერიოდის მოაზროვნეებსაც, სახელმწიფოსადმი კრიტიკული დამოკიდებულებისათვის, კერძოდ, ალექსის ტოკვილს, სამოქალაქო საზოგადოებისა და სახელმწიფო სფეროთა განაწილების საკითხი, მართალია, დაჰყავს პოლიტიკური მმართველობისა და თვითმმართველობის საკითხამდე, მაგრამ მაინც არც ერთი მათგანისადმი ის ბოლომდე ნდობას არ გამოხატავს. სამაგიეროდ, გაცილებით უფრო ნათლადაა გამოკვეთილი ახალგაზრდა მარქსის დამოკიდებულება სამოქალაქო საზო-

გადოების მიმართ, რომელიც, ჰეგელთან შედარებით, ბევრად უფრო რადიკალურია.

ასევე ძალზე საინტერესოდ განიხილავს გურამ ასათიანი თანამედროვე პოლიტიკური ფილოსოფიის მეტად საჭირობო-როტო, თომას მანის მიერ სახელდებულ, „დემოკრატიის დილემის თეორიას“, რომლის არსიც მდგომარეობს თავისუფლებისა და თანასწორობის რეალურ შეუთავსებლობაში. მისი აზრით, დემოკრატიის ამ ორი უმთავრესი ღირებულებიდან, პირველის ცალმხრივი რეალიზაცია იწვევს ანარქიას, ხოლო მეორისა – ტოტალიტარიზმს. ამ საკითხში ის იმონმებს ალექსის ტოკვილს, რომელიც თვლის, რომ დემოკრატია შეიცავს უმრავლესობის ტირანიის საშიშროებას, რაც გამომდინარეობს პოსტულატიდან – უმრავლესობა მართალია! ამ კუთხით, დემოკრატია მუდმივად გადადის სასახლის სულისკვეთების ნცობილებაში, სადაც სუვერენი, ვისაც ელაქუცებიან სახელმნიფოს სტრუქტურის ჩინოვნიკები, არის არა მონარქი, არამედ ხალხი. მაგრამ ხალხის წინაშე ფარისევლობა და ლაქუცი არაფრით არაა უკეთესი მონარქის წინაშე ლაქუცსა და ფარისევლობაზე; პირიქით უარესიცაა, ვინაიდან დემოკრატიისთვის დამახასიათებელი სასახლის სულისკვეთება ვლინდება სხვადასხვა სახის საჯარო პოლიტიკურ დემაგოგიაში.

საკითხთა ჩამონათვალი, სადაც ფუნდამენტურად არის გამოკვლეული და კრიტიკულად გაანალიზებული სხვადასხვა პოლიტიკური და სამართლებრივი კატეგორია, იმდენად ვრცელი, მრავალმხრივი და ამავდროულად სიღრმისეულია, რომ ამაზე სავეებით შესაძლებელია ერთი კარგი მონოგრაფიის დაწერა, მოცემულ შემთხვევაში კი იძულებულნი ვართ, ამ მოკლე ექსკურსით შემოვიფარგლოთ და ბატონი გურამ ასათიანის უაღრესად სასარგებლო, მაღალი სამეცნიერო დონის ნამოღვანარის შესახებ შემაჯამებელი, ფართო-მასშტაბიანი ნაწარმოების შექმნა ჩვენს მომავალ საქმიანობას მივანდოთ.

სამეცნიერო მოღვაწეობაზე არანაკლებ, დაუსრულებლად შეგვიძლია ვიმსჯელოთ და პირუთენელი შეფასება გავაკე-

თოთ მის პედაგოგიურ ღვანლსა და დამსახურებაზეც. როგორც იტყვიან, კარგი მასწავლებელი თვითონ უნდა იყოს განსწავლული ასევე კარგი მასწავლებლისგან, რათა მან მომავალი თაობები განანათლოს და სწორი მიმართულებით დააკვალიანოს. სწორედ ასეთია ბატონი გურამ ასათიანის საგანმანათლებლო-პედაგოგიურ პრაქტიკა. მარტო იმ კორიფეთა ხსენებაც, რომელთა ცალ-ცალკე დასახელებისგანაც შეგნებულად ვიკავებთ თავს, იმის შიშით, რომ ვინმე განსაკუთრებული მათგანი უნებლიეთ არ გამოვტოვოთ, სავსებით საკმარისია იმისათვის, რომ წარმოვიდგინოთ, რა შესანიშნავი სკოლა გაიარა ამ ჩვენმა ღვანლმოსილმა ფილოსოფოსმა, მეცნიერმა პედაგოგმა და დიდებულმა ქართველმა კაცმა, რომელმაც აღგვზარდა არაერთი თაობის მოაზროვნე და ლექტორ-მასწავლებელი, ჩაგვიტარა ჭეშმარიტი ადამიანობის, ცოდნისა და ზნეობის ფასდაუდებელი გაკვეთილი, დაგვმოძღვრა მადლით, სიკეთით და შეუვალი ფილოსოფიური სინდისით, რათა ჩვენც ისეთივე პასუხისმგებლობით განვიმსჭვალოთ ჩვენს მოწაფეთა, მომავალ თაობათა და, საერთოდ, მთელი ჩვენი მრავალტანჯული სამშობლოს მიმართ, როგორც მას სხვები ასწავლიდნენ და როგორადაც მან ჩვენ გვასწავლა. დასასრულს, გვინდა მთელი ჩვენი სიყვარულით და პატივისცემით მივულოცოთ ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორს, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსს, პროფესორს, უსაყვარლეს ადამიანს, ჭეშმარიტ მამულიშვილს, მამას და ბაბუას, ბატონ გურამ ასათიანს, დაბადებიდან ოთხმოცდაათი წლის თავი და ვუსურვოთ სიხარული, ბედნიერება, დაუშრეტელი შემოქმედება, ჯანმრთელობა და მორიგი გამარჯვებანი თავისი სიცოცხლის ხანგრძლივ აღმშენებლობით პერსპექტივაში.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმმა.

სსოპსა კეთილი

GOOD MEMORY

ფილოსოფიის ერთგული მცველი

გასული საუკუნის 80-იანი წლებიდან ქართველმა ფილოსოფოსებმა წამოიწყეს დისკუსია თემაზე „არის თუ არა ფილოსოფია მეცნიერება“, რაცგამოიწვია იმდროინდელ მსოფლიოში ფილოსოფიის მიმართ არსებულმა სკეპტიკურმა დამოკიდებულებამ, რომელმაც სააზროვნოდ აქტუალური გახადა თ. ადორნოს მიერ დასმული კითხვა „რა საჭიროა ფილოსოფია?“

1981 წელს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალ „მაცნეს“ ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერიის #2-ში გამოქვეყნდა ფილოსოფოსის შ. კვარაცხელიას სტატია „ფილოსოფიური ცოდნის თავისებურებათა შესახებ“, რომელშიც ავტორი უარყოფდა ფილოსოფიის მეცნიერულ ხასიათს და იგი სუბიექტურ დარწმუნებულობაზე დაჰყავდა. ამ სტატიას გამოეხმაურა ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი სერგი ავალიანი სტატიით „ფილოსოფიური ცოდნის სპეციფიკა“ („მაცნე“, 1983, # 1), რომელშიც ავტორმა ჩამოაყალიბა ალტერნატიული თვალსაზრისი ფილოსოფიის მეცნიერული ხასიათის შესახებ. ამ მცირეოდენი ნაპაექრებით, რა თქმა უნდა, თემა არ ამოწურულა და დისკუსია კვლავ განახლდა 1997 წელს. ამჯერად ჟურნალ „მაცნეს“ ფილოსოფიის სერიის #1-ში, რუბრიკაში „პოლემიკა“ გამოქვეყნდა ორი ცნობილი მეცნიერის, ფილოსოფოსის, აკადემიკოს გურამ თევზაძის სტატია „ფილოსოფია და მეცნიერება“ და ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორის, პროფესორის ვახტანგ ერქომანიშვილის სტატია „ფილოსოფიის ტრაგედია“.

დასახელებულ სტატიაში კითხვაზე - „არის თუ არა ფილოსოფია მეცნიერება?“ - ვახტანგ ერქომანიშვილი უარყო-

ფითად პასუხობს. იგი საუბრობს ანტიკურობიდან ევროპულ ცივილიზაციამდე ფილოსოფიის ტრაგიკული მეტამორფოზის შესახებ და წერს, რომ თუ ანტიკურობაში ფილოსოფია წარმოადგენდა უმაღლეს გონით ფასეულობას, თანამედროვეობაში მან ვერც სიბრძნის და ვერც „ობიექტური, უეჭველი და უტყუარი“ მეცნიერების სტატუსი შეინარჩუნა. „ფილოსოფია შეიცავს მიმართულებათა მრავალგვარობას... და ამ ქაოსში ვერ აღმოვაჩინთ ფილოსოფიის გამოვლენის ერთიან არსებას“ (91). ვ. ერქომაიშვილი იმონმებს დილთაის, ჰუსერლს და მიიჩნევს, რომ მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის ეპოქაში ფილოსოფიის ასეთი მდგომარეობა განიხილება, როგორც ტრაგედია. მისი აზრით, ფილოსოფოსთა მცდელობა, დაუბრუნონ ფილოსოფიას მეცნიერების სახელი, ამას შრომაა, ვინაიდან „ფილოსოფია არც სიბრძნეა და არც მეცნიერება. მაშ, რა არის იგი? ფილოსოფია თავისთავადია, დამოუკიდებელია კულტურის სხვა ფორმებისაგან. მას არ სჭირდება დაყვანა არც მეცნიერებაზე, არც რელიგიაზე და არც ხელოვნებაზე... ფილოსოფია, – წერს ვ. ერქომაიშვილი, – მსოფლმხედველობის თავისებური ფორმაა, რომელიც სხვებისაგან განსხვავდება იმით, რომ აქვს თეორიული ხასიათი. ამიტომ ფილოსოფიის არსი ზოგადად შეძლება გამოვთქვათ ასე: ფილოსოფია არის თეორიული მსოფლმხედველობა“ („მაცნე“, 1997, 95).

ვ. ერქომაიშვილს არ ეთანხმება გ. თევზაძე და სტატიაში „ფილოსოფია და მეცნიერება“ წერს, რომ „ფილოსოფია და „მეცნიერება“ სხვადასხვა კულტურაში და თავად ერთი კულტურის განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე, სხვადასხვას ნიშნავდა“, ამ დისკუსიაში მთავარია დადგინდეს, თუ რა გვესმის მეცნიერების ცნებაში. „მეცნიერება მე მესმის, როგორც არსებულისა და საერთოდ მოაზრებადის სისტემური კვლევა მისი შინაარსის მომწესრიგებელი კანონების დადგენისა და დასაბუთების მიზნით. თითოეული მეცნიერება მო-

აზრებადის რალაც კონკრეტულ სფეროს თუ ასპექტს იკვლევს. ფილოსოფია კი ის მეცნიერებაა, რომელიც ცდილობს ადამიანის ცხოვრების საზრისის დასაბუთებას“ („მაცნე“, 1997, 84). ამდენად, გ.თევზაძისათვის ფილოსოფია მეცნიერებაა.

ფილოსოფიის მეცნიერულობისადმი თანამედროვეობის სკეპტიკურ და ნიჰილისტურ დამოკიდებულებას არ ეთანხმებოდა ფილოსოფოსი თამაზ ბუაჩიძეც. ერთ-ერთ ინტერვიუში იგი ამბობდა, რომ ფილოსოფიისადმი, როგორც მეცნიერებისადმი, რწმენა იკარგება მაშინ, როცა ფილოსოფია გადაიქცევა მსახურად, „კარის“, „ელიტების“ ფილოსოფიად, როცა იგი იწყებს სინამდვილის ყალბი სურათის ხატვას და არ ცდილობს აკეთოს ის, რაც ნამდვილ ფილოსოფიას ევალება: იყოს ჭეშმარიტების მაძიებელი თავისუფალი აზროვნების ნაყოფი (თ. ბუაჩიძე, ტ.2, თბ., 2005, 690). თანამედროვე ფილოსოფოსთა მიზანი, წერს თ. ბუაჩიძე, სწორედ ისაა, რომ ფილოსოფია გადააქციონ ნამდვილ ფილოსოფიად და აღადგინონ თავის ძველ უფლებებში.

ამ მრავალწლიან დისკუსიაში ფილოსოფიის ინტერესების დასაცავად, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, თავიდანვე აქტიურად ჩაერთო ბატონი სერგი ავალიანი. სტატიაში „ფილოსოფიის დასაცავად“ („მაცნე“, 1998, #1, 85-95) იგი აკრიტიკებს ფილოსოფიის მეცნიერულობის იდეისადმი დაპირისპირებულ თვალსაზრისს და საუბრობს მეცნიერული ფილოსოფიის შესაძლებლობების შესახებ. ს. ავალიანი გამოთქვამს ეჭვს, რომ ყველა ვინც ფილოსოფიის მეცნიერულობას უარყოფს, ფაქტიურად უარყოფს საერთოდ ფილოსოფიას. იგი აზუსტებს ფილოსოფიის ვ. ერქომაიშვილისეულ განმარტებას და წერს, რომ ფილოსოფია არის არა მხოლოდ თეორიული, არამედ მეცნიერული მსოფლმხედველობა, რითაც განსხვავდება იგი სხვა ტიპის, კერძოდ, მითოლოგიური, რელიგიური და ა.შ. მსოფლმხედველობებისაგან.

ს. ავალიანი არ ეთანხმება არც გ. თევზაძეს და მიაჩნია, რომ ფილოსოფიის მისეული გაგებით ჩვენ ხელში შეგვრჩება მხოლოდ ფილოსოფიური ანთროპოლოგია და ყველა სხვა ფილოსოფიური დისციპლინა მის გარეთ აღმოჩნდება. „მეცნიერული ფილოსოფიის ცნების საზრისის დასადგენად საჭიროა გაირკვეს ორი რამ: პირველი, რა ადგილი უჭირავს ან, საერთოდ, აქვს თუ არა ადგილი ფილოსოფიას ადამიანური ცოდნის სისტემაში და, მეორე, ექვემდებარება თუ არა ფილოსოფია ცოდნის უზოგადეს კანონზომიერებას, აქვს თუ არა ფილოსოფიას ცოდნისათვის დამახასიათებელი სპეციფიკური ნიშნები“ („მაცნე“, 1998, #1, 92). ამ სკითხვებზე ბჭობისას ავტორი იკვლევს ცოდნის სტრუქტურას და ერთმანეთისაგან განასხვავებს წინამეცნიერულ ცოდნას, რომლის საგანია მოვლენათა სამყარო, მეცნიერულ ცოდნას, რომლის საგანს სპეციალურ არსებათა სამყარო წარმოადგენს, ანუ რომელიც სინამდვილის მხოლოდ ცალკეული სფეროების არსებებს იმეცნებს, და ფილოსოფიას, რომელიც მთელი სინამდვილის არსების ანუ სუბსტანციური არსების შემსწავლელია. „ფილოსოფია იძლევა უზოგადეს ცოდნას სინამდვილის შესახებ, იკვლევს მთელი სინამდვილის უძირითადესსა და უღრმეს მიზეზებს“ („მაცნე“, 1998, #1, 93), იგი ჩამოყალიბებულია უზოგადესი ცნებების სახით და წარმოადგენს კ ა ტ ე გ ო რ ი უ ლ ცოდნას. წინამეცნიერული, მეცნიერული და ფილოსოფიური ცოდნა ზოგადობის ხარისხის მიხედვით განსხვავებული ცოდნის სტრუქტურული დონეებია, რომლის უმაღლეს იერარქიულ საფეხურს ფილოსოფია იკავებს. ს. ავალიანის აზრით, „ფილოსოფია არის მეცნიერება არა სპეციალური მეცნიერებების აზრით, არამედ იმ გაგებით, რომ იგი არის ცოდნა, შემეცნების პროდუქტი, სახელდობრ, სინამდვილის (არსის) უზოგადესი კანონზომიერების შემეცნების შედეგი“. „ფილოსოფია არის განსაკუთრებული ტიპის მეცნიერება“ (94), - წერს იგი. ამ თვალსაზრისს იცავდა ს. ავალიანი თავის სხვა ნაშრომებშიც და არასოდეს მოქცეულა

ეპოქათა ცვალებადობის მიხედვით ფილოსოფიის მიმართ ჩამოყალიბებული განსხვავებული კონცეფციების გავლენის ქვეშ. მისთვის ნამდვილი ფილოსოფია ყოველთვის იყო მეცნიერებათა მეცნიერება და არასოდეს - იდეოლოგიური მსახური.

გასული საუკუნის 90-იანი წლებიდან ფილოსოფიის, როგორც მეცნიერების, თეორიული დაცვის პარალელურად სერგი ავალიანი აქტიურად იცავდა შევიწროებისაგან საქართველოში ფილოსოფიის პრობლემების მეცნიერული კვლევების უმნიშვნელოვანეს ცენტრს - ს. წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტს და ფილოსოფიას, როგორც სასწავლო დისციპლინას. ცნობილი ფაქტია, რომ ფილოსოფიისადმი ინტერესისა და პატივისცემის მრავალსაუკუნოვანი ტრადიციის მიუხედავად, ჩვენს დროში საქართველოში ფილოსოფიამ თანდათან დაკარგა ხელისუფლებისა და საზოგადოების ინტერესი. უმაღლეს სასწავლებლებში ფაკულტეტების უმრავლესობა უარს ამბობს სასწავლო პროგრამებში ფილოსოფიური დისციპლინების გათვალისწინებაზე, ხოლო დიდი მეცნიერული ტრადიციებით ცნობილმა ს. წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა დამოუკიდებელი არსებობა შეწყვიტა და ილიას უნივერსიტეტის სტრუქტურაში გააგრძელა არსებობა, არა როგორც ქვეყნის შიგნით თუ გარეთ არსებული სამეცნიერო წრეებისათვის ცნობილმა ავტორიტეტულმა სამეცნიერო დაწესებულებამ, არამედ როგორც ერთ-ერთმა რიგითმა ახლადშექმნილმა ქვეგანყოფილებამ. ბატონ სერგის შესანიშნავად ესმოდა, რომ ფილოსოფია და ფილოსოფიური დაწესებულებები ნებისმიერ საზოგადოებას სჭირდება ქმედითი კრიტიკული სულისა და მაღალი სააზროვნო კულტურის შესანარჩუნებლად. სწორედ ამიტომ იგი დაუღალავად იღვწოდა ფილოსოფიის ინსტიტუტის დამოუკიდებლობის აღსადგენად. სახელისუფლებო სტრუქტურებში ხვდებოდა თანამდებობის პირებს, შექმნილი პრობლემით დააინტერესა საპატრიარქო და საქართველოს კათალიკოს-პატრი-

არქი ილია II. აქვეყნებდა სტატიებს ჟურნალებსა და გაზეთებში, სადაც ხელისუფლებას და საზოგადოებას დამაჯერებლად უსაბუთებდა ფილოსოფიის, ფილოსოფიური პრობლემების საკვლევი სამეცნიერო ცენტრების მნიშვნელობას და ამ ტიპის განათლების აუცილებლობას. მან დააარსა ფილოსოფიური აკადემია და ჟურნალი „ფილოსოფიური ძიებანი“, რითაც ხელი შეუწყო საქართველოში ფილოსოფიური პრობლემების კვლევების მდიდარი ტრადიციის შენარჩუნებას და გაგრძელებას.

სერგი ავალიანი მთელი თავისი არსით იყო მეცნიერებისა და ფილოსოფიის უერთგულესი ადამიანი. როგორც ჭეშმარიტი მეცნიერი და ფილოსოფოსი, იგი სიცოცხლის ბოლო წუთამდე იცავდა იმ საქმის ინტერესებს, რომელსაც მთელი თავისი ცხოვრება მაღალი პროფესიონალიზმით გულმხურვალედ ემსახურებოდა.

ჩვენი პატრიარქი

ბატონი სერგი ავალიანი იყო ქართული ფილოსოფიური სკოლის უკანასკნელი მოჰიკანი, რომლის ბრწყინვალე წარმომადგენლები იყვნენ შალვა ნუცუბიძე, სერგი დანელია, მოსე გოგიბერიძე, კოტე ბაქრაძე, სავლე ნერეთელი, ანგია ბოჭორიშვილი, ნიკო ჭავჭავაძე, ვენორ ქვაჩახია, ზურაბ კაკაბაძე, თამაზ ბუაჩიძე, გელა ბანძელაძე, არჩილ ბეგიაშვილი, რომელთა უმრავლესობასთან მას აკავშირებდა პირადი მეგობრობა და ახლო ურთიერთობა.

ბატონი სერგი ფართო დიაპაზონის მკვლევარი იყო, რომლის თვალსაწიერი სწვდებოდა ბუნებისმეტყველების ფილოსოფიას, ონტოლოგიას, გნოსეოლოგიას, სოციალურ ფილოსოფიას, პოლიტოლოგიას, კულტუროლოგიას. ამ დარგებში გამოქვეყნებული ჰქონდა სამასზე მეტი სამეცნიერო ნაშრომი, მათ შორის ოცდაათი მონოგრაფია. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ბოლო პერიოდში გამოქვეყნებული „ფსევდოაბსოლუტური“, რომელიც გამოცემისთანავე მოექცა სპეციალისტების ყურადღების ცენტრში და ფართო აღიარება მოიპოვა, რადგან მასში დასმული ტოტალიტარიზმისა და ავტოკრატიული მმართველობის პრობლემები ეპოქის აქტუალურ გამოძახილს წარმოადგენდა.

ბატონი სერგის გამოკვლევები გამორჩეული იყო მეცნიერული კეთილსინდისიერებით, რომლისთვისაც თავისი ხანგრძლივი მეცნიერული მოღვაწეობის განმავლობაში არასოდეს უღალატია. მაღალი პროფესიონალიზმი, ობიექტურობა და ინტერდისციპლინარული მიდგომა მის გამოკვლევებს განუმეორებელ თვითმყოფადობასა და ინდივიდუალიზმს ანიჭებდნენ. ისინი ასევე გამოირჩეოდნენ საკვლევი თემის სიღრმისეული ანალიტიკით, რაც ასე აკლია თანამედროვე ავტორთა გამოკვლევებს. ნოვაცია, სიახლისადმი სწრაფვა მი-

სი ნაშრომების კიდევ ერთი გამორჩეული შტრიხი გახლდათ, რის გამოც ისინი ფილოსოფიურ აუდიტორიაში პოპულარობით სარგებლობდნენ.

მიუხედავად დამყოლი ხასიათისა და უდიდესი კაცთმოყვარეობისა, ბატონ სერგის ახასიათებდა პრინციპულობა და უკომპრომისობა, რასაც იგი მეცნიერული დილეტანტიზმისა და არაპროფესიონალიზმის მიმართ იჩენდა. შეურიგებელი იყო მეცნიერული კონფორმიზმისა და კონიუნქტურიზმის მიმართაც, რომლებიც მეცნიერებისათვის ერთ-ერთ ყველაზე სახიფათო სინდრომს წარმოადგენდნენ. მას განსაკუთრებულად უყვარდა ახალგაზრდობა, რომლის არაერთ წარმომადგენელთან პირადი მეგობრობაც აკავშირებდა. იგი უშურველად, ხალისით უზიარებდა ახალგაზრდებს თავის მდიდარ გამოცდილებას და შეჰყავდა ისინი ფილოსოფიის დიდ და წმინდა ტაძარში. ის იყო შესანიშნავი პედაგოგი და ბრწყინვალე აღმზრდელი, რომელიც პირადი მაგალითით, საკუთარი ცხოვრების წესით ზრდიდა ახალ თაობას და თვალნათლივ უჩვენებდა, თუ როგორი უნდა იყოს ფილოსოფოსი, მეცნიერი და მამულიშვილი.

წავიდა ჩვენგან ამაგდარი, ვალმოხდილი ადამიანი, დიდი პიროვნება, მეცნიერების მეტრი, ფილოსოფიის პატრიარქი და თან წაიღო ხალხის, საზოგადოების დიდი სიყვარული, რომელიც ულევო იქნება ჩვენს გულებში და დროის დინება მას ვერაფერს დააკლებს.

განმოსათხმვა

FAREWELL

ფარნაოზ ლომაშვილი

გარდაიცვალა ცნობილი ქართველი მეცნიერი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, პროფესორი **ფარნაოზ ლომაშვილი**.



ფარნაოზ ლომაშვილი დაიბადა 1929 წელს დაბა თიანეთში. 1958 წელს დაამთავრა ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის ფაკულტეტი, შემდეგ - ამავე უნივერსიტეტის ასპირანტურა. 1958 წელს დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია. 1964 წელს მიიღო უფროსი მეცნიერ-მუშაკის წოდება. 1971

წელს სადოქტორო დისერტაცია დაიცვა და პროფესორის წოდება მიიღო. 1958 წლიდან მუშაობდა ჯერ პარტიის ისტორიის, შემდეგ მეცნიერებათა აკადემიის ისტორიის ინსტიტუტში. 1973-2005 წწ. იყო პუშკინის სახელობის, შემდეგ სულხან-საბას სახელობის პედაგოგიური უნივერსიტეტის კავკასიის ხალხთა ისტორიის კათედრის გამგე. 1986-1989 წწ. მუშაობდა ბაქოს ამიერკავკასიის უნივერსიტეტში, 2010 წლიდან -ქართულ-ამერიკულ უნივერსიტეტში. გამოქვეყნებული ჰქონდა 300-ზე მეტი სამეცნიერო ნაშრომი. მათ შორის 23 მონოგრაფია, 12 სასკოლო სახელმძღვანელო; სტუდენტი ახალგაზრდობის აღზრდა-განათლების საქმეში შეტანილი დიდი წვლისთვის, ნაყოფიერი პედაგოგიური და სამეცნიერო საქმიანობისა და აქტიური საზოგადოებრივი მოღვაწეობისათვის დაჯილდოებული იყო საქართველოს მედლითა და ორდენით (1997 წ. 13. 11.);

პროფესორი ფარნაოზ ლომაშვილი შემთხვევით არ ყოფილა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის წევრი. მის კალამს ეკუთვნის საინტერესო წიგნი „ისტორიის ფილოსოფიის ისტორია“ 3 ტომად, რომელმაც დიდი მონონება დაიმსახურა ქართველ ფილოსოფოსთა შორის.

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმი და ამავე აკადემიის მთელი შემადგენლობა დიდი მწუხარებას გამოთქვამს თავისი ერთ-ერთი გამორჩეული წევრის გარდაცვალების გამო.

**საქართველოს ფილოსოფიურ
მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმი**

გურამ ნაჭყებია

გარდაიცვალა ცნობილი ქართველი მეცნიერი, თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის



იურიდიული ფაკულტეტის ემერიტუს-პროფესორი, ამავე უნივერსიტეტის სისხლის სამართლისა და სისხლის სამართლის პროცესის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის დირექტორი, კეთილშობილი ადამიანი, თავმდაბალი და უპრეტენზიო სწავლული, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი **გურამ ნაჭყებია**.

განსვენებული დაიბადა სა-მეგრელოში, სოფ. კურზუში {მარტვილის რ-ნი}, დაამთავრა თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის იურიდიული ფაკულტეტი, ასპირანტურა, წარმატებით დაიცვა საკანდიდატო და სადოქტორო დისერტაციები; ამ პარიოდიდან გარდაცვალებამდე იგი იყო თსუ-ს პროფესორი.

პროფესორ გურამ ნაჭყებიას კალამს ეკუთვნის მრავალი სამეცნიერო ნაშრომი: სტატიები, მონოგრაფიები და სახელმძღვანელოები. იგი იყო ქართველ იურისტთა არაერთი თაობის აღმზრდელი.

პროფესორი გურამ ნაჭყებია ნაყოფიერად მუშაობდა სამართლის ფილოსოფიის პრობლემებზე. იგი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ფილოსოფიისა და ლოგიკის სწავლებას პროფესიონალი იურისტების ჩამოყალიბების საქმეში. თავად მრავალი საინტერესო ნაშრომი აქვს დაწერილი სამართლის ფილოსოფიის დარგში და საქართველოში მეცნიერების ამ სფეროს თვალსაჩინო წარმომადგენელი გახლდათ.

ბატონი გურამი თსუ-ს წარმატებული პედაგოგი იყო და დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა თავისი კოლეგებსა და სტუდენტებში.

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმი და ამავე აკადემიის მთელი შემადგენლობა დიდ მწუხარებას გამოთქვამს თავისი ერთ-ერთი თვალსაჩინო წევრის გარდაცვალების გამო.

**საქართველოს ფილოსოფიურ
მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმი**

ვაჟა ნიზლაძე

ქართველ ფილოსოფოსთა რიგებს გამოაკლდა გამორჩეული ადამიანი, ღირსეული პიროვნება და მისაბაძი მამულიშვილი ვაჟა ნიზლაძე. იგი არ იყო



საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის წევრი, მაგრამ ხშირად ბეჭდავდა სამეცნიერო სტატიებს „ფილოსოფიურ ძიებანში“. ამქვეყნიდან მისმა მოულოდნელად წასვლამ ყველას გული დაგვწყვიტა.

მან წარჩინებით დაამთავრა თბილისის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტი, რის შემდეგაც იქვე დარჩა. წლების განმავლობაში ერთგულად და დაუღალავად ემსახურებოდა ახალგაზრდობის ფილოსოფიური განათლებისა და ზნეობრივი აღზრდის საქმეს, ვიდრე ავადსახსენებელი რეფორმა არ ჩატარდა, რის შემდეგად უნივერსიტეტი იძულებით დაატოვებინეს. მიუხედავად ამისა, მან მუშაობა სავლეთის ფილოსოფიის ინსტიტუტში – ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებაში გააგრძელა მანამ, სანამ თევზაძე-რატიანმა 2011 წელს არ გააუქმეს ინსტიტუტი. ვაჟა ინსტიტუტის სხვა თანამშრომლებთან ერთად არ შეეგუა ამ უსამართლობას და სიცოცხლის ბოლომდე იბრძოდა ინსტიტუტის კანონიერ უფლებებში აღსადგენად.

ინსტიტუტის დახურვის შემდეგ უწმინდესისა და უნეტარესის ინიციატივით საპატრიარქოში იოანე პეტრიწის სახელობის ფილოსოფიური კვლევა-ძიების ცენტრი ჩამოყალიბდა, რომლის სწავლული მდივანი და მეცნიერი თანამშრომელი ვაჟა ნიზლაძე იყო.

მას არსოდეს უმუშავია ყალბ ფილოსოფიურ პრობლემებზე. მისი აზროვნება და შემოქმედება ყოფიერების საზრი-

სის პრობლემებს დასტრიალებდა თავს, ამიტომაც იკვლევდა სარტრის, კამიუსა და ნიცშეს ფილოსოფიას. მის მიერ გამოქვეყნებულ ნაშრომებში ჩანს სიღრმისეული აზროვნება. მან საინტერესო ფილოსოფიური ნაშრომები დაგვიტოვა თეორიული ფილოსოფიის, ქართული და უცხოეთის ფილოსოფიის ისტორიის და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის სფეროებში. გამოქვეყნებული ჰქონდა მრავალი სამეცნიერო სტატია აღნიშნულ დარგებში.

ქართველ ფილოსოფოსთა შორის გამორჩეული იყო თავისი წესიერებით, პატიოსნებით, უანგარობითა და კაცთმოყვარეობით. დღეს ასეთი ადამიანები ცოტანი არიან.

ვაჟას დარჩა შესანიშნავი სტატიები. არასოდეს უზრუნია აკადემიური ხარისხებისა და წოდებების მოსაპოვებლად, თუმცა თავისი ცოდნით პროფესორიც იყო და აკადემიკოსიც. ისე განვლო თავისი ცხოვრების ბოლო თვეები, რომ არავისთვის გაუმხელია უმძიმესი სენით რომ იყო დაავადებული. საერთოდ, ასეთი ჩუმი და უპრეტენზიო იყო. ერთადერთი, რისთვისაც ზრუნავდა, ადამიანები, მათი თანადგომა და სიყვარული იყო.

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის მთელი შემადგენლობა დიდ მნუხარებას გამოთქვამს **ვაჟა ნიბლაძის** გარდაცვალების გამო.

**საქართველოს ფილოსოფიურ
მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმი**

ინფორმაციები

2017

INFORMATIONS

2017

1. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსს, ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორს, ფილოსოფოსთა არაერთი თაობის აღმზრდელს, ფილოსოფიის მოამბგესა და ღვანლმოსილ პროფესორ, **გურამ (გური) ასათიანს 90** წელი შეუსრულდა.
2. დაიბეჭდა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის საგამომცემლო ორგანო „ფილოსოფიური ძიებანის“ **XXII** კრებული.
3. დაიბეჭდა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსის **ზურაბ ხასაიას** ნიგნი „ფილოსოფია ადამიანის შესახებ (ფილოსოფიური ანთროპოლოგია)“.
4. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსს **ზურაბ ხასაიას** მიენიჭა ილია ჭავჭავაძის პრემია „საგურამო“ ნომინაციაში - „ჭუმანიტარული მეცნიერება“.
5. დაიბეჭდა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსის **ნაპო კვრაცხელიას** ნიგნი „ფილოსოფიური განაზრებანი“.
6. დაიბეჭდა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსის **კახა ქეცბაიას** ნიგნი „მაქს ვებერი – ცხოვრება და შემოქმედება“.
7. დაიბეჭდა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსის **კახა ქეცბაიას** მიერ აღექსანდრე მენის ცნობილი ნიგნის – „ძე კაცისა“ თარგმანი“.
8. გამოვიდა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსის **ამირან ბერძენიშვილის** სახელმძღვანელო „თანამედროვე სოციოლოგიური თეორიები“ (ელექტრონული ვერსია).
9. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი **მამუკა დოლიძე** მიწვეული იყო იტალიაში, ქ. **მაჩერატას უნივერსიტეტში** ვიზიტორ-პროფესორად 2 ოქტომბრიდან 20 ნოემბრის ჩათვლით, სადაც ინგლისურ და იტალიურ ენებზე წაიკითხა ლექციები პრაქტიკულ ფენომენოლოგიაში. მან მოიპოვა **მაჩერატას უნივერსიტეტის გრანტი**.

სარჩევი

რედაქტორის წინასიტყვაობა.....3

ნაწილი პირველი

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა
აკადემიის ცნობარი.....7

ნაწილი მეორე ფილოსოფიური ძიებანი

ონტოლოგია

ბადრი ფორჩხიძე – ნგრევის დიალექტიკის გაგება
ამაოების მეტაფიზიკაში 15

შემეცნების თეორია

გიორგი მელიქიშვილი – სამი მეთოდური
პრინციპი სერგი ავალიანის მსოფლ-
მხედველობრივ პოზიციაში.....31

მეცნიერების ფილოსოფია

რამაზ გახოკიძე – მავნე თვისებების გავლენა
ადამიანის ჯანმრთელობაზე.....45

რელიგიის ფილოსოფია და რელიგიათმცოდნეობა

მურმან გორგოშაძე – ეთნო-ეროვნული თვით-
ცნობიერებისა და რელიგიის მიმართების
ზოგიერთი თეორიული ასპექტი64

ეთერ ორმოცაძე – მეცნიერული და რელიგიური
დეტერმინიზმი79

პოლიტიკის ფილოსოფია

გურამ აბესაძე – ირაციონალური არაცნობიერი და
თანამედროვე ქართული პოლიტიკური სცენა90

დავით ზაქარაია – ქარიზმატული ლიდერი ახალი
დემოკრატიის ქვეყნებში (საქართველოს
მაგალითზე) 105

სოციოლოგია და სოციალური ფსიქოლოგია
კახა ქეცბაია – იდენტობის პოსტმოდერნული
 ტრანსფორმაცია და ახალი ანთროპოლოგიური
 ტიპები (ე. გიდენსისა და ზ. ბაუმანის მიხედვით) ..114
ამირან ბერძენიშვილი – სოციალური მოძრაობის
 თავისებურება ქართულ სოციუმში126

ესთეტიკა

ნანა გულიაშვილი – ერთი მითის სხვადასხვაგვარი
 ინტერპრეტაცია 165
მანანა ჩიტეიშვილი – XVI-XVII საუკუნეების
 ხელოვნების კრიზისი და რეფორმაცია 179
მიხეილ ხალვაში – ესთეტიკური ტკბობის და
 სიყვარულის კანონზომიერების შესახებ..... 189

ეთიკა

**არსენ ბურჯალიანი, ირაკლი კალანდია, იაშა (კოკა)
 კუტუბიძე** – წინასწარმეტყველი ზარატუსტრა,
 მანი და შელინგი ბოროტების გენეალოგიის
 შესახებ.....223
ფიქრია დიდუბაშვილი – თომა კემპელის „ეთიკური
 შეხედულებანი“241

კულტურის ფილოსოფია

თეიმურაზ მთიბელაშვილი – პოსტმოდერნი და
 თანამედროვე კულტურა253

ქართული და უცხოური ფილოსოფიის ისტორია

თეიმურაზ ფაჩულია – იმანუელ კანტის ფილოსოფიური
 სისტემა272
კახა ქეცბაია – ანდრეი ბელი: სხვა ნიცშე285
ნინო მშვენურიძე – კონსტანტინე კაპანელის
 სოციალური ანთროპოლოგია
 (ორგანოტროპიზმი)294

ფილოსოფიური ანთროპოლოგია	
ირაკლი გოგიჩაძე – „პიროვნება გონით აქტში“	
(ეგზისტენცი და ტრანსცენდირება)	305

სტუდენტური ძიებანი	
ანა მამულია – ეროვნული იდენტობა საქართველოს	
კათოლიკოს პატრიარქის ილია II-ის	
ეპისტოლეებში (სოციოლოგიური	
გამოკვლევის მიხედვით)	325
ლანა ცაგურია – ჰოლოკოსტის სოციოლოგია	342

რეცენზიები	
ირაკლი კალანდია, კახა ქეცბაია – გამომხაურება	
პროფ. რევაზ გოგობიას წიგნზე	356
მიხეილ მახარაძე – საარქივო მასალები ქართულ	
ფილოსოფიაზე	360

საიუბილეო თარიღები	
გურამ ასათიანი – 90	373

ხსოვნა კეთილი	
ნინო თომაშვილი – ფილოსოფიის ერთგული მცველი	380
თეიმურაზ ფაჩულია – ჩვენი პატრიარქი	386

გამოსათხოვარი	
ფარნაოზ ლომაშვილი	389
გურამ ნაჭყებია	391
ვაჟა ნიბლაძე	393

ინფორმაციები	
ინფორმაციები (2017)	396

CONTENTS

Preface	3
----------------------	---

FIRST PART

Reference Book of the Academy of Philosophical Sciences of Georgia	7
---	---

SECOND PART

Philosophical investigations

ONTOLOGY

Badri Porchkhidze – The understanding of destruction dialectic in the metaohisics of vanity	15
---	----

THE THEORY OF KNOWLEDGE

Giorgi Melikishvili – Three methodological principles in Sergi Avaliani’s ideological posicion	31
--	----

PHILOSOPHY OF SCIENCE

Ramaz Gakhokidze – The influence if negative emotions on humsn hrlsth	45
---	----

PHILOSOPHY OF RELIGION AND SCIENCE OF RELIGION

Murman Gorgoshadze – National Self-consciousness and Religion (Some Theoretical Aspects of Interrelation)	64
Eter Ormotsadze – Scientific and religious determinism	79

POLITICAL PHILOSOPHY

Guram Abesadze – Irrational unconscious and modern Georgian political scene	90
David Zaqaraia – Charismatic leader of the New Democracy countries	105

SOCIOLOGY AND SOCIAL PSYCHOLOGY

Kakha Ketsbaia – Postmodern transformation of identity and new anthropological types (According to E. Guidance and Z. Bauman)	114
Amiran Berdzenishvili – The Peculiarity of Social Movement in Georgian Society	126

AESTHETICS

Nana guliashvili – Different Interpretations of One Myth.....	165
Manana Chiteishvili – Art Crisis and Reformation of XVI – XVII Centuries	179
Mikheil Khalvashi – About Esthetic Pleasure and Regularity of Happiness	189

ETHICS

Arsen Burjaliani , Irakli Kalandia, Iasha (Koka) Kutubidze – The Prophets Zaratustra, Man and Sheling Talking About Genealogy of Wickedness.....	223
Piqria Didebashvili – Ethical Views of Thomas Kempel.....	241

PHILOSOPHY OF CULTURE

Teimuraz Mtibelashvili – Postmodern and Modern Culture.....	253
--	-----

GEORGIAN AND FOREIGN HISTORY OF PHILOSOPHY	
Teimuraz Pachulia – Kant's Philosophical system.....	272
Kakha Ketsbaia – Andrei Beli: Different Nietzsche	285
Nino Mshvenieradze – Konstantine Kapaneli's Social Anthropology (Organotropism	294
PHILOSOPHYCAL ANTROPOLOGY	
Irakli Gogichadze – Person in Mind Acts (existence end transcending)	305
STUDENT'S INVESTIGATRONS	
Ana Mamulia – National identity In Epistles of Catholicos- Patriarch of All Georgia Ilia II (According to sociological research)	325
Lana Tsaguria – Sociology of the Holocaust	342
REVIEWS	
Irakli Kalandia, Kakha Ketsbaia – Reply to the prof. Revaz Gogokhia's book	356
Mikheil Makharadze	360
DATES OF JUBILE	
GURAM ASATIANI – 90	373
GOOD MEMORY	
SERGI AVALIANI	380
FAREWELL	
FARNAOZ LOMASHVILI	389
GURAM NACHKEBIA	391
VAJA NIBLADZE	393
INFORMATIONS	
Informations (2017)	396

ავტორთა საყურადღებოდ!

1. „ფილოსოფიურ ძიებანში“ იბეჭდება მხოლოდ მეცნიერული გამოკვლევების შედეგები, ორიგინალური შინაარსის მქონე სტატიები, რომლებიც წარმოადგენს მეცნიერულად დასაბუთებულ სიახლეს ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში. პოპულარული, განმანათლებლური ხასიათის სტატიები დასაბეჭდად არ მიიღება.
2. აუცილებელია სტატიის წარმოდგენა ელექტრონულ ფორმატში და მითითებულ ელ.ფოსტაზე გამოგზავნა.
3. სტატიის მოცულობა არ უნდა აღემატებოდეს ორ თაბახს {80 000 სასტამბო ნიშანი}.
4. „ფილოსოფიური ძიებანი“ სამეურნეო ანგარიშზე იბეჭდება; სტატიის ავტორი იხდის დაბეჭდვის ღირებულებას. თუ სარედაქციო კოლეგია სტატიას არ მიიღებს, მაშინ თანხა ავტორს დაუბრუნდება სტატიასთან ერთად.
5. სტამბური წესით აწყობილ სტატიაში არსებითი ხასიათის ცვლილებების შეტანა მიუღებელია. აუცილებლობის შემთხვევაში ავტორი იხდის დამატებით ღირებულებას.
6. სტატიას თან უნდა ახლდეს ავტორის მოკლე ბიოგრაფიული ცნობები არაუმეტეს ნახევარი გვერდისა.
7. სტატიას აგრეთვე თან უნდა ახლდეს რეზიუმე უცხო {სასურველია ინგლისურ} ენაზე დაახლოებით 1600 სასტამბო ნიშნის {კრებულის ერთი გვერდი} მოცულობით, რომელშიც ნაჩვენებია იქნება გამოკვლევების შედეგები.
8. ლიტერატურა ერთვის ბოლოს, ტექსტში მითითებული ციფრების მიხედვით.
9. სტატიის წარმოდგენის ბოლო ვადაა 25 დეკემბერი. ამ ვადის გასვლის შემდეგ სტატია არ მიიღება.
10. სტატია გამოგზავნილი {ან მოტანილი} უნდა იყოს აკადემიის პრეზიდენტის, ვიცე-პრეზიდენტის ან აკადემიკოსი-მდივნის სახელზე.

„ფილოსოფიური ძიებანის“ სარედაქციო კოლეგია

ტელ: 599-39-31-07

ელ/ფოსტა: ketsbaiak@mail.ru

kalandiai@mail.ru



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი, 0179, ი. ჭავჭავაძის ბაზ. 19, ☎: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30
E-mail: universal505@ymail.com; gamomcemlobauniversali@gmail.com