

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია
ACADEMY OF PHILOSOPHICAL SCIENCES OF GEORGIA

ფილოსოფიური ძიებანი

კრებული ოცდამეექვსე

PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS

COLLECTED ARTICLES VOLUME TWENTY-SIXTH



გამომცემლობა
Carpe diem
თბილისი – 2022

ISSN 1512-2468
UDC (uak) 1 (479.22)
(061.2) ფ. 562
ISBN 978-9941-9793-9-2

„ფილოსოფიური ძიებანის“ ოცდამეექვსე კრებული ტრადიციულად ძველი და ახალი თაობის ფილოსოფოსთა ნაშრომებს მოიცავს და საქართველოში მიმდინარე ფილოსოფიურ კვლევა-ძიებას ასახავს.

მთავარი რედაქტორი: **ირაკლი კალანდია**
რეცენზენტები: **მამუკა დოლიძე**
ნაპო კვარაცხელია
საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნი-
ერებათა აკადემიის აკადემიკოსები

სარედაქციო საბჭო

ასათიანი გურამი (თბილისი, საქართველო), ბრეგაძე ანზორი (თბილისი, საქართველო), ბერძენიშვილი ამირანი (თბილისი, საქართველო), ბურჯალიანი არსენ (თბილისი, საქართველო), გახოკიძე რამაზი (თბილისი, საქართველო), დოლიძე მამუკა (თბილისი, საქართველო), ვერდუჩი დანიელა (მაჩერატა, იტალია), იმედაძე ირაკლი (თბილისი, საქართველო), კიულე მაია (რიგა, ლატვია), კალანდია ირაკლი {მთ. რედაქტორი} (თბილისი, საქართველო), კვარაცხელია ნაპო (თბილისი, საქართველო), მადათლი ეინულა იადულა ოღლი (ბაკო, აზერბაიჯანი), პეტროვი ვესელინი (სოფია, ბულგარეთი), რეი ანტონიო დომინგეს (მადრიდი, ესპანეთი), ფანჯიკიძე თეიმურაზ (თბილისი, საქართველო), ქეცბაია კახა (მთ. რედაქტორის მოადგილე) (თბილისი, საქართველო), ხასაია ზურაბ (თბილისი, საქართველო).

ლიტ. რედაქტორები:

მარინე ამბოკაძე (თბილისი, საქართველო),
ჯემალ შონია (თბილისი, საქართველო).

EDITORIAL BOARD

Asatiani Guram (Tbilisi, Georgia), Bregadze Anzor (Tbilisi, Georgia), Berdzenishvili Amiran (Tbilisi, Georgia), Burjaliani Arsen (Tbilisi, Georgia), Gakhokidze Ramaz (Tbilisi, Georgia), Dolidze Mamuka (Tbilisi, Georgia), Imedadze Irakli (Tbilisi, Georgia), Kalandia Irakli {Ch. Editor} (Tbilisi, Georgia), Kule Maija (Riga, Latvia), Kvaratskhelia Napo (Tbilisi, Georgia), Panjikidze Teimuraz (Tbilisi, Georgia), Ketsbaia Kakha {Dep. Ch. Editor} (Tbilisi, Georgia), Khasaia Zurab (Tbilisi, Georgia), Madatli Einula Iadula Ogli (Baky, Azerbaijan), Petrov Vesselin (Sofia, Bulgarian), Rey Antonio Dominguez (Madrid, Spain), Verducci Daniella (Macherata, Italy).

Lit. Editor – Marine Ambokadze (Tbilisi, Georgia),
Djermal Shonia (Tbilisi, Georgia).

მთავარი რედაქტორის წინასიტყვაობა

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის საგამომცემლო ორგანოს „ფილოსოფიური ძიებანი“-ს XXVI კრებული ტრადიციას არ ღალატობს და კვლავინდებურად სხვადასხვა თაობის ქართველ ფილოსოფოსთა ნაშრომებს ბეჭდავს.

სამწუხარო ფაქტია, რომ მესამე ათასწლეული ჩვენს ქვეყანაში დაიწყო როგორც ფილოსოფიის მიმართ ნიჰილისტური დამოკიდებულების დამკვიდრებით, რასაც სულიერი კულტურის სხვადასხვა მნიშვნელოვანი კომპონენტების ნგრევა მოჰყვა.

ამჟამად ფილოსოფიის სფეროში არსებული უმძიმესი ვითარების მიუხედავად, როგორც არაერთხელ გვითქვამს, საქართველოში ფილოსოფიის გადასარჩენად, კვლავაც ენთუზიაზმის საფუძველზე აგრძელებს საქმიანობას საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია და მისი ბეჭდური ორგანო „ფილოსოფიური ძიებანი“, რომლის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ამოცანა იყო და არის ჩვენში ფილოსოფიურ ძალთა გაერთიანებით, ერთიანი ძალისხმევით, საქართველოში ფილოსოფიური კვლევის სფეროში წინა თაობების ფილოსოფოსთა მიერ ჩამოყალიბებული მდიდარი და მრავალფეროვანი ტრადიციის გაგრძელება და შემდგომი განვითარება. ყოველივე ამის შესაბამისად „ფილოსოფიური ძიებანის“ სარედაქციო პოლიტიკის მაგისტრალურ ხაზს წარმოადგენს კრებულის მოქცევა საერთაშორისო მეცნიერომეტრულ ბაზებში და ამ მიზნით საერთაშორისო სამეცნიერო კონტაქტების გაღრმავება - გაფართოება, რისი დადასტურებაა საერდაქციო საბჭოს უცხოელი წევრების შემომატება. ესენია: დანიელა ვერდუჩი - მსოფლიო ფენომენოლოგიის ინსტიტუტის თანა-პრეზიდენტი, ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, ქ. მაჩერატას უნივერსიტეტის პროფესორი, მაია კულე - ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, ლატვიის უნივერსიტეტის პროფესორი, ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის ინსტიტუტის დირექტორი, ვესელინ პეტრო-

ვი - ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, ბულგარეთის ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის ინსტიტუტის დირექტორი, ანტონიო დომინგეს რეი - ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, ლინგვისტი, მწერალი, მადრიდის უნივერსიტეტის პროფესორი, მადათლი ეინულა იადულა ოლლი - ისტორიის მეცნი. დოქტორი, პროფესორი, აზერბაიჯანის მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის დირექტორის მოადგილე. სამომავლოდ სარედაქციო საბჭოს უცხოელი წევრების სია კიდევ უფრო მრავალფეროვანი და მრავლისმეტყველი გახდება. რაც შეეხება ჟურნალის რეგისტრირებას ცნობილ მეცნიეროვან ტრულ ბაზებში, პირველ ეტაპზე დაგეგმილია Google Scholar-ში დარეგისტრირება. აღსანიშნავია, რომ „ფილოსოფიური ძიებანი“ რეგისტრირებულია ისეთ მნიშვნელოვან საერთაშორისო სამეცნიერო ორგანიზაციაში, როგორცაა „**ფილოსოფიური დოკუმენტაციის საერთაშორისო ცენტრი**“ (აშშ).

წლების განმავლობაში საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიას და „ფილოსოფიური ძიებანის“ გამომცემლებს ფილოსოფიისადმი არაკეთილმოსურნედ განწყობილ ადამიანთაგან არაერთი სიძნელის გადალახვა მოუხდათ, მაგრამ ისინი ფილოსოფიური საზოგადოების ძირითადი ნაწილის მხარდაჭერით სარგებლობდნენ, რაც კიდევ უფრო მეტ სტიმულს აძლევს „ფილოსოფიური ძიებანის“ მესვეურებს. ვფიქრობთ, რომ ქართველ ფილოსოფოსთა შორის აღიარებული კრებული საერთაშორისო სამეცნიერო არენაზეც დაიკავენ თავის ადგილს.

ირაკლი კალანდია
თბილისი, 2022 წლის 5 იანვარი

ნაწილი პირველი

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა
აკადემიის ცნობარი

-
2022

**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. დოლიძე მამუკა
9. იმედაძე ირაკლი
10. კალანდია ირაკლი
11. კვარაცხელია ნაპო
12. მთიბელაშვილი თეიმურაზ
13. სარჯველაძე ნოდარ
14. ფანჯიკიძე თეიმურაზ
15. ფაჩულია თეიმურაზ
16. ფორჩხიძე ბადრი
17. ქეცბაია კახა
18. ჩანტლაძე რაულ
19. 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 გან-
ყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **ნაპო კვარაც-
ხელია**
5. მეცნიერების ფილოსოფიის განყოფილების აკადე-
მიკოსი-მდივანი – **რამაზ გახოკიძე**
6. პოლიტიკური ფილოსოფიის განყოფილების აკადე-
მიკოსი-მდივანი – **გურამ ასათიანი**
7. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილების
აკადემიკოსი-მდივანი – **ანზორ ბრეგაძე**
8. ეთიკისა და ესთეტიკის განყოფილების აკადემიკო-
სი-მდივანი – **მამუკა დოლიძე**
9. რელიგიის ფილოსოფიისა და რელიგიათმცოდნეო-
ბის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **თეიმუ-
რაზ ფანჯიკიძე**
10. სოციოლოგიისა და სოციალური ფსიქოლოგიის გან-
ყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **ამირან ბერძე-
ნიშვილი**
11. უცხოეთისა და ქართული ფილოსოფიის ისტორიის
განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **ზურაბ ხა-
საია**
12. კულტურის ფილოსოფიის განყოფილების აკადემი-
კოსი – მდივანი – **თეიმურაზ მთიბელაშვილი**

FIRST PART

REFERENCE BOOK
OF THE ACADEMY OF PHILOSOPHICAL
SCIENCES OF GEORGIA

2022

**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. DOLIDZE MAMUKA
10. FORCHKHIDZE BADRI
11. IMEDADZE IRAKLI
12. KALANDIA IRAKLI
13. KVARATSKHELIA NAPO
14. KETSBAIA KAKHA
15. KHASAIA ZURAB
16. MTIBELASHVILI TEIMURAZ
17. SARJVELADZE NODAR
18. PANJIKIDZE TEIMURAZ
19. 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, გნოსეოლოგია

ONTOLOGY, GNOSEOLOGY

ნაპო კვარაცხელია – ფილოსოფიის მეცნ. დოქტორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი-მდივანი. მუშაობს თეორიული ფილოსოფიის (ონტოლოგია, გნოსეოლოგია), ადამიანის ყოფიერებისა და მსოფლმხედველობის საზრისის პრობლემებზე. გამოქვეყნებული აქვს მრავალი სამეცნიერო ნაშრომი მეცნიერების ამ სფეროებში. ეწევა აქტიურ პედაგოგიურ საქმიანობას.

შემეცნებალი სუბიექტისა და ცოდნის მიმართების პრობლემა

შემეცნება ადამიანის მიერ სამყაროს თეორიული ათვისებაა. შემეცნებითი მოღვაწეობის პროცესში იგი ქმნის ცოდნას ობიექტური სინამდვილის შესახებ. ეპისტემოლოგია ფილოსოფიის ის დარგია, რომელიც შეისწავლის შემეცნებასა და მის შედეგთან - ცოდნასთან დაკავშირებულ პრობლემებს, შემეცნების პროცესის ზოგად წანამძღვრებს, ცოდნის ბუნებას, მის სახეებს, ცოდნის მიმართებას შემეცნებელ სუბიექტთან, ჭეშმარიტებასთან და სხვ.

შემეცნების სუბიექტი ადამიანია, ობიექტი კი სამყარო. ადამიანის სურვილია მოიპოვოს ობიექტური ცოდნა სინამდვილის შესახებ. ფილოსოფოსთა ინტერესის საგანია, თუ რა ამოძრავებს ადამიანის ინტელექტუალურ სწრაფვას შესამეცნებელი საგნისკენ, არის თუ არა სამყაროს არსის შეცნობა შესაძლებელი, ხოლო შემეცნების შედეგი - ცოდნა ჭეშმარიტი.

ჯერ კიდევ პროტაგორამ გამოთქვა აზრი, რომ „ადამიანი არის საზომი ყველა საგანთა - არსებულთა, რომ ისინი არიან და არარსებულთა, რომ ისინი არ არიან.“ სუბიექტში ჩაღრმავებისა და მასში სამყაროს წვდომის მცდელობა იყო სოკრატეს პრინციპიც: „შეიცან თავი შენი.“ სუბიექტს თავისთავის გაცნობიერებითა და თავისთან მიმართებაში უნდა ამოეკითხა ობიექტის სტრუქტურა, სინამდვილეთან მისი

მიმართება. „ფილოსოფია უნდა დაინყოს სუბიექტიდან“ - ასე ფიქრობდა და ფიქრობს დღესაც ბევრი ფილოსოფოსი, ვინაიდან „ის, რაც მოცემულია, წინასწარ გულისხმობს იმას, ვისთვისაც არსებობს ეს მოცემულობა. ვისთვისაც რაღაც მოცემულია, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ობიექტი მუდამ გულისხმობს სუბიექტს, რომლისთვისაც არსებობს ობიექტი. სუბიექტის გარეშე ობიექტზე საუბარი გაუგებრობაა“. ¹

სამყარო, შემეცნების ობიექტი თავისთავად შემეცნებისადმი გულგრილია, აქ სუბიექტი აქტიურობს. მას სურს გაიგოს საგანი ისე, როგორც ის არის თავისთავად - შემეცნებელ სუბიექტთან უმიმართებოდ. ეს არის სუბიექტის ყოფიერების არსებითი მომენტი. თუ რატომ სურს ეს სუბიექტს, ამ კითხვაზე ფილოსოფოსებს განსხვავებული პასუხები აქვთ. „ადამიანი, ინერტულ-ინდიფერენტული ნივთისაგან განსხვავებით, ყოველთვის დაინტერესებულია (ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით) საკუთარი თავითა და გარესამყაროთი. რას ნიშნავს „დაინტერესებულად ყოფნა?“ საკუთარი თავითა და გარესამყაროთი დაინტერესებულობა ნიშნავს იმას, რომ გრძნობდე არსებულთ უკმარობას და ისწრაფოდე მისი გარდაქმნისაკენ - საკუთარი თავისა და გარესამყაროს შეცვლისაკენ. როცა ჩემს ინტერესს შეადგენს რაიმეს ცოდნა, ეს ნიშნავს, რომ მე მაკლია ეს ცოდნა და ვესწრაფვი შევიძინო ის.“²

შემეცნების პროცესში სუბიექტის აქტივობის დასადასტურებლად გარკვეულ ინტერესებზე მითითებისას მხედველობაშია მისაღები ის გარემოება, „რომ „ინტერესი“ საბოლოო ანგარიშით, სოციალურ-ფსიქოლოგიური ცნებაა და არა შემეცნების თეორიული; ამდენად, იგი გნოსეოლოგიაში ვერ შემოვა, საკუთრივ შემეცნებელი სუბიექტის აქტიურობას ვერ აგვიხსნის. ადამიანის როგორც მოქმედი და სინამდვილის გარდამქმნელი არსების აქტიურობა თვითონ გნოსეოლოგიური სუბიექტის აქტიურობაზე ჯერ კიდევ ვერაფერს

1. ბუაჩიძე თ., ფილოსოფია, ადამიანი, მეცნიერება. თბ., საქ. მეცნიერებათა აკადემია, „მაცნე“, 1999 წ., 1-2, გვ. 110

2. Мамардашвили М., Как я понимаю философию, Прогресс, Москва, 1992, ст.

გვეტყვის იმიტომ, რომ „შექმნა-გარდაქმნა“ და „მოქმედება“ ჯერ კიდევ არ უდრის და არ ნიშნავს შემეცნებას, სინამდვილის თეორიულ ათვისებას. “ცოდნის შექმნის პროცესში თეორიულის გარდა არსებობს პრაგმატული ინტერესიც. პრაგმატული მოთხოვნები,რა თქმა უნდა, სინამდვილის შემეცნებისათვის სწრაფვის ერთ-ერთი მიზეზია. თუმცა ასეთი მოთხოვნლება განიცდება როგორც „დანაკლისი“ და დაკმაყოფილებისთანავე ქრება. ადამიანის შემეცნებითი მოღვაწეობის მიზანი კი უფრო მეტია, ვიდრე ცხოველის მსგავსად მოთხოვნლებათა დაკმაყოფილება. „ცხოველი არის მხოლოდ მოთხოვნლებათა სისტემა, ის მუდამ გარემოშია მოთავსებული. ადამიანი კი, ამასთანავე, ღირებულებათა სისტემაა და იგი მუდამ სამყაროში იმყოფება. ცნობიერების მეოხებით ადამიანს ყველაფერთან აქვს მიმართება, რაც იმას ნიშნავს, რომ ცხოველისაგან განსხვავებით იგი არის ღია სისტემა. და სწორედ ეს გარემოება განსაზღვრავს მის „თეორეტიკოსობას“, შემეცნებით მისწრაფებას. . . შემეცნება უწინარეს ყოვლისა, ადამიანის კულტურულ-ისტორიული მოღვაწეობის ელემენტია.“³ ამდენად, შემეცნებელი სუბიექტის პრაგმატული ინტერესით გამოწვეული სწრაფვა სამყაროს გარდაქმნის სურვილით ჯერ კიდევ არ არის შემეცნება, სინამდვილის თეორიული ათვისება. მეცნიერულ ინტერესს, ანუ „სინამდვილისადმი თეორიულ-შემეცნებით დამოკიდებულებას გარკვეული თავისთავადობა გააჩნია და იგი თვისებრივად განსხვავდება იმავე სინამდვილისადმი სუბიექტის პრაქტიკული დამოკიდებულებისაგან.“ ფიხტენერდა, რომ სუბიექტში არსებობს ორი „მე“ - ქმედითი და თეორიული. პირველი მათგანი თავისუფალი შემოქმედების პროცესში ამჩნევს, რომ მას რაღაც ზღუდავს, უპირისპირდება მის მოქმედებას, არღვევს ერთიანობას. ეს არის „არამე“. სუბიექტი მის შესაცნობად მიმართავს თეორიულ რეფლექსიას, რის შედეგადაც იქმნება თეორიული „მე“.

3. კვარაცხელია ნ., იქვე, გვ. 97;

ქმედითი „მე“ თეორიული „მე“-ს წინაშე უსასრულოდ სვამს გარკვეულ ობიექტს „არა-მე“-ს სახით. მათ შორის წინააღმდეგობა მოიხსნება თეორიული რეფლექსიის შედეგად. ამ პროცესში იქმნება ცნება, რომელიც დაუბრუნდება „მე“-ს და მიანიჭებს მას აბსოლუტურ თავისუფლებას. ეს პროცესი დაუსრულებელია, რადგან სუბიექტი ყოველთვის აღმოაჩენს მისი თავისუფლების შემზღვეველ „არა-მე“-ს. თეორიული „მე“ ვერასოდეს ამოწურავს პრაქტიკული „მე“-ს ინტერესებს და ამით საკუთარ არსებობასაც უზრუნველყოფს. ამდენად, ფიხტესთვის სუბიექტის მუდმივ სწრაფვას ცოდნის მოპოვებისკენ საფუძვლად უდევს თავისუფლების სიყვარული. სწორედ „მე“-სა და „არა-მე“-ს დაპირისპირების შედეგად იქცევა პრაქტიკული „მე“ თეორიულად, ხოლო ერთიანი სუბიექტი -შემმეცნებლად, რომელსაც ცოდნის უკმარობა თავისუფლებას უზღუდავს. მისი თავისუფლების განხორციელების გზა ცოდნის შეძენაა. შემმეცნებელ სუბიექტში არსებულ ორ „მე“-ზე ლაპარაკობს ჰუსერლიც. იგი განასხვავებდა ბუნებრივ „მე“-ს და ფილოსოფიური რეფლექსიის მწარმოებელ „მე“-ს. ეს უკანასკნელი მიმართულია თვითონ ბუნებრივი „მე“-ს მოღვაწეობისადმი, რომელსაც ახასიათებს ინტერესი სამყაროს არსებობისადმი. თეორიული „მე“ კი არის „დაუინტერესებელი მეთვალყურე“. ბუნებრივი „მე“-სთვის ნამდვილი არსებობა იმას აქვს, რაც გრძნობად აღქმაში მოგვეცემა. ფილოსოფიური „მე“-ს საკვლევი საგანი ცნობიერების შინაარსია. ამდენად, ჰუსერლის თეორიული „მე“ არც თუ ისე დაუინტერესებელი უნდა იყოს თავის მოქმედებაში. მისი მოქმედების სტიმულს თეორიული ინტერესი წარმოადგენს. შემმეცნებელი სუბიექტის შესახებ საინტერესო თეორია აქვს რიკერტს. მისი აზრით, ადამიანის სხეული სულთან ერთად არის ფსიქო-ფიზიკური სუბიექტი. შემმეცნების ობიექტი მისთვის გარე-სამყაროა, მაგრამ როცა ადამიანი იწყებს საკუთარი თავის შეცნობას, მაშინ სუბიექტად გვევლინება მისი ცნობიერება თავისი შინაარსით, ხოლო ობიექტად, ყველაფერი რაც ცნობიერების მიღმაა. ეს არის ტრან-

სცენდენტური ობიექტი. თუ შემეცნების ობიექტი არის წარმოდგენები, აღქმები, გრძნობები და ცნობიერების სხვა შინაარსები, მაშინ სუბიექტად გვევლინება ის, ვინც წარმოდგენს, აღიქვამს, გრძნობს და ა.შ. ამდენად, ასეთი ობიექტივირების შემდეგ ფსიქო-ფიზიკური სუბიექტიდან ჯერ მივიღებთ ფსიქიკურ ობიექტს, ხოლო შემდეგ იდეალურ სუბიექტს ყოველგვარი შინაარსისა და დროულ-ვრცეულობის გარეშე, რომელსაც რიკერტი უწოდებს გნოსეოლოგიურ სუბიექტს ანუ „ცნობიერებას საერთოდ“. სწორედ ასეთი სუბიექტია ის ცნობიერება, რომლის მიმართაც სინამდვილე იმანენტურია. გნოსეოლოგიურ სუბიექტს კი აინტერესებს არა ის, თუ რა არის რაიმე (ეს სპეციალური მეცნიერებების საქმეა), არამედ ის, თუ როგორ არის რაიმე, როგორია მისი ნამდვილობის, ყოფიერების ფორმა. რიკერტისათვის შემეცნების საგანს უნდა წარმოადგენდეს ის, რისკენაც მიმართულია თეორიული სუბიექტის ინტერესი. ეს არის ღირებულებათა სამყარო, ჯერ-არსის სფერო, რომელიც კი არ არსებობს, არამედ მნიშვნელობს. შემეცნება თავადაც ღირებულებაა, ადამიანი ღირებულებებზე ორიენტირებული არსებაა, იგი გარკვეულ ღირებულებათა გათვალისწინებით უცვლის სახეს გარე სინამდვილეს და ქმნის ახალ სინამდვილეს კულტურის სახით. ამიტომაც, რომ მხოლოდ მოთხოვნილებიდან არ აიხსნება კულტურის ფაქტი. შემეცნების მთავარი პრობლემა და სიძნელე იმაში მდგომარეობს, რომ სუბიექტს უჭირს საკუთარი ფარგლების გარეთ გასვლა, ნამდვილ ყოფიერებასთან მისვლა. ცნობიერებას სინამდვილე ფაქტიურად ყოველთვის თავისთავთან მიმართებაში ეძლევა. ჰეგელი წერდა, რომ „ღირსება, რომელსაც ცნობიერება ანიჭებს თავისთავს სწორედ ის არის, რომ საკუთარ კერძო მოსაზრებასა და შეხედულებაზე უარი თქვას და თავის თავში საგანი გააბატონოს.“ ე.ი. სუბიექტი დაეუფლება ობიექტის არსებას მაშინ, როდესაც, როგორც ამბობდა ჰერაკლიტე, „ლოგოსს მიაჰყრობს ყურს“ და შემდეგ „თავის თავში აალაპარაკებს“ მას. პლატონი ცდილობდა დაესაბუთებინა, რომ შემეცნებელ

ცნობიერებას გარკვეული აპრიორული სტრუქტურა გააჩნია ჯერ კიდევ გრძნობად-ემპირიულ სინამდვილესთან შეხებაამდე, რომ სწორედ ეს არის ჩვენს ცნობიერებაში არსებული შინაარსების - ზოგადი ცნებების და პრინციპების - ის არსებითი სტრუქტურა, რომელიც სინამდვილის ცალკეულ საგანთა და მოვლენათა მოაზრების აუცილებელი წინაპირობაა და ეფუძნება ადამიანის სულის კავშირს იდეათა მარადიულ სამყაროსთან. სწორედ ამ ზეგრძნობად სამყაროსთან კავშირი ანიჭებს ადამიანის მოპოვებულ ცოდნას ობიექტურობის ხარისხს. შემეცნებელი სუბიექტის დამოკიდებულება მის მიერ მოპოვებულ ცოდნასთან შემეცნების თეორიის უმნიშვნელოვანესი საკითხია. ზოგიერთ მკვლევარს მიაჩნია, რომ ეს არის ფსიქოლოგთა კვლევის საკითხი. თუმცა ეს არის იმ მიმართების კვლევა, რომელიც არსებობს შემეცნებელ სუბიექტსა და მის მიერ მოპოვებული ცოდნის ლოგიკურ სტრუქტურებს შორის. ფილოსოფოსებს აინტერესებთ შემეცნებელი სუბიექტი დაიყვანება თუ არა მის მიერ მოპოვებული ცოდნის ლოგიკურ-გნოსეოლოგიურ სტრუქტურაზე, თუ შემეცნებელ სუბიექტს, როგორც ასეთს, გარკვეული სუბსტანციური თვითმყოფობა ახასიათებს, რომელიც არ გაიგივდება ცოდნის სტრუქტურასთან. შემეცნებელი სუბიექტისა და ცოდნის კავშირს კანტმაც დაუთმო ყურადღება. მისთვის შემეცნება ემპირიული სუბიექტის ტრანსცენდენტალურ სუბიექტამდე ამაღლებაა. ეს უკანასკნელი არის ცნობიერების სიღრმეში მოქმედი საყოველთაო და აუცილებელი მნიშვნელობის კანონზომიერება, „ცნობიერება საერთოდ“, რომელიც უზრუნველყოფს კიდევ ცოდნის ობიექტურობას. კანტმა ნივთი თავისთავადების სამყარო შემეცნებელი სუბიექტისთვის მიუწვდომლად მიიჩნია და შესაბამისად, ამით თავისთავადი სინამდვილის შესახებ აბსოლუტური ცოდნის მოპოვების შეუძლებლობაც აღიარა. მან ასეთი ცოდნა ადამიანის მარადიული მოთხოვნილებისა და ინტელექტუალური სწრაფვის იდეალად გამოაცხადა. კანტისგან განსხვავებით ჰეგელმა შემეცნებელი სუბიექტი

მოპოვებულ ცოდნასთან გააიგივა. მისთვის სინამდვილის განვითარების მსოფლიო-ისტორიული პროცესი აბსოლუტის ცნების მოპოვებაა, ადამიანურ გონებაში მისთვის იმანენტური ღვთაებრივის აღმოჩენის პროცესია. აბსოლუტური სუბიექტი თვითშემეცნებას ადამიანური გონების საშუალებით ახორციელებს. ჰეგელის ფილოსოფია სუბიექტის, როგორც თავისთავის თავისუფლად განმსაზღვრელი აზროვნების, გარკვეულ გაგებას ემყარება. აქ აზრი, იდეა მხოლოდ სუბიექტური არ არის, იგი ამავე დროს არის თვით საგანი, ქვეშარიტი და ნამდვილი. რაც იდეასა და აზრშია, ის სინამდვილესა და რეალობაშიც არის. ამიტომ ცოდნა ობიექტურია. აბსოლუტური სუბიექტი თვითშემეცნებით აბსოლუტურ ცოდნას აღწევს, რომელშიც სუბიექტი და ობიექტი გაიგივებულია. ამით ფაქტიურად სუბიექტი დაასრულებს შემეცნების პროცესს და გააუქმებს თავისთავს, საკუთარ აქტივობას, მისწრაფებას ცოდნის მოპოვებისკენ. სუბიექტის ამ მდგომარეობას ჰეგელმა „უბედური“ უწოდა, თუმცა ამ მდგომარეობიდან მისი გამოყვანა შესაძლებლად მიიჩნია, მაგრამ თავად ეს ვერ შეძლო. ჰეგელის ამ თეორიას არღვევს სუბიექტისა და ცოდნის მიმართების კანტისეული გაგება, რომლის მიხედვითაც შემეცნებელი სუბიექტი არ დაიყვანება ცოდნაზე, არ გაუიგივდება მას იმიტომ, რომ მისი ყოფიერების არსებითი მომენტია სუბიექტის მარადიული სწრაფვა სინამდვილის შემეცნებისკენ, ცოდნის მოპოვებისკენ. ამიტომაც არის სუბიექტი უფრო „მეტი“ ვიდრე ცოდნა და ეს „მეტი“ მისი სუბსტანციური მდგომარეობაა. „შემეცნებელი სუბიექტი ყოველთვის „მეტია“ მის მიერ მოპოვებული ცოდნის ლოგიკურ-გნოსეოლოგიურ სტრუქტურაზე და ეს „მეტი“ არის შემეცნებელი სუბიექტის საკუთრივი სუბიექტურობა, მისი თვითმყოფობა - მუდამ ისწრაფოდაც ცოდნის მოპოვებისკენ. შემეცნების ისტორიული პროცესის ყოველ მოცემულ საფეხურზე აბსოლუტური ცოდნისკენ ამ მისწრაფებას იგი მუდამ შეფარდებითი ცოდნით პასუხობს.“ ზემოთაც აღვნიშნეთ, რომ სამყარო თავისთავად შემეცნებისადმი

გულგრილია. მასთან ურთიერთობაში სუბიექტი აქტიურობს და იწვევს სინამდვილეს შესამეცნებლად. „პრობლემას მუდამ შემმეცნებელი სუბიექტი აყენებს, ის აპრობლემატურებს სინამდვილეს. შემეცნებისაკენ მარადიული სწრაფვა შემმეცნებელი სუბიექტის აქტიურობის ონტიურ სტატუსზე მიანიშნებს“ (8). სუბიექტი ისწრაფვის ამ პრობლემათა გადაჭრის, გადაწყვეტისკენ და ამავე დროს ახალ-ახალი პრობლემების დაყენებისკენ. მას აქვს დაუკმაყოფილებლობის გრძნობა, „უკმარობის განცდა“, რაც აიძულებს კიდევ მოიპოვოს ახალი ცოდნა. მუდამ პრობლემის წინაშე დგომა და მუდამ ამ პრობლემის გადაწყვეტა ის ერთადერთი წინააღმდეგობა, რომელსაც შეიძლება ეწოდოს შემმეცნებელი ცნობიერების ტრაგიკული მდგომარეობა. სუბიექტის ეს კონფლიქტური ბუნება, სინამდვილესთან ურთიერთობის ურთიერთ-საწინააღმდეგო ტენდენცია აყენებს მას დილემის ერთ-ერთი ალტერნატივის გაქრობის წინაშე და გადააქცევს „უბედურად“. მისი ეს მდგომარეობა განსხვავდება ჰეგელის შემმეცნებელი ცნობიერების მდგომარეობისაგან. ჰეგელთან აბსოლუტურ ცოდნასთან სუბიექტის გაიგივებით, როცა მას უკვე აღარ გააჩნდა პრობლემის წინაშე დგომის მოთხოვნილება, ფაქტიურად შემმეცნებელი სუბიექტის „თვითმკვლელობა“ მოხდა.

თუ სუბიექტის ცოდნასთან გაიგივება ასრულებს მის სწრაფვას ცოდნის მოპოვებისკენ, ცოდნის წარმოდგენა შემმეცნებელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებელ სამყაროდ, ანუ ცოდნის გამიჯვნა სუბიექტისაგან, რაც შემოგვთავაზა კ. პოპერმა სამი სამყაროს თეორიაში, ცოდნას სტატიკურ ფენომენად გადააქცევს. თავის ერთ-ერთ თხზულებაში „ობიექტური ცოდნა. ევოლუციური მიდგომა“ (1972) პოპერმა დაახასიათა ეს სამყაროები. პირველი - ეს არის მატერიალური სინამდვილე, მეორე - სუბიექტური სამყარო, ცნობიერების შინაარსი, და მესამე - ცოდნის სამყარო, რომელიც იქმნება ცნობიერების მიერ მატერიალური სინამდვილის შემეცნებით. „მე განვიხილავ მესამე სამყაროს, როგორც არსებითად ადამიანის სულის პროდუქტს - წერს პოპერი - ჩვენ

ვემნით მესამე სამყაროს ობიექტებს» მესამე სამყარო ობიექტური ცოდნის სფეროა, რომელიც წარმოშობის მერე აღარ არის დამოკიდებული შემმეცნებელ სუბიექტზე. „მეცნიერული ცოდნა მიეკუთვნება მესამე სამყაროს, ობიექტური თეორიების სამყაროს, ობიექტური პრობლემების და ობიექტური მსჯელობების სამყაროს“. ეს ცოდნა არ არის დამოკიდებული რაიმეს ცოდნის მოთხოვნილებაზე, იგი არ არის დამოკიდებული არც არავის რწმენაზე დაეთანხმოს, დაასაბუთოს რაიმე. „ცოდნა ობიექტური აზრით არის ცოდნა იმის გარეშე ვინც იცის. იგი არის ცოდნა შემმეცნებელი სუბიექტის გარეშე.“ პოპერის თეორიაში სუბიექტური ცოდნა ცნობიერების კუთვნილებაა (მე ვიცი), ხოლო ობიექტური ცოდნა არის ცოდნა იმის გარეშე, ვინც შექმნა იგი. ეპისტემოლოგიის საგანი სწორედ ობიექტური ცოდნაა, მესამე სამყაროა. ეპისტემოლოგიას ის კი არ უნდა აინტერესებდეს როგორ იქმნება ცოდნა, არამედ ის, თუ რას წარმოადგენს იგი, რა კანონზომიერებებს ემორჩილება, როგორც ობიექტური რეალობა. პოპერის აზრით, მესამე სამყაროს არავითარი მსგავსება არა აქვს ადამიანის ცნობიერებასთან. იმის მიუხედავად, რომ მისი პირველი მაცხოვრებლები ადამიანის ცნობიერების ქმნილებები არიან, ისინი განსხვავდებიან ცნობიერების იდეების ან მისი აზრებისაგან სუბიექტური მნიშვნელობით. ადამიანის დაწერილი წიგნი მაშინაც წიგნია, როდესაც მას აღარ კითხულობენ. შემეცნების პროდუქტებს შემმეცნებელი სუბიექტი აღარ სჭირდება, იგი დამოუკიდებელი, ავტონომიური სამყაროა, რომელსაც საკუთარი ცხოვრება გააჩნია. მესამე სამყაროში შედის როგორც ჭეშმარიტი, ისე მცდარი თეორიები. უამრავ თეორიულ სისტემაში, ჟურნალში, წიგნსა და ბიბლიოთეკაში ჭეშმარიტებასთან ერთად შეცდომაც ბევრია. სწორედ ამ შეცდომათა ელიმინაცია იწვევს მესამე სამყაროს ზრდას-წერს პოპერი. კითხვა, რომელიც წამოიჭრება ფილოსოფოსებში პოპერის ცოდნის თეორიის განხილვისას, არის შემდეგი: თუ ცოდნას შეუძლია იარსებოს ისე შემმეცნებელი სუბიექტის გარეშე, ისე როგორც ჩიტის ბუდეს ჩიტის

გარეშე, ან ობობას ქსელს ობობას გარეშე, მაშინ როგორღა შეუძლია სუბიექტს შეცვალოს, სრულყოს და დახვეწოს ცოდნა ამ ავტონომიურ სამყაროში? რა დანიშნულება აქვს თუნდაც ჭეშმარიტებებით ან შეცდომებით სავსე ცოდნას ადამიანის მცდელობების გარეშე შეავსოს იგი ახალი ცოდნით ან გაასწოროს შეცდომები? რომ ჩავატაროთ ასეთი გონებრივი ექსპერიმენტი და წარმოვიდგინოთ, რომ განადგურდა შემმეცნებელი სუბიექტი (და არა ადამიანი საერთოდ), თუმცა არსებობას განაგრძობს ჩვენი შრომის ყველა მანქანა და იარაღი, ყველა ბიბლიოთეკა, წიგნი და ჟურნალი, როგორ მოხდება მესამე სამყაროს ობიექტთა ზრდა? რა თქმა უნდა, არ მოხდება მანამ, ვიდრე არ გაჩნდება ისევ ასეთი სუბიექტი. ამას თავადაც აღიარებს პოპერი, რაც გარკვეულ წინააღმდეგობაში აგდებს მის თეორიას. „მე ნამდვილად ვაღიარებ, რომ იმისათვის, რათა ობიექტური ცოდნის სამყაროს მიეკუთვნოს წიგნი (პრინციპში, შესაძლებლობაში), უნდა ფლობდეს მიღწევადობის-წვდომადობის უნარს (დეშიფრირების, გაგების ან „შემეცნებადობის“) ვინმეს მიერ. ამაზე მეტს მე არ ვაღიარებ არაფერს“ ამდენად, ცოდნა მაშინაა ცოდნა, როცა ის ვილაცის ცოდნაა. პოპერი მიიჩნევს, რომ მესამე სამყაროს იდეა პირველად პლატონმა შემოიტანა. თუმცა პლატონის მესამე სამყარო ღვთაებრივი, უცვლელი და ჭეშმარიტია, მაშინ როცა პოპერისათვის მესამე სამყარო ადამიანის შექმნილია, შედგება როგორც ჭეშმარიტი, ისე მცდარი თეორიებისგან და ცვალებადია. მათ შორის მსგავსება მხოლოდ ისაა, რომ ორივე დამოუკიდებელი, ობიექტური და ავტონომიურია.

ამდენად, პოპერთან შემმეცნებელი სუბიექტისაგან გამიჯნული ცოდნის სამყარო ე.წ. მატერიალურ საგნებში „აკუმულირებული“ ცოდნაა, რომელიც ცვალებადი კი არა, დასრულებულია და მასში არც შეცდომების ელიმინაციის შესაძლებლობა გვაქვს, თუკი ცოდნა მხოლოდ ასეთი ფორმით არსებობს. ცოდნის ზრდისა და სრულყოფის პროცესი შემმეცნებელი ცნობიერების მარადიულ მოძრაობასა და სწრაფვაშია ჭეშმარიტების დადგენისათვის. მართალია, ამ

პროცესში აბსოლუტური ჭეშმარიტება არასოდეს მიიღწევა, მაგრამ ყოველი შემდგომი თეორია თუ დასაბუთებული სისტემა, რომელსაც ჭეშმარიტების ფლობის პრეტენზია აქვს, უფრო მეტად შეესაბამება სინამდვილეს, ვიდრე წინამორბედი. მეცნიერული ცოდნის ზრდის პროცესი პოპერს ესმოდა ჭეშმარიტებისმაგვარი დებულებებით (და არა ჭეშმარიტი) თეორიების ზრდისა და ცვალებადობის პროცესად. მისი აზრით, მეცნიერული თეორიები არ არის დაზღვეული შეცდომებისაგან, რომელთა ელიმინაციით ხდება მეცნიერული ცოდნის ზრდა. შეცდომების მოცილება კი უნდა მოხდეს სიყალბეთა დადასტურების, ფალსიფიკაციის მეთოდით. ამიტომ შემეცნება პოპერისათვის წარმოადგენს არა ჭეშმარიტების ნვდომის აქტს, არამედ შეცდომების ელიმინაციის პროცესს. ამ გამორიცხვის შედეგად მუდმივად ვუახლოვდებით ჭეშმარიტებას, მაგრამ სრულად ვერასოდეს ვწვდებით. ასე გაგებული შემეცნების პროდუქტი - ცოდნა, რა თქმა უნდა, არ არის სტატიკური. ის პროცესია, დინამიურია. ცოდნა ჩვეულებრივ წარმოადგენს იმ სხვადასხვა შემეცნებითი პროცესის რეზულტატს, რომელთანაც ადამიანი მუდმივ კავშირშია, თუნდაც იმით, რომ რეგულარულად სვამს კითხვებს და იღებს პასუხებს.

ცვალებად ცოდნას თავისი კანონზომიერებები აქვს. იგი ადამიანის ცნობიერებაში სამყაროს მოძრავი და პროცესუალური ხასიათის ანარეკლია. ცოდნის სხვადასხვა სფეროს დინამიური კონტექსტები ყოველთვის წარმოადგენდა აქტიური ფილოსოფიური კვლევის ობიექტს და წარმოშობდა სინამდვილის შემეცნებისათვის შესაბამისი მეცნიერული მეთოდოლოგიის შექმნის მოთხოვნილებას შესაბამისი კონცეპტუალური აპარატით.

სწორედ ცოდნის დინამიური ხასიათის დადასტურებაა შეფარდებითი ცოდნის არსებობა. მაგრამ ცოდნის ფარდობითობა არ ნიშნავს, თითქოს ეს ცოდნა არის ცალკეულ ინდივიდთა ცოდნა და ამიტომ სუბიექტურია (თუმცა ცოდნის რელატიურობას სუბიექტური საფუძვლებიც აქვს). ცოდნა

შეფარდებითია იმ აზრით, რომ იგი ვერასოდეს ამოწურავს, ვერ უპასუხებს შემმეცნებელი გონების წინაშე მდგარ ყველა პრობლემასა და კითხვას სამყაროს შესახებ.

ფილოსოფოსი ს. ავალიანი ცოდნის რელატიურობის წყაროებად მიიჩნევდა ადამიანის შემეცნებითი უნარების სასრულობას (სუბიექტური წყარო) და სამყაროს უსასრულობას (ობიექტური წყარო). ადამიანი სასრული არსებაა და ვერსოდეს მიწვდება უსასრულოს. ერთადერთი ცოდნა, რომელსაც არა აქვს ობიექტური წყარო ფილოსოფიური ცოდნაა - წერს ს. ავალიანი - ვინაიდან მისი შესწავლის საგანი სუბსტანციური არსებაა, რომელიც აბსოლუტურია და არა რელატიური, „მაგრამ ვინაიდან ფილოსოფიურ შემეცნებას ადამიანები ახორციელებენ, რომელთა შემეცნებითი უნარები ისევე განსაზღვრულია, როგორც ყველა ადამიანისა, ფილოსოფიური ცოდნაც, წინამეცნიერული და მეცნიერული ცოდნის მსგავსად, რელატიურია.“

მორიგი კითხვა, რომელიც დგება შემეცნების პროცესში ცოდნის დინამიური ხასიათის გათვალისწინების პირობებში არის შემდეგი: რამდენადაა შესაძლებელი შეფარდებითი ჭეშმარიტების საფუძველზე შემეცნება და ადამიანის პრაქტიკული საქმიანობა? ს. ავალიანის აზრით, „ადამიანი თეორიული და პრაქტიკული მოღვაწეობის პროცესშიცნობიერად ან (უმეტეს შემთხვევაში) არაცნობიერად ქმნის აბსოლუტურს, ერთნიშნას, ინვარიანტულს, ააბსოლუტურებს რელატიურს და ამ ხელოვნურად შექმნილი აბსოლუტურით ოპერირებს“ გააბსოლუტურებულ რალატიურს ს. ავალიანმა ფსევდოაბსოლუტური უწოდა, თუმცა ვფიქრობთ, რომ ამით ცოდნის რელატიურობასთან დაკავშირებული პრობლემა არ მოხსნილა. აბსოლუტური ჭეშმარიტების მოსაპოვებლად შემეცნებელი სუბიექტის მარადიული სწრაფვის შედეგად ცოდნა მუდმივად განიცდის ცვალებადობას და სრულყოფას. ამიტომაც ადამიანის თეორიული და პრაქტიკული მოღვაწეობა ყოველთვის იქნება შეცდომებით სავსე. ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ ცოდნისკენ მისწრაფება შემეცნებე-

ლი სუბიექტის ღრმა სუბიექტურობაშია, იგი სუბიექტის ყოფიერების შინაგანი გარკვეულობაა, ერთგვარი გაუცხოების ფორმაა. შემმეცნებელი სუბიექტი ქმნის ცოდნას, რომელიც მასში არსებობს და რომელიც, ამასთანავე, თავისი საზრისითა და მნიშვნელობით ობიექტურია და ამდენად მასზე მაღლა დგას და მის სუბიექტურობაზე ბატონობს. „და რაც განსაკუთრებულად საგულისხმოა, შემმეცნებელი სუბიექტი, როგორც ასეთი, კი არ ეწინააღმდეგება საქმის ასეთ ვითარებას, არამედ, პირიქით, „მხარს უჭერს“ და ესწრაფვის მის მიერ მოპოვებული ცოდნის მასზე გაბატონებას.“ წორედ ეს არის შემმეცნებელი სუბიექტის არსებითი მახასიათებელი, მისი შინაგანი გარკვეულობა, რითაც განსხვავდება იგი სინამდვილისადმი სუბიექტის სხვა მიმართებებისაგან.

ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ ცოდნისკენ მისწრაფება შემმეცნებელი სუბიექტის ღრმა სუბიექტურობაშია, იგი სუბიექტის ყოფიერების შინაგანი გარკვეულობაა, ერთგვარი გაუცხოების ფორმაა. შემმეცნებელი სუბიექტი ქმნის ცოდნას, რომელიც მასში არსებობს და რომელიც, ამასთანავე, თავისი საზრისითა და მნიშვნელობით ობიექტურია და ამდენად მასზე მაღლა დგას და მის სუბიექტურობაზე ბატონობს. „და რაც განსაკუთრებულად საგულისხმოა, შემმეცნებელი სუბიექტი, როგორც ასეთი, კი არ ეწინააღმდეგება საქმის ასეთ ვითარებას, არამედ, პირიქით, „მხარს უჭერს“ და ესწრაფვის მის მიერ მოპოვებული ცოდნის მასზე გაბატონებას.“ წორედ ეს არის შემმეცნებელი სუბიექტის არსებითი მახასიათებელი, მისი შინაგანი გარკვეულობა, რითაც განსხვავდება იგი სინამდვილისადმი სუბიექტის სხვა მიმართებებისაგან.

ლიტერატურა:

1. ავალიანი ს. თეორიული ფილოსოფია, „უნივერსალი“, თბილისი, 2007;
2. ბუაჩიძე თ. ფილოსოფია, ადამიანი, მეცნიერება. თბ., საქ. მეცნიერებათა აკადემია, „მაცნე“, 1999 წ., 1-2;

3. კვარაცხელია ნ. ადამიანის როგორც შემეცნებელი სუბიექტის პრობლემა, თსუ, 1985.
4. ჭეგელი გ. ვ. ფ. ლოგიკის მეცნიერება, თბ., 1962.
5. Мамардашвили М. Как я понимаю философию, Прогресс Москва 1992.
6. Поппер К. Логика и рост научного знания, 1983, ст. 451.

Napo Kvaratskeli – doctor of Philosophy, Professor. Academician-secretary of the Academy of Philosophical Sciences of Georgia. Studies problems of theoretical philosophy (ontology, gnosiology), He is the author of more than 100 scientific works in these spheres of science. Lectures on these problems.

THE PROBLEM OF INTERRELATION OF A KNOWING SUBJECT AND KNOWLEDGE

ABSTRACT

A relation of a knowing subject to knowledge is discussed in the article. It is shown that striving to knowledge is rooted in the deep subjectivity of the subject, it is his internal distinctness, a form of alienation. A knowing subject creates knowledge, which exists in him and which, at the same time, according to its meaning and significance, is objective and thus superior to him and dominates his subjectivity.

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

ბადრი ფორჩხიძე - საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, ფილოსოფიის დოქტორი, ქუთაისის აკ. ნერეთლის 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 ისტორიისშემდგომი ყოფიერების ფილოსოფია“ (2014); „ორატორული ხელოვნებისა და ზოგადი რიტორიკის სოციალურ-ფილოსოფიური და ლოგიკურ-გნოსეოლოგიური საფუძვლები“ (2018). მისი ნაშრომები ხშირად იბეჭდება ჩვენს გამოცემაში

ავაოჯისა და სასონარკვეთილავის შინაარსისა და მოცულობის კატეგორია

ჯერ კიდევ არისტოტელედან კატეგორიებს განსაკუთრებული ყურადღება მიექცა თეორიულ-მეთოდოლოგიური კვლევის პროცესში. მართალია, ფილოსოფიური აზროვნება ოდითგანვე წარმოუდგენელი იყო უზოგადესი ცნებების გამოყენების გარეშე, თუმცა სპეციალური დანიშნულების ტერმინის სახით სიტყვა კატეგორია გამოყენებულ იქნა არისტოტელეს მიერ, როგორც უზოგადესი ცნება, რომელიც გვიხასიათებს არა ცალკეული საგნის ნიშან-თვისებას, არამედ არსებულის ძირითად არსებას, მის უმთავრეს თვისობრივ ხასიათს.მართალია, ზოგიერთი მოაზროვნე კატეგორიებს ყოფს ორ ნაწილად, უნივერსალურ და სპეციალურ კატეგორიებად, თუმცა ჩვენი თვალსაზრისით, ეს გამართლებულად არ მიგვაჩნია, ვინაიდან თუ უზოგადესი ცნება არსებულის არსების მიმართ გამოთქმული დახასიათებაა და მის უმთავრეს თვისებას განსაზღვრავს, ის არ შეიძლება რომელიმე კონკრეტულ საგანს ეხებოდეს და მისი სპეციფიკური თავისებურების ფარგლებში მოექცეს, როგორც ეს ახასიათებს კონკრეტულ და ერთეულ ცნებას. მაგალითად, თითქოსდა ფსიქიკური ფენომენები სივრცეში

არ არსებობენ, იმის გამო, რომ ჩვენ არ ვიცით მათი ზუსტი ადგილ-მდებარეობა, არც სიდიდე და ა. შ. მაგრამ ასეთი მიდგომა არამართებულია, რადგანაც სივრცე თავისი საგნობრიობის მიუხედავად, არც ერთ საგანზე არ დაიყვანება ისევე, როგორც დრო არ შეიძლება დაიყვანოს რომელიმე მისი განზომილების ცალკეულ ხანგრძლიობაზე. სივრცე, თავის ერთიან, უსასრულო მოცემულობაში, არც ფიზიკურ საგანთან არ იგივდება, არც მატერიალურ ნივთიერებასთან და არც არავითარ სინამდვილესთან, რამდენადაც ის უკვე არის უზოგადესი მეტაფიზიკური ცნება და კატეგორია, ისევე როგორც ეს ხდება დროსთან მიმართებაში, როდესაც მარადიული, უწყვეტი დროის ერთიანობა და აბსოლუტურობა აუქმებს ყოველივე დროულ ხანგრძლიობას მის სამივე განზომილებაში და ვღებულობთ ერთიან მარადიულ ანმყოს, რომელიც ასევე მეტაფიზიკური კატეგორიაა და არა რაიმე გრძობად-აღქმადი მდგომარეობის განცდა. რაც შეეხება ფსიქიკურ აქტებს, მართალია, მისი ზუსტი განთავსების ადგილი არ ვიცით, თუმცა ეს ყველაფერი ჩვენი ყოფიერების შემადგენელი ნაწილია, ყოფიერება კი ყოველთვის უკავშირდება დროსა და სივრცეს, მაშინაც კი, როცა ის არც ერთი მათგანის საზღვრებში არ თავსდება და მათი კონკრეტული პარამეტრებით არ განისაზღვრება. ყოველივე ამის მტკიცებულება კი არის დროის მარადიულობის ზედროული და სივრცის უსასრულობის ზევრცეული არსება, მათი მეტაფიზიკური განპირობებულობა, ამიტომაც ყველაფერს, რასაც გააჩნია დროული ბუნება, არ შეიძლება მას სივრცეშიც წაერთვას არსებობის შესაძლებლობა. კიდევ უფრო ამოუწურავია ენისა და აზროვნების თვალსაწიერი, რომელიც დროში და სივრცეში არსებულ ყოველ მოვლენას, საგანსა და მათი წარმოდგენის უკიდევანო მრავალგვაროვნებას გადასწვდება. ამის ნათელი დადასტურებაა ჰეგელის შემდეგი სიტყვებიც: „ყველაფერში, რაც ადამიანისთვის რაღაც შინაგანი, საერთოდ წარმოდგენა ხდება, ყველაფერში, რასაც ის თავისად გადააქცევს, ენამ შეაღწია, ხოლო ყველაფერი, რასაც ის გადააქცევს ენად და გამოსატავს ენით, შეიცავს ან ფარულად, აბურდულად, ან

უფრო დამუშავებული სახით, რაიმე კატეგორიას“ (ჭეგელი 1962; 82). მოცემულ ეტაპზე, ჩვენი კონკრეტული განხილვისა და ანალიზის თემატ ეძღვნება ისეთი სახის კატეგორიებს, რომელთაც განსაკუთრებული დრო და ადგილი ეთმობა ყოველი ადამიანის ცხოვრებაში, შეიძლება ითქვას, რომ უბრალოდ კი არ ეთმობა, არამედ მათ გარეშე ყოველად წარმოუდგენელია ჩვენი არსებობა და საქმიანობა. ეს კატეგორიები გახლავთ: ამაოება და მისგან გამომდინარე სასონარკვეთილება.

ნეოკანტიანელთა სკოლის წარმომადგენლები, ვინდელბანდი და კოჰენი, კატეგორიათა სისტემის შექმნის მიზნით, შეეცადნენ გაეტარებინათ ძირეული განსხვავება აზრისეული კავშირების შიგნით. ამისათვის საჭიროდ ჩათვალეს შინაარსისა და მოცულობის კავშირისეული მიმართების დადგენა. როცა შინაარსის ელემენტები, როგორც გარკვეული თვისებები, კავშირში მოდიან საგანთან, როგორც რაღაც განსაზღვრულობასთან, ასეთ ვითარებაში, როგორც იტყოდნენ ისინი, საგანი თავისთავად, ობიექტურად არის დაკავშირებული თვისებასთან, ანუ ასეთი კავშირის სახით მოცემულ კატეგორიას გააჩნია საგნობრივი მნიშვნელობა, ხოლო როდესაც სახეზე გვაქვს საკუთრივ ელემენტებს შორის კავშირი, რომელიც გახლავთ არა საგნობრივი, არამედ წარმოდგენითი, ასეთ ვითარებაში ელემენტები კავშირში მოდიან ცნობიერების აქტივობის პროცესში, როცა ხორციელდება მათზე რეფლექსია, დაკვირვება და გარკვეული სახის შეფასებაც. ამდენად, ელემენტთა შორის კავშირების დადგენა არის ინდივიდუალური ცნობიერების შინაგანი პროცესის თავისებურება. ასეთი კი შეიძლება იყოს ტოლობისა და განსხვავების კატეგორიები, რომლებიც, მათი აზრით, არ გახლავთ რეალური და საგნობრივი კავშირის გამოხატულება, რაც იმას ნიშნავს, რომ კავშირის ხასიათი გამოხატულია თვით ცნობიერების აქტით და არა საკუთრივ ობიექტების ბუნებრივი მდგომარეობით, რომელთა მიმართ გამოხატული ცნობიერი კავშირის ხასიათი არის მხოლოდ შემთხვევითი და არა ძირეულად განმსაზღვრელი ნიშან-თვისების მატარებელი (Виндельбанд 1904; 340).

კატეგორიათა პირველ ჯგუფს ვინდებლანდი უწოდებს კონსტიტუციურს, ხოლო მეორე ჯგუფს—რეფლექსიურს. კოჰენს რაც შეეხება, მისთვის არ არსებობს ცნობიერებისგან დამოუკიდებელი საგნობრივი მოცემულობა, ამიტომაც ის მოცემულად მიიჩნევს მარტო იმას, რაც აზროვნების მიერ გახლავთ შექმნილი. აქედან გამომდინარე, კოჰენტან კატეგორიები განიხილებიან, როგორც საგნის შექმნის საშუალებები, ხოლო კატეგორია გამოხატავს მსჯელობის მოქმედების წესს, რომელიც ამავე დროს არის ცდის აუცილებელი პირობაც და „იგი ნიშნავს წმინდა ცოდნას, რომელიც მეცნიერების ძირითადი ნაწილია“ (Cohen 1914; 259). ნეოკანტიანური კატეგორიათა სისტემა იმითაა უფრო ანგარიშგასანვი და ხელსაყრელი, რომ აზრისეულ კავშირებს საგანთა კავშირებთან თანაფარდობაში წარმოგვიდგენს, სადაც ერთნაირად მკაფიოდ ვლინდება როგორც აზრისეული შინაარსის შინაგანი ბუნება, ასევე საგანთა გარკვეულ კლასზე თუ სიმრავლეზე აღნიშნული თვისობრივი მაჩვენებლების გადანაწილების მოცულობაც. საქმის საჭიროებიდან გამომდინარე, ამაოებისა და სასონარკვეთილების სულიერ განწყობილებას, ზოგადად ამიანური საზრისისეული მნიშვნელობის კვალიფიკაციაში თავისი კუთვნილი ადგილი უნდა განესაზღვროს ფორმალური სქემატიზაციის თვალსაზრისითაც, ამიტომაც ცნებათა ლოგიკის პრინციპის გატარება, შინაარსისა და მოცულობის თანაფარდობის დასადგენად, ასეთნაირად უფრო გამართლებულია.

სანამ აზრობრივი კავშირებიდან საგნობრივ მიმართებაზე გადავალთ, მანამ აუცილებელია ამაოებისა და სასონარკვეთილების ურთიერთგანმსაზღვრელი მახასიათებლებისა და ფუნქციების გარკვევა, რათა მოხდეს მათი სიღრმისეული გააზრება და მხოლოდ ამის მერე შევეცადოთ იმის გარკვევას, თუ ადამიანთა რა ხარისხისა და რაოდენობის კონტინგენტი შეიძლება მოიცვას ხსენებულმა კატეგორიებმა. რაკი ტოლობისა და განსხვავების კატეგორიები რეფლექსური ხასიათისაა, საგნობრივ სინამდვილეში დიფერენცირებისა და სინთეზურობის წარმოდგენითი აქტების გავლის შედეგად, ყალიბდება საგანთა ინდივიდუალური კავშირები, რომელთა

ობიექტურობის მაჩვენებელიც ისევ და ისევ სუბიექტურ შემეცნებაზე და შეფასებაზეა დამოკიდებული. მართალია, სუბიექტური შემეცნებისა და შეფასების კრიტერიუმები აღურიცხავია, თუმცა აზროვნებისა და გაგების აუცილებელ წესებს ძირეულად მაინც ექვემდებარებიან. ამაოების სიღრმეში შესაღწევად მიზანშეწონილია სიკვდილ-სიცოცხლის შედარებითი დახასიათება, რომელიც რაც უფრო ზოგადი და აბსტრაქტული მსჯელობის სახეს მიიღებს, მით უფრო გარკვეულ წარმოდგენას შეგვიქმნის ჩვენი ცხოვრების საზრისზე. როგორც არ უნდა ვეცადოთ ტოლობის ხაზის გავლებას, დაბადებასა და სიკვდილს შორის, ვერაფერს გავხდებით, რამეთუ არავინ არაფერი ვუნწყით იმის შესახებ, რაც ჩვენში წამიერად ჩნდება, სამაგიეროდ, კარგად ვატყობთ და ვიგებთ, ყოველივეს, რაც ჩვენთვის სამუდამოდ ქრება.

ბუნებისმეცნიერული მეთოდების გამოყენებას კატეგორიათა რაობის განსაზღვრების მიზნით, რასაკვირველია აქვს თავისი მყარი საფუძველი და გამართლება, საგანთა კავშირურთიერთობის დადგენისა და გარკვევის კუთხით, თუმცა არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ სიცოცხლის ფილოსოფიის თვალსაჩინო წარმომადგენელს, ვილჰელმ დილთაის იმ საკითხში, რომ ბუნებისმეცნიერება ვერ ამოწურავს ყოფიერების ყველა ინსტანციას და მით უმეტეს, ადამიანის შინაგანი ბუნების თავისებურებას. ამიტომაც ბუნების მეცნიერული დისციპლინებისა და მეთოდების გარდა, აუცილებელ საჭიროებას წარმოადგენს გონისმეცნიერული მეთოდებისა და დისციპლინების გამოყენებაც, რათა უკეთ ჩავწვდეთ ადამიანური ცხოვრების აზრს და შევძლოთ ჩვენი არსების სიღრმისეული გაგება. „ჩვენს წინაშეა სინამდვილის ორი სფერო - ბუნება, რომელიც კონსტრუირებულია ბუნებისმეცნიერების მიერ და სიცოცხლე, რომელიც გაიგება გონისმეცნიერებათა მიერ. ამ ორ სფეროს გამოხატავენ გარკვეული ტიპის კატეგორიები. ბუნების ამგები კატეგორიების შესახებ მოძღვრება ასე თუ ისე, მოცემულია ტრადიციულ კატეგორიათმოდვრებებში, კერძოდ კანტის კატეგორიათა ცხრილში, თუმცა საჭიროა კიდევ უფრო შორს წასვლა, რათა შეიქმნას

„ისტორიული გონების კრიტიკა“, რომლის სფეროშიც მოქმედებენ „სიცოცხლის კატეგორიები... ჩვენ მიმართულნი ვართ სიცოცხლისადმი, როგორც საკუთარი, ასევე სხვისი სიცოცხლისადმი, გაგებისეულადდა ეს მიმართება ხორციელდება თავისებურ კატეგორიებში, რომლებიც ბუნების შემეცნებისთვის უცხოა“ (Dilthey 1989; 196-197). ამაოება და სასონარკვეთილება, დილთაის კონცეფციის თანახმად, გონისმეცნიერულ კატეგორიებად მოიაზრებიან, თუმცა ჩვენი აზრით, ბუნებისმეცნიერული კატეგორიებისგან განყენებულად და იზოლირებულად მათი განხილვა და შეფასება არ იქნება სწორი და თანმიმდევრული, ვინაიდან ისინი ერთი და იგივე სამყაროს კანონზომიერი წესის განსხვავებული გამოსატყულებანი გახლავთ. თუ მართლა მოვინდომებთ მათ შორის საერთო მახასიათებლებისა და ნიშნების მოძიებას, ეს ნამდვილად არ გაგვიჭირდება. მაგალითად, ამაოების მკაფიოდ გამოსატყუელი კვალი შეგვიძლია დავინახოთ უდაბნოდ ქცეულ ნალკოტა პეიზაჟებში, ნახანძრალ ტყეებში, მიწასთან გასწორებულ ნაქალაქარებსა და ნასოფლარებში, ჩაბნელებულ ვარსკვლავებში, გვალვისგან დაშრეტილ ტბებსა და წყალსატევებში, ნამარხ ცხოველურ, მცენარეულ და ანთროპომორფულ ფრაგმენტებში, ერთი სიტყვით, ყველგან და ყველადღერში, სადაც დრო-ჟამთა უღმობელი სრბოლისა და ეპოქალური ქარტეხილების მიერ იავარქმნილ წუთისოფელს მიმოვიხილავთ. იგივე ითქმის კაცთა მოდგმაზეც — ზოგადად კაცობრიობის უბედურების არსიცხომ სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანები, მთელი თავიანთი შეგნებული მიზანსწრაფულობით, მომართულნი არიან არა ერთმანეთის შესავსებად, არამედ ერთმანეთის შესაცვლელად. ამაოებისა და სასონარკვეთილების თანაფარდობითი განსაზღვრულობის საკითხში მიზანშეწონილად მიგვაჩნია „კრიტიკული ონტოლოგიის“ ფუძემდებლის, ნიკოლაი ჰარტმანის თვალსაზრისის გათვალისწინებაც, რომლის მიხედვითაც კატეგორიები კონკრეტულის პრინციპებს წარმოადგენენ და მისგან მოუცილებელნი არიან. არ არსებობს კონკრეტული, კატეგორიების გარეშე და კატეგორია, კონკრეტულის გარეშე (მნიშვნელობის კანონები); კატეგორიები არსებობენ არა

ცალკე, არამედ კატეგორიათა ფენასთან მჭიდრო კავშირში (კოჰერენციის კანონები); მაღალი ფენის კატეგორიები შეიცავენ დაბლის კატეგორიებს და არა პირიქით (ფენობრიობის კანონები); ფენათა შორის განსაზღვრა კი ცალმხრივია: დაბალი განსაზღვრავს მაღალს და არა პირიქით (განსაზღვრის კანონები). ეს ზოგადი პრინციპები ცალკეულ „კატეგორიალური კანონებით“ კონკრეტდება. ფენების განსაზღვრა-განპირობებულობის მიმართება ონტოლოგიისათვის, გამოითქმება განსაზღვრის სპეციალური კანონებით: სიძლიერის კანონის თანახმად, დაბალი კატეგორიები უფრო ძლიერია, ვიდრე მაღალი; ინდიფერენციის კანონის თანახმად, დაბალი კატეგორიები ინდიფერენტულნი არიან მაღალთა მიმართ; მატერიის კანონის თანახმად, დაბალი ფენის კატეგორიები მაღლის მატერიას წარმოადგენენ; თავისუფლების კანონის თანახმად, მაღალი ფენის კატეგორიები, მართალია, განსაზღვრულია დაბალი კატეგორიებით, მაგრამ თავისუფალიცაა, ავტონომიურიცაა, რამდენადაც ახლის შემცველია (Hartmann, 2011; 412). მოცემულ შემთხვევაში, თუ ცვალებადობას მაღალი ფენის კატეგორიად მივიჩნევთ, ხოლო ამაოებას დაბალი ფენის კატეგორიად, მოცემული სუბორდინაცია ძალაში დარჩება. თანაც ცვალებადობის შეუქცევადი კანონზომიერების გაგება მოსალოდნელი ტრაგიკული ხვედრის რეალური შედეგის გაცნობიერების საშუალებასაც მოგვცემს, რის თანახმადაც არც ერთი შემთხვევა მოულოდნელი არაა იმდენად, რამდენადაც ყველა სამინელება და უბედურება ნებისმიერ დროს მოსალოდნელია. ყველაფერი რაც ჩვენს გარშემო ხდება, ცვალებადობის განუწყვეტელი პროცესის შემადგენელი ეპიზოდი გახლავთ. ამ ყველაფერს კი, თავისი ავკარგიანობის, შთაბეჭდილებათა სიმძაფრის, სარგებლობისა და ზიანის, ნეტარებისა თუ საურავ-სატანჯველის, ინდივიდუალურ გრძნობად-განცდადი დოზების ინტენსიობის სხვადასხვაგვარობის მიუხედავად, ყველა ბრალიანი თუ უბრალო მოკვდავი, მაინც რაღაც იგივეობრივ საბოლოო შედეგზე გავყავართ. ამ შედეგის გაცნობიერება, მთელი თავისი გარდაუვალი მოსახდენის ფიქრით და მო-

ქმედებით, იშვიათად თუ ხშირად, სრული დამაჯერებლობით შეგვახსენებს, რომ შეუძლებელია მუდმივად იმის შენარჩუნება, რაც მორთმეულია დროებითი ცვლილების შედეგად.

ექსისტენციალური მიმართულების ფუნდამენტური წარმომადგენელი, მარტინ ჰაიდეგერი, ნიკოლაი ჰარტმანის მსგავსად, ცდილობს გაიაზროს არსის ონტოლოგიური პრობლემატიკა. ყოფიერების არსის წვდომა მისი ფილოსოფიის უმთავრესი ამოცანა გახლდათ. თუმცა დილთაის მსგავსად, ადამიანური ყოფიერების საზრისისეული განსაზღვრების საჭიროებიდან გამომდინარე, ისიც უპირატესობას ანიჭებდა გაგების პოზიციას. არსებულის ყოფიერების კვლევას ჰაიდეგერი ახორციელებს ადამიანის „აქყოფნის“ ყოფიერების გაგების საფუძველზე, სწორედ ესაა ექსისტენციალური ფილოსოფიის ძირითადი ამოცანაც, რასაც მან „ფუნდამენტური ონტოლოგია“ უწოდა. ითვალისწინებდა რა, ადამიანის ყოფიერების განსხვავებას ყველა სხვა არსებულის ყოფიერებისაგან, იმას, რომ ექსისტენცია აქყოფნის არსებაა, ჰაიდეგერი აქყოფნის ძირეულ სტრუქტურებს, ანუ გარკვეულობებს ექსისტენციალების სახელწოდებით მოიხსენიებდა და ცდილობდა ისინი კატეგორიების ადგილზე ჩაენაცვლებინა: „ისინი მკაცრად უნდა განვასხვავოთ არააქყოფნისეულ არსებულთა ყოფიერების გარკვეულობებისგან, რომელთაც ჩვენ კატეგორიებს ვუწოდებთ“ (HEIDEGGER 1962;44). მართალია, ადამიანის ყოფიერება განსხვავებულია სხვა არსებულთა ყოფიერებისაგან, თუმცა როდესაც ზოგად კანონზომიერებათა დადგენას ეხება საკითხი, მხოლოდ განსხვავების პრინციპით ვერ ვიხელმძღვანელებთ, რადგან ეს საბოლოო შედეგის კუთხით არაფერს არ მოგვცემს, ვინაიდან განსხვავება თვით ადამიანთა შორისაც საკმაოდ ხელშესახებია და თუ ამას თანმიმდევრულად გავყვებით, ვერც ვერაფერს გავიგებთ და გარკვეულად არც არაფერი გვეცოდინება არამც თუ იმ არსებულთა ყოფიერების კანონზომიერი ხასიათის შესახებ, რომლებიც ამ განსხვა-

ვების გამო, საკვლევი საგნისგან, ანუ ამ შემთხვევაში, ადამიანისგან გავმიჯნეთ, არამედ თვით ადამიანიც თვალსა და ხელს შუა გაგვიქრება. ჩვენ კი მხოლოდ საკუთარი თავის შესახებ შემუშავებული ბუნდოვანი წარმოდგენების ფარგლებში აღმოვჩნდებით. ასეთ ვითარებაში არამც თუ კატეგორიების არსებობას და გამოყენებას ეკარგება ყოველგვარი აზრი, არამედ საერთოდ წინასწარვე ხელი უნდა ავიღოთ რაიმეს ცოდნის პრეტენზიაზე და ზოგადსაყოველთაო ჭეშმარიტების არსებობაზეც უარი უნდა ვთქვათ. ეს კი უკვე იმას ნიშნავს, რომ ჩვენს მიზანს სამყაროსა და ადამიანის არსის შეცნობა აღარ წარმოადგენს, რაკი ამით ცოდნაზე გვინევს უარის თქმა, მაშინ ამ ცოდნის გარეშე გაგებასაც ეკარგება ყოველივე გონივრული აზრი, რაც ესოდენ მნიშვნელოვანია, როგორც სიცოცხლის ფილოსოფიისთვის, ასევე ეგსისტენციალიზმისთვისაც, თუმცა ამგვარი მაქსიმალიზმი კატეგორიების მიმართ დისტანცირების კუთხით, ჰაიდეგერთან ვლინდება და არა დილთაისთან, რომელიც მისგან განსხვავებით, თანაფარდობითი კატეგორიების როლის დაკნინებას კი არ ცდილობს, არამედ მიმართავს გარკვეულ ძალისხმევას, რათა ისინი შეავსოს გონისმეცნიერული ჰერმენევტიკული ინსტრუმენტების გამოყენებით, რაც ჩვენთვის, მოცემულ ასპექტში, სრულიად მისაღებია.

ერთი მნიშვნელოვანი და სერიოზული ამოსავალი არგუმენტი, რაც ყოველივე არსებულის ყოფიერების საერთო ნების განმსაზღვრელად შეგვიძლია განვაზოგადოდ, არის ის, რომ არც ერთი არსებული, ღმერთიდან დაწყებული, ნებისმიერი ცოცხალი ორგანიზმისა და ადამიანის ჩათვლით, წინასწარ არასოდეს არ წყვეტს საკუთარი თავის არსებობის, ან არარსებობის საკითხს. ამიტომაც სრულიად თამამად შეგვიძლია განვაცხადოთ, რომ არ არსებობს თავისუფალ არჩევანზე დამყარებული ცალკეული ნებისყოფა, საყოველთაოდ გარდაუვალი ბედისწერის მიღმა, რამეთუ არჩევანი კეთდება, არა საკუთარი ნების ძალით, არამედ ან შინაგანი, ან გარეგანი იძულების წესით. ყველა შემთხვევაში, როცა

იძულების ფაქტი სახეზეა, ყოველგვარი ნებისყოფა გამოდის როგორც ბედისწერის შემადგენელი აქტის გამოხატულება, თვით შინაგანი იძულების ვითარებაშიც. იგივე ყოველივე არსებულის ყოფიერების რეალური მდგომარეობის გათვალისწინებით, უპირობოთ შეგვიძლია აგრეთვე იმის მტკიცებაც, რომ კონკრეტული საგნებისგან და მოვლენებისგან განცალკევებულად და იზოლირებულად, ისევე შეუძლებელია საკუთრივ ბედისწერის არსებობის წარმოდგენა, როგორც უსაგნო, ცარიელი სივრცის და უხანგრძლივოდ ერთ ადგილზე გაჩერებული დროის. ამიტომაც ბედისწერა, ისევე როგორც დრო და სივრცე, სხვა არაფერია, თუ არა არსებულთა არსებობის საყოველთაო წესი, რომელიც ამ არსებულთა გარეშე, დამოუკიდებლად და განყენებულად ვერავითარ შემთხვევაში ვერ დადგინდება, რაც იმას ნიშნავს, რომ ბედისწერა, როგორც რაიმე არსებული არ არსებობს, მაგრამ თავისი არარსებობის მიუხედავად, ის ღმერთსა და მთელ სამყაროს მაინც ერთიანად განსაზღვრავს. ბედისწერიდან უკვე უშუალოდ გავდივართ ამაოების კატეგორიაზე. ამქვეყნიური ამაოება არის ერთადერთი ცხადი ჭეშმარიტება, რომელსაც მაშინ ჩავწვდებით, როდესაც ყოველ ჩვენთაგანს გარდაუვალად დაუდგება ჟამი განუზომელი უბედურებისა და სატანჯველისა, სწორედ იმის გამო, რაც მას ერთ დროს უდიდეს შვებასა და ნეტარებას ანიჭებდა... ამაოება კი სხვა არაფერია, თუ არა ტოტალური ცვალებადობა-წარმავლობის, ივარქმნისა და განადგურების უწყვეტი, დაუსაბამო პროცესი. ამ პროცესის მიღმა არ რჩება არავინ და არაფერი, არც სულდგმული, არც უსულო, ხილული თუ უხილავი, სულერთია, ყველაფერი ერთი და იმავე დაქანებული გზით მიმდინარეობს, რომელშიც ერთხელაც ვერავინ შევა და ვერც გამოვა, რადგან ყველა და ყველაფერი უკვე იქ არის. როდესაც ადამიანები ცხადად წარმოვიდგენთ და გავიაზრებთ ჩვენს უნუგემო განსაცდელთა პერსპექტივას, ჩვენი უძღურებისა და უიმედობის გამო ვვარდებით სასონარკვეთილებაში. სასონარკვეთილებაისეთი უკურნებელი ჭირია, რომ იგი მარტო ტანჯვა-ვაებისა და უბედურების ჟამს კი არ გვეუფლება, როგორც მომაკვდინებელი და აკვიატებული ფიქრი, არამედ მა-

შინაც კი, როცა ბედნიერებით ტკბობას წინ თითქოსდა არც არაფერი უდგას. იმიტომ, რომ ბევრჯერ საკმარისი მიზეზიც გვაქვს სიხარულისთვის, მაგრამ ის მაინც ერთიანად გვიპყრობს, ამოსუნთქვის საშუალებას არ გვაძლევს და შიგნიდან გვანგრევს. სასონარკვეთილი ფიქრის გამო, ყოველგვარი სიხარული და სიამოვნება, ერთიანი უზარმაზარი სატანჯველის შემადგენელ ხან-მოკლე შეგრძნებად აღიქმება, რომელიც კიდევ უფრო ამძაფრებს ჩვენს უიმედობასა და უნუგემობას. უკიდურეს განცხრომამდე მიმართული აღგზნება, დაცხრობისთანავე გარდაიქმნება, ასევე უკიდურეს სასანარკვეთილებამდე, გამძაფრებულ გაღიზიანებად, რაც იმას ნიშნავს, რომ რაც უფრო მატულობს სიამოვნების განცდა, მით უფრო კნინდება ნებისყოფის ძალა და გარდაუვალი სატანჯველიც სრულიად აუტანელი ხდება.

ადამიანთა დიდ უმრავლესობას სასონარკვეთილება მაშინ იპყრობს, როცა თავს დიდი უბედურება დაატყდებათ, დანარჩენ შემთხვევაში ამაზე ფიქრით არა მარტო თავს არ ინუხებებს, არამედ გარკვეულ ფარულ ან ღია აღშფოთებას და აგრესიასაც ავლენს მათ მიმართ, ვინც მსგავს თემებზე ჩამოუგდება საუბარს. სწორედ ასეთი განწყობილება გახლავთ იმის მიზეზი, რომ ფილოსოფია არის უკიდურესად მცირე ოდენობის ადამიანთა დაინტერესების ობიექტი, რომელსაც საზოგადოების უდიდესი ნაწილი ისევე უფრთხის და გაუბრბის, როგორც სტიქიურ უბედურებას. ასეთი რეაქცია კი უმედობისა და სასონარკვეთილებისგან თავისდაღწევის ინსტინქტზე მეტად, თავისმოტყუების სურვილითაა ნაკარნახევი, ვინაიდან დროებით თავისმოტყუება ერთგვარი შვება და გამოსავალია იქამდე მაინც, სანამ ბედისწერის მწარე დაცინვის ჟამი დადგება. ერთადერთი რაც მათ გასაჭირს მხსნელის სახით ევლინება, ეს არის წარსულის დავიწყება და ამქვეყნიური კეთილდღეობის კვლავ განახლების წყურვილი, ამიტომაც საზოგადოების აღნიშნული ნაწილისთვის მისაღებაა ყველაფერი, რაც კი მას დავიწყებაში დაეხმარება და წუთისოფლის სიამტკბილობის დაწაფების ნადილს ხელახლა აღუძრავს. ისიც უნდა მივიღოთ მხედველობაში,

რომ დავინყების უნარი დავინყების სურვილზე არაა დამოკიდებული, ისევე როგორც ცალკეული სუბიექტის გაძლიერება ან გამდიდრება არ ექვემდებარება მის წყურვილს. წარსულის დავინყების უნარი, უმთავრეს შემთხვევაში, გონებაშეზღუდულობისა და სულიერი ინდიფერენტულობის თანმხლები ატრიბუტია, რომელიც ცვალებად დროებასთან შეგუებისა და უდრტვინველი თანაარსებობის მოხერხებული დასაყრდენია. მიუხედავად ყველაფრისა, ადრე თუ გვიან, როცა სულიერად და ხორციელად დაუძღურდებიან, სასონარკვეთილების ტყვეობას მაინც ვერ აცდებიან, როდესაც ამით მათ სიცოცხლესაც დაესმება საბოლოო ნერტილი.

რაც შეეხება საზოგადოების უმცირეს ნაწილს, ისინი სასანარკვეთილ ფიქრთან ერთად ათენ-ალამებენ; მათ ადრეული ბავშვობიდანვე აწუხებთ სიკვდილ-სიცოცხლის განუწყვეტელ ჭიდილთან დაკავშირებული მძაფრი განცდები და შთაბეჭდილებები. ისინი მთელი მონდომებით ცდილობენ მისგან თავის დაღწევას, მაგრამ არაფერი გამოდის, რადგან ფართო გონებრივი ჰორიზონტი და ფაქიზი სულიერი აღნაგობა წარსულის დავინყებისა და მოღუწების საშუალებას არ აძლევენ. ზრდასრულ ასაკში მიღებულ გამოცდილებასთან ერთად, ძლიერი ნებისყოფის შემწეობით, ბედისწერის მოსალოდნელ ტრაგიკულ ხვედრს მოთმინებით და გაგებით ხვდება, აღიარებს წუთისოფლის სიმუხთლეს, სიზიპის მითიური სიმტკიცით და გამძლეობით ეზიდება უღმობელი ამაოების ტვირთს, მიუხედავად იმისა, რომ იცის რაოდენ უპერსპექტივოა წუთისოფელთან გამკლავება. მაინც არ ნებდება, მარცხს არ ეგუება და განაგრძობს ბრძოლას, უკანასკნელ ამოსუნთქვამდე, რადგან ბრძოლის გარდა, სხვას არაფერს არ აქვს არავითარი აზრი, მიზანი და გამართლება. ერთადერთი იდუმალი და განსაცვიფრებელი წყარო, რაც კვებას და განამტკიცებს ასეთ სუბიექტთა ნებისყოფას, არის „სასონარკვეთილების ენერჯია“. მხოლოდ განსაკუთრებული აზრისა და განცდის მატარებელ რჩეულ პიროვნებებს ძალუძთ ხსენებული ენერჯიის ათვისება და გამოყენება განუწყვეტელი ბრძოლისუნარიანობის

ადჭურვილობით, მისი ირაციონალური და მისტიკური ძალის შესახებ ერთობ საინტერესო მოსაზრება გამოთქვა შესანიშნავმა რუსმა ფილოსოფოსმა და პოლიტიკურმა მოღვაწემ, გ. პლехანოვმა, რომელმაც ფატალური რწმენისა და ვოლუნტარული ნებისყოფის მიერ გამომუშავებული „ზეშთაგონებისა“ და „სასონარკვეთილების ენერჯის“ მოქმედებას დაუკავშირა დიდი ისტორიული პიროვნებების მოღვაწეობის საკაცობრიო მისსია და როლი, რისი მეოხებითაც ისინი სხვებზე უფრო ნათლად, შორს ჭვრეტენ მომავალს და სხვებზე უფრო ძლიერად სურთ ისტორიაში ძირეული ცვლილებების შეტანა (პლехანოვი 1939. 24). შეიძლება ითქვას, რომ საზოგადოების ეს უმცირესი წარმომადგენლები ფილოსოფიით სულდგმულობენ, იმიტომ, რომ ძირითადად თვითონ ფილოსოფოსობენ და ფილოსოფიის ისტორიის მიმართ განსაკუთრებულ ინტერესს და გულისყურს იჩენენ. მათ ყოველდღიურად შეუძლიათ გაისიგრძეგანონ სასონარკვეთილი ფიქრები, თუმცა ნაცვლად იმისა, რომ სასონარკვეთილების ტყვეობაში ერთიანად მოდუნდნენ და სული განუტევეონ, ფარ-ხმალს არ ყრიან და იმავე „სასონარკვეთილების ენერჯის“ მძლავრი ამოსუნთქვით განაგრძონ ბრძოლა და ცხოვრება უბრალოდ თუ განსაკუთრებულად რალაციისთვის.

ამაოება და სასონარკვეთილება ყველანაირი მდგომარეობის შინაარსზეა მორგებული, ამიტომაც ყოველი კაცთაგანი, ვინც კი დაუოკებელი ფიქრით და სასოებით ჩაეფლობა სამყაროს ნივთიერი ქაოსის კოსმიური მართლწესრიგის გონით რეალიებში, მთელი თავისი არსებით მყისვე შეიგრძნობს მის გარშემო აბლაბუდასავით დაქსელილ ზერელე და უსარგებლო ურთიერთობებს, რასაც ნებისით თუ უნებლიედ, ამ ხანმოკლე ნუთისოფლის უდიდეს და უმეტეს ჟამს, სულ ამაოდ ვწირავთ. მიუხედავად ამისა, არ არსებობს სხვა გამოსავალი, რადგან ნებისმიერი ვინმე, რაც არ უნდა ბრძენი და შემოქმედიც არ უნდა იყოს, როგორი სასწაულმოქმედი შესაძლებლობაც არ უნდა ჰქონოდა, იმაზე უფრო აზრიანად და უკეთესად, როგორც უკვე არის ეს სამყარო, ვერაფერს შექმნიდა ისეთს, რომელიც უღმობელი

ბედისწერის ამაოებასთან რაიმეს გახდებოდა და თავს რაიმეთი უფრო მეტად გაიმართლებდა.

ყოველივეს აღიარებით და გათვალისწინებით, ამაოება და მისგან გამომდინარე სასონარკვეთილება, თანაფარდობითი კატეგორიებისთვის დამახასიათებელი მიზეზ-შედეგობრივი აუცილებლობით, რეალური შესაძლებლობიდან განხორციელებული სინამდვილით, შინაგანი არსების გამოვლინების ხარისხით, თვისობრივი გარკვეულობის შესაბამისად განსაზღვრული რაოდენობით, ადამიანური ყოფიერების ფორმით, სტილით, სისტემურობით განპირობებული სტრუქტურული შინაარსის ელემენტის ჩათვლით, ერთიანად მოიცავს ზოგადსაკაცობრიო ისტორიულ ეპოქებს, საზოგადოებრივ ჯგუფებს და ცალკეულ ინდივიდთა წარმოდგენებსა და ფიქრებს. ამრიგად, როგორც შინაარსის, ასევე მოცულობის მიხედვით, ამაოებისა და სასონარკვეთილების თანაფარდობითი კატეგორია უნივერსალური ხასიათისაა და უზოგადესი ცნებების რანგში კვალიფიცირდება.

ლიტერატურა:

1. პლехანოვი გ. ისტორიაში პიროვნების როლის საკითხისათვის., თბ., 1939.
2. ჰეგელი. გ. ვ. ფ. ლოგიკის მეცნიერება., თბ., 1962.
3. Dilthey. W: Selected Works, Volume VII. Princeton University Press. 1989.
4. Cohen H. Logic of Pure Knowledge, Berlin, 1914.
5. Виндельбанд В. Прелюдии. С Петерб. 1904.
6. The Philosophy of Nicolai Hartmann Edited by: Roberto Poli, Carlo Scognamiglio and Frederic Tremblay., Published by De Gruyter 2011.
7. Heidegger M. Being and Time., Translated by John Macquarrie & Edward Robinson., BLACI<WELL USA 1962.

Badri porchkhidze - Academician of the Academy of Philosophical Sciences of Georgia, Doctor of Philosophy, Assoc. Professor of Kutaisi AK. Tsereteli State University, author of many works, about topical problems of Philosophy, including books: "Historical-philosophical horoscope of personality recognition" (2007); "Actual Problems of Law Philosophy" (Coauthor O. Mindadze 2009); "The philosophy of non-historical, prehistoric, and post-historical being" (2014); "The Social-Philosophical and Logical-Gnosiological Basis of Oratory Art and General Rhetoric"(2018). His works are often printed in our publications.

THE CATEGORY OF CONTENT AND VOLUME OF VANITY AND DESPAIR

ABSTRACT

By acknowledging and considering everything, vanity and despair arising from it, with the causal necessity inherent in relative categories; with reality realized from real opportunity, by the degree of manifestation of the inner being, in quantities determined in accordance with qualitative certainty, in the form, style, of human existence, including system content-driven structural content element. It encompasses universal historical epochs, social groups, and the ideas and thoughts of individuals.

Thus, in terms of both content and volume, the relative category of vanity and despair is universal in nature and qualifies as a general concept.

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

მეცნიერების ფილოსოფია

PHILOSOPHY OF SCIENCE

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

მექანიციზმის საკითხისათვის ფსიქოლოგიაში

რეფლექსური მოძრაობა, როგორც ორგანიზმის უშუალო, ავტომატური პასუხი გარეშე გაღიზიანებაზე, არაცნობიერი მოქმედებაა. იგი დეტერმინირებულია გარედან და მთავრდება კუნთური რეაქციით (შეკუმშვით). ფიზიოლოგიაში დადგენილია, რომ ტვინის მიერ ფსიქიკური ფუნქციის გამომუშავება საჭიროებს გარეგან ბიძგს გაღიზიანების სახით. ამის საფუძველზე ბევრი მეცნიერი პრინციპულ განსხვავებას ვერ ხედავს ფსიქიკურ მოვლენებსა და ნებისმიერ კუნთურ მოძრაობას შორის, რომელიც აგრეთვე გარეგან იმპულსს საჭიროებს. ამრიგად, თითქოს იხსნება განსხვავება ფსიქიკურ მოვლენებსა და რეფლექსურ აქტებს შორის, ფსიქიკასა და რეფლექსს შორის. ამის საბუთად ბიჰევიორისტიები იმასაც მიმართავენ, რომ ნებისმიერი ფსიქიკური მოვლენა გარეგან ქცევაში გამოსატონ, სხვაგვარად იგი დაუკვირვებადია და საერთოდ შეუძლებელია მის არსებობაზე ლაპარაკი. რუსული ფიზიოლოგიური სკოლის ფუძემდებელი ი.მ. სეჩენოვი ამტკიცებდა, რომ „ჰყველა ფსიქიკური აქტი, ვითარდება რეფლექსიის გზით. მაშასადამე ყველა ცნობიერი მოძრაობა, რომელიც ამ აქტებიდან გამომდინარეობს და რომელსაც ჩვეულებრივ ნებითი მოძრაობა ეწოდება, არსებითად ანარეკლი მოძრაობაა, ამ სიტყვის ზუსტი გაგებით» (1,148).

ი.მ სეჩენოვის ფიზიოლოგიაში, ნებითი მოძრაობებისათვის არ არსებობს მამოძრავებელი ნერვი, არც

განსაკუთრებული კუნთები, იგივე ნერვები და კუნთები, რომელთა მოქმედებითაც პირობადებულია წმინდა უნებლიე მოძრაობა, მოქმედებენ თვით ნებიერი მოძრაობების დროსაც, ხოლო თუ ამ ორ აქტს შორის არსებობს განსხვავება, იგი გამოიხატება კუნთების შეკუმშვის მხოლოდ გარეგან ნიშნებში, რაც დაიყვანება ერთი კუნთის ცოტად თუ მეტად სწრაფად შეკუმშვამდე და მეორის ცოტად თუ ბევრად დამოკლებამდე» (2,49), მაშასადამე, ნებელობა არაა თავისუფალი. ნებისმიერი მოქმედების მიზეზი გარემოში იმყოფება.

ფსიქიკური მოვლენები წარმოიშობა ტვინზე გარე სამყაროს ზემოქმედების შედეგად, ამიტომ ისინი არსებითად სინამდვილის ასახვას წარმოადგენენ. ბიჰევიორიზმმა, რომელიც ერთ-ერთ მექანიკურ მიმართულებას მიეკუთვნება ფსიქოლოგიაში, ადამიანის ფსიქიკური მოქმედება დაიყვანა ქცევებზე, რეფლექსურ მოძრაობებზე. მექანიკების აზრით, ადამიანის ფსიქიკის გაგებისათვის საკმარისია მისი ქცევის, ანუ კუნთური მოძრაობების შესწავლა. ე.ი, საკმარისია იმის აღნუსხვა, რომ მოცემულ გაღიზიანებას ცხოველი რა მოძრაობით პასუხობს. ამ კონცეფციის მთავარი ნაკლი ის არის, რომ ჯერ ერთი, ფსიქიკური მოვლენები ყოველთვის არ გამოიხატება კუნთურ მოძრაობაში და, მეორეც, კუნთური მოძრაობა ყოველთვის არ ასახავს ფსიქიკურ მოვლენას.

მექანიკურ თვალსაზრისს იზიარებს ფიზიოლოგი ი. თარხნიშვილიც, ფსიქიკურისა და რეფლექსურის ურთიერთობის საკითხში. იგი უარყოფს ნებელობის თავისუფლებას და მას „ქცევის მოჩვენებით თვითნებობას უწოდებს; მისი აზრით, „ნებელობა“ როგორც მისი წარმოშობის, ასევე მოქმედების მხრივ პირდაპირ დამოკიდებულებაშია ორგანიზმზე გარეგანი ზემოქმედებისაგან» (3,56).

მექანიციზმის მთავარი ნაკლი ფსიქიკური მოვლენების შესწავლის პროცესში იმაშიც გამოვლინდა, რომ იგი არსებითად ნებელობის თავისუფლების უარყოფამდე მივიდა. თუ ადამიანის ფსიქიკა პრინციპულად არ

განსხვავდება რეფლექსებისაგან, მაშინ იგი სრულიად დეტერმინირებულია და თავისუფალი ნებელობისათვის ადგილი აღარ რჩება. სწორედ ამიტომ მექანისტები, როგორც წესი, დეტერმინისტები იყვნენ (ისევე როგორც იდეალისტები უმეტესწილად ინდეტერმინისტები), ამასთანავე ეს იყო კლასიკური დეტერმინიზმი, რომელიც სამყაროს მეცნიერულ სურათში ადგილს აღარ ტოვებდა შემთხვევითობისა და თავისუფლებისათვის.

მექანისტების მიერ ნებელობის თავისუფლების უარყოფა საფუძვლად დაედო ადამიანის მანქანასთან გაიგივების იდეას. მანქანა ყოველგვარ სამუშაოს გარეშე ძალების ზემოქმედებით ასრულებს. მისი სამუშაო გარედანაა დეტერმინირებული, ხოლო საკუთარი აქტივობა არ გააჩნია. მექანისტები თვლიან, რომ ადამიანის ყოველგვარი მოქმედება მანქანის ანალოგიურად განსაზღვრულია გარეგანი ფაქტორებით, მაშასადამე, იგი არ არის თავისუფალი. მას ისე ამოძრავებს გარეშე მიზეზები, როგორც მანქანას. „როგორც უბრალო მანქანას სჭირდება რომელიმე გარეშე ძალა, რომელმაც ის მოძრაობაში უნდა მოიყვანოს, აგრეთვე ამისთანა გარეშე ძალა კაცის სხეულის მოძრაობაში მოსაყვანადაც აუცილებლად საჭიროა, როგორც ყოველ მანქანას აქვს იმისთანა ნაწილები, რომელზედაც ეს გარეშე ძალა ზემოქმედებს, ამისთანა ნაწილები კაცის სხეულსაც აქვს“ (4).

ამრიგად, მექანიციზმი ნებელობის თავისუფლების უარყოფამდე მიდის, მაგრამ ნებელობის თავისუფლების სრული უარყოფა არსებითად ნიშნავს ნებელობის უარყოფას, ვინაიდან ნებელობა თავისუფლების გარეშე არ არსებობს. კიდევ მეტიც, ცოცხალი ორგანიზმი, მით უმეტეს ადამიანი, თავისუფლების გარეშე შეუძლებელია, ნებელობის თავისუფლების უარყოფას და საერთოდ მექანიციზმს კი სწორედ სიცოცხლის სპეციფიკის უარყოფამდე მივყავართ, ამიტომ შემთხვევითი არ არის ის გარემოება, რომ მექანისტები ადამიანსა და მანქანას ერთმანეთთან აიგივებდნენ, რაც მექანიციზმის ამოსავალი პრინციპების ლოგიკური შედეგია.

ლიტერატურა:

1. Сеченов И. М. Избранные Философские и психологические произведения, М., 1947.
2. სეჩენოვი ი. მ. თავის ტვინის რეფლექსები, თბ. 1958;
3. Тарханов И. Р., Голь нервной системы в движении животных, «Медицинский сборник», 1872, №14.
4. წერეთელი გ. რა უნდა გამოეტანა მსმენელს ი. თარხნიშვილის ლექციებიდან, „დროება“, 1971, №45.

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” (2013); “General skills, The formal-logical assignments” (2013); “I. Gomarteli-will and morality» (2017).

MECHANISM IN PSYCHOLOGY ABSTRACT

Mechanism as a methodology of Laplace’s determinism attempted to explain mental processes. The assimilation of the psyche with reflexes, which is observed even in I.M. Sechenov’s doctrine of brain reflexes, is a direct confirmation of this.

The complete definition of human behavior is the denial of freedom of will for external reasons, moreover, the ignorance of the specifics of life has become the basis for the mechanists to equate man and machine.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის მეცნიერების ფილოსოფიის განყოფილებამ.

პოლიტიკის ფილოსოფია

PHILOSOPHY OF POLITIC

გურამ აბესაძე – პოლიტიკის მეცნიერებათა დოქტორი, სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, პოლიტიკური მეცნიერებების მიმართულების ხელმძღვანელი; მრავალი სამეცნიერო ნაშრომის (80-ზე მეტი) ავტორი პოლიტიკის თეორიაში, მათ შორის გამოირჩევა მონოგრაფია: „პოლიტიკური კულტურა: კონცეპტუალური მოდელები და დემოკრატიული ტრანზიციის პარადიგმები“ (2015), რომელშიც თანამედროვეობის ბევრი აქტუალური პრობლემაა განხილული.

ნოდარ აბესაძე - საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის სოციალური მეცნიერებების პროგრამის დოქტორანტი, 20-ზე მეტი სამეცნიერო ნაშრომის ავტორი რელიგიისა და პოლიტიკის ურთიერთობების საკითხებზე; მისი კვლევითი თემა ეხება საქართველოს ეკლესიის როლს თანამედროვე ეროვნულ-პოლიტიკური იდენტობის ფორმირების პროცესში.

პოლიტიკური სოციალიზაცია და თანამედროვე ქართული სახელმწიფოებრივი იდენტობის ფორმირება

თანამედროვე საქართველოს დემოკრატიული ტრანზიციის ერთ-ერთ აქტუალურ პრობლემას ერის პოლიტიკური სოციალიზაციის პროცესი წარმოადგენს, რომელმაც უნდა მოახდინოს ეროვნული იდენტობის ტრანსფორმაცია. მსოფლიოში მიმდინარე ცვლილებები, რომლებმაც ნაციონალიზმის აღორძინება გამოიწვია, ერების განვითარებასა და იდენტობის ფორმირებაში გარკვეულ გარდაქმნებს მოითხოვს. ამ მიმართულებით, ქართველი ერის იდენტობის მემკვიდრეობითი ელემენტების გააქტიურება და მისი ახალი ტენდენციების გამოკვეთა პოლიტიკური სოციალიზაციის პროცესისადმი ახლებური მიდგომით არის შესაძლებელი. ქართულ პოლიტიკურ სივრცეში პოლიტიკური სოციალიზაციის გარდაქმნა და მისი დემოკრატიული ელემენტების გამოკვეთა შეფერხებით მიმდინარეობს. პოლიტიკური სოციალიზაციის თანამედროვე მოდელის

ფორმირების გარეშე შეუძლებელია ქართველი ერის პოლიტიკურ ერთად გარდაქმნა, რაც ეროვნული იდენტობის ტრანზიციის აუცილებელ პირობას წარმოადგენს.

დემოკრატიული ტრანზიციის პოლიტიკური სოციალიზაციის ახლებურ გააზრებას მოითხოვს, რამაც რადიკალურად უნდა გარდაქმნას პოლიტიკური სისტემის ინსტიტუციური და კულტურულ-იდეოლოგიური სტრუქტურა. შეიძლება გამოვყოთ სამი ძირითადი პრიორიტეტული მიმართულება, რომელიც მან უნდა გადაწყვიტოს: 1. პოლიტიკური სოციალიზაციის აგენტების ფორმირება, რომელიც მდგრადი ინსტიტუციური სივრცის შექმნას გულისხმობს და გათვლილია დემოკრატიული ტრანზიციის პრიორიტეტების განხორციელებაზე; 2. ერისა და სამოქალაქო სივრცის რაციონალურობისა და პრაგმატულობის ამაღლება, რომელიც პოლიტიკურ-კულტურულ გარდაქმნასა და ღირებულებით ტრანსფორმაციას გულისხმობს; 3. თანამედროვე ქართული ეროვნული იდენტობის პოლიტიკური ტრანზიციის, რომელიც სამოქალაქო და სახელმწიფოებრივი იდენტობის ფორმირებას გულისხმობს. ე.ი. შეიძლება ვთქვათ, რომ პოლიტიკური სოციალიზაცია ეს არის თანამედროვე ქართული პოლიტიკური ერის ფორმირების პროცესი, რომელიც სახელმწიფოებრივი იდენტობის თანამედროვე მოდელის საფუძველს წარმოადგენს.

თანამედროვე პოლიტიკურ სისტემაში პოლიტიკური სოციალიზაციის უპირველესი აგენტია ინსტიტუციური აქტორები, რომლებიც ტრანზიციის მოთხოვნებს თავიანთი კულტურულ-ინტელექტუალური პოტენციალითა და ავტორიტეტებით ვერ აკმაყოფილებენ; შეიძლება ითქვას, რომ პოლიტიკური ტრანზიციის აქტორული სივრცე ღრმა კრიზისს განიცდის, რომელიც პოლარიზების თანმხლები ფაზებით გამოირჩევა; მათი მონაცვლეობითი და ციკლური დომინანტური მიმართულებითი პოზიცია და გადაწყვეტილებათა ექსპერიმენტული ფორმები

პოლიტიკური სოციალიზაციას მიზანმიმართულ ხასიათს აკარგვინებს, რაც პერსპექტიულ შედეგიანობაზე არ არის გათვლილი. ამ მიმართულებით ირაციონალური ტენდენციები გამოიკვეთა ნაციონალური მოძრაობის ავტორიტარული მმართველობის პერიოდში, რომელიც ტრანსპლანტაციური და რადიკალური რეფორმებით გამოირჩეოდა; მათი მიზანი არ იყო დემოკრატიული ერთიანი სივრცის შექმნა, რომელიც ერის შემოქმედებითი და დამოუკიდებელი უნარების ფორმირებას შეუწყობდა ხელს. წინა ხელისფულების რეფორმები ქართული ტრადიციული პოლიტიკური ელემენტებისა და ეროვნული ავტორიტეტების მსხვრევაზე იყო აგებული. ყოველივე ეს საზოგადოებაში შიშისა და უიმედობის სინდრომს ამკვიდრებდა და „მტრის ხატისა“ ძიებაზე იყო აგებული. ეროვნული იდენტობის ირაციონალური ელემენტი გახდა დესტრუქციულობა და პოლარიზება, რომელიც აფერხებდა ქართული სახელმწიფოებრიობის გააზრების პროცესს. ერმა ვერ გამოკვეთა თავისი პოლიტიკური მეობა და ისტორიული მისია. ამიტომ, მიზანშეწონილია, რომ ე.წ. „ვარდების რევოლუციას“ ქართულ პოლიტიკურ ისტორიაში მიეცეს მკვეთრი ირაციონალური შეფასება, რომ მან ქართული დემოკრატიული ტრანზიციის რადიკალურ სტილში წარმართა და ავტოკრატიული ელემენტები პოლიტიკური იდენტობის სინდრომად გადააქცია.

თანამედროვე პოლიტიკური სოციალიზაციის უმნიშვნელოვანესი პარადიგმაა ერის კულტურულ-იდეოლოგიური ტრანზიციის, ანუ ღირებულებითი გარდაქმნა, რომელსაც ახალი ეროვნული იდენტობა და პრაგმატიზმი დაემყარება. სახელმწიფოებრივ იდენტობას მყარი იდეოლოგიური და ღირებულებითი საფუძვლები ესაჭიროება, რაც მიზანმიმართული მოძრაობის საშუალებას მისცემს ერს. ე.წ. ვარდების რევოლუციის“ მიერ თავსმოხვეული ექსტრემისტული იდეოლოგია ერის აგრესიული პოლიტიკური კულტურის მუდმივი თანმხლები პროცესი გახდა, რაც სოციუმს სახელმწიფოებრივ ნი-

ჰილიზმში აგდებს. თანამედროვე ოპოზიციური სპექტრის ნაწილი ამ დესტრუქციული იდეოლოგიით სარგებლობს და ერის რაციონალურობისა და პრაგმატულობის ფორმირებას აფერხებს. ამ იდეოლოგიაზე იყო აგებული მათ მიერ ჩატარებული საგანმანათლებლო სისტემის რეფორმა, რომელმაც ერის ინტელექტუალურ პოტენციალს დიდი ზიანი მიაყენა. შედეგად მივიღეთ ის, რომ გაძლიერდა ერის მომხმარებლური ფსიქოლოგია და დაქვეითდა ინტელექტუალური პოტენციალი. მიტომ, საგანმანათლებლო სივრცეში საჭირა ახალი მიდგომები, რადგანაც უნიფიცირებული ტრანსპლანტაციები ვერ ამართლებს; საგანმანათლებლო იდეოლოგია თავიდან არის შესაქმნელი და იგი ქართველი ერის ტრადიციულ სამეცნიერო და ინტელექტუალურ პოტენციალს უნდა დაემყაროს.

პოლიტიკური ტრანზიციის პროცესში ქართველ ერს სამოქალაქო სივრცის რაციონალიზაციის მიზნმიმართული სოციალიზაცია ესაჭიროება, რაც ახალი პოლიტიკური პრაგმატიზმის საფუძველი უნდა გახდეს. სამოქალაქო სივრცე ცვლილებებს მოითხოვს და აქტიურია, მაგრამ პოლიტიკური აქტორების მიერ დამკვიდრებულმა პოლარიზებამ და ავტორიტარულმა ტენდენციებმა გაუცხოების ელემენტები წარმოშვა, რაც ეწინააღმდეგება ქართულ სახელმწიფოებრივ იდენტობას. ქართულ პოლიტიკურ სივრცეში შეიმჩნევა სოციუმსა და პოლიტიკურ სპექტრს შორის წინააღმდეგობა, რომელიც ინვესს პოლიტიკური ინსტიტუტებისადმი ნიჰილისტურ დამოკიდებულებას, ე.ი. თავისი იდეოლოგიური პლატფორმებით ქართული ინსტიტუციური წესრიგი და მისი დიზაინი ვერ აკმაყოფილებს დროის მოთხოვნებს და სახელმწიფოებრივი იდენტობის ნარატივებს მკვეთრად ასუსტებს.

ტრანზიტულ პოლიტიკურ სივრცეში სისტემურად ვერ გარდაიქმნა პოლიტიკური სოციალიზაცია, რომელიც არამხოლოდ ინსტიტუციურ ცვლილებებს საჭიროებს, არამედ კულტურულ-ღირებულებითსაც, რომელიც მხოლოდ ტრანსპლანტაციურ პროცესებზე არ იქნება

დამოკიდებული. ერმა ვერ შეძლო, გამოემუშავებინა თავისი ღირებულებითი პრიორიტეტები, რომლებიც იდენტობის პრაგმატულ შინაარსებზე იქნებოდა აგებული. დემოკრატიული ტრანზიციის პროცესში ერის ღირებულებითი გარდაქმნა მენტალურ და გენურ თვისებებს ნაკლებად ითვალისწინებს, რაც, გარკვეულ სიტუაციებში, რეფორმებს ექსპერინტების ხასიათს ანიჭებს. ქართველმა ადამიანმა მენტალურად დაკარგა პოლიტიკური მოტივაცია და სტიმულირება, რომელიც განსაკუთრებით ესაჭიროებოდა სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის აღდგენის შემდეგ. ერს საკუთარი თავის გააზრების საშუალება ტოტალიტარულ-იმპერიულ სისტემაში არ ეძლეოდა, რაც თავისთავადობის სტიმულს ყოველმხრივ ახშობდა. სამწუხაროდ, ეროვნული იდენტობის ტრანზიციას ისევ უცხო ღირებულებით გადმონერგვაზე გახდა დამოკიდებული, რამაც უნიფიცირებული და გარკვეულ სიტუაციებში ანტიეროვნული ხასიათი შეიძინა.

ქართველი ერის თანამედროვე პოლიტიკური იდენტობა - ეს არის სამოქალაქო აქტიურობის თანმხლები პროცესი, რომელიც ერი-სახელმწიფოს შექმნას გულისხმობს; თანამედროვე ქართული ერი-სახელმწიფო სამოქალაქო ნაციონალიზმზე აგებული პოლიეთნიკური და მულტი-კულტურული სივრცეა, რომელიც პოლიტიკური ინტეგრაციის პროცესს ემყარება. მივიჩნევთ, რომ იდენ-ტობის ტრანზიციის ეს ელემენტები გარკვეულ სიტუაციებში მოისუსტებს, რაც საფრთხეს უქმნის თანამედროვე ქართული სახელმწიფოებრიობის თვითმყოფადობას. ამიტომ, ერის პოლიტიკური სოციალიზაციის პროცესში პოლიტიკური ინტეგრაციის პრობლემებსა და ინსტიტუტიზაციას განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიექცეს. შეიძლება განვმარტოთ, რომ სახელმწიფოებრივი იდენტობა - ეს არის მულტიკულტურულად გაერთიანებული პოლიტიკური ერის განსახიერება, რომელიც ამკვიდრებს ერთიან პოლიტიკურ სივრცეს. ეს პოლიტიკური სივრცე და ნესრიგი საკუთარ თავში ნაკლებად შეიცავს პოლარიზებისა

და გაუცხოების ელემენტებს.

ქართული სახელმწიფოებრივი გაუცხოების ტენდენციები დემოკრატიული ტრანზიციის ირაციონალურ პროცესად მოგვევლინა, რაც ორი მიმართულებით გამოვლინდება:

1. ერმა პოლიტიკური დამოუკიდებლობის აღდგენა ვერ აღიქვა საკუთარ სახელმწიფოებრივ განცდად, ე.ი. ვერ შეძლო პოლიტიკური კონსოლიდაცია და პოლარიზება თანაცხოვრების წესად გაიხადა; 2. ერმა თავისი სოციალურ-ეკონომიკური თანაცხოვრება და მამულისადმი ერთგულება მიივიწყა, მიწას გაუუცხოვდა და სხვა ქვეყნებში დაიწყო თავისი ეკონომიკური მდგომარეობის გაუმჯობესების ძიება, ე.ი. მივიღეთ მამულს გაუცხოებული ერი, რომელიც განსხვავებულ ღირებულებით სივრცეში ცდილობს თავის დამკვიდრებას; საბოლოოდ, ვიღებთ მენტალურად და კულტურულად შეცვლილ თაობას, რომელიც ქართულ იდენტობას დეგრადირების საშიშროებას უქმნის. აი, ეს ორი ირაციონალური ტენდენცია ღრმა შეშფოთებას იწვევს და სოციალიზაციის პროცესში რადიკალურ გარდაქმნებს საჭიროებს. სახელმწიფოებრიობას გაუცხოებული ერი თავის მებსიერებასაც ივიწყებს და ეროვნულ პესიმიზმში ექვევა. ეროვნული იდენტობა ეს გენური მთლიანობაა, რომელიც მყარი მენტალურ-ღირებულებითი თანაცხოვრებით სულდგმულობს. სახელმწიფოებრიობა ამ თანაცხოვრებას პოლიტიკურ ფორმას აძლევს, რაც ერს ინსტიტუციურად უფრო აქტიურსა და მობილიზებულს გახდის.

ქართველი ერის თანამედროვე პოლიტიკურ სოციალიზაციაში კრიზისი და პოლარიზება უფრო გამოკვეთილი გახდა. პოლიტიკური სისტემა დემოკრატიული ტრანზიციის ტემპით მოისუსტებს, რასაც პოლიტიკური ელიტა ვერ უმკლავდება. ქართული პოლიტიკური ელიტა უნდა გახდეს კრიზისის მართვის მენეჯერი, მაგრამ მისი პროფესიონალიზმი ვერ აკმაყოფილებს დროის მოთხოვნებს. საერთოდ, გარდაქმნის პროცესში პოლიტიკური ელიტის კულტურა თავისი მიდგომებითა და პოლიტიკური

ინტუიციით უნდა გამოირჩეოდეს. ქართულ სინამდვილეში პოლიტიკური ელიტა აღიქმება დომინანტურ ძალად, რომელიც პოლიტიკურ ინტელექტსა და პრაგმატიზმს მოკლებულია, ე.ი. პოლიტიკური ელიტის რეკრუტირება და ცირკულაცია დომინანტური პოლიტიკური აქტორებით მიმდინარეობს, რომლებიც პრაგმატიზმს მხოლოდ პირად სარგებელზე აგებენ, ხოლო ეროვნულ-პატრიოტული სულისკვეთება ნაკლებად იგრძნობა. პოლიტიკა გამოყენებულია პატრონაჟად ეკონომიკური მდგომარეობის გასაუმჯობესებლად, რომელიც მმართველობის ოლიგარქიულ სისტემას წარმოშობს.

დომინანტური პარტია და მისი ლიდერები მთელი სახელმწიფო ძალაუფლების კონცენტრაციას თავიანთ ხელში ახდენენ, რაც დემოკრატიული ტრანზიციის შემაფერხებელ სინდრომად გადაიქცა. პოლიტიკური ელიტა და ლიდერი დემოკრატიულ ცირკულაციას აფერხებს და სოციალიზაციის პროცესიც ერთპარტიულ ინსტიტუციურ აქტორს ემორჩილება. ამიტომაც არის, რომ სისტემური რეფორმირება ვერ ხორციელდება და პოლიტიკური პროცესიც ერთ ადგილზეა გაჩერებული. ქართული იდენტობა და მისი კრიზისიდან გამოყვანა პოლიტიკური ელიტისა და ლიდერის ხელშია. ქართული იდენტობის ტრანზიციას ნამდვილად აკლია პატრიოტი და პოლიტიკურად ინტელექტუალური ლიდერები, რომლებიც ეროვნული პრაგმატიზმით გამოირჩევიან და ახალი სახელმწიფოებრივი იდენტობის ფორმირებას მიზანმიმართულად წარმართავენ.

თანამედროვე ქართული პოლიტიკური სოციალიზაციის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს აგენტსა და სტაბილურ ინსტიტუციას მართლმადიდებელი ეკლესია და მისი მეთაური, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II წარმოადგენს. ისტორიულად ეკლესიას თავისი გამორჩეული ადგილი უჭირავს პოლიტიკურ სისტემაში, რაც ასახულია თანამედროვე საქართველოს კონსტიტუციაში; ამ გაგებით, მას პოლიტიკური სტატუსიც ენიჭება,

რომელიც სახელმწიფოებრივი იდენტობის ფორმირებაში განსაკუთრებულ მისიას აკისრებს. პოლიტიკური ტრანზიციის პერიოდში მართლმადიდებელი ეკლესიის სახელმწიფოებრივი ფუნქციები რამდენიმე მიმართულებით გახდა გამოკვეთილი: 1. მსოფლიო წესრიგის ცვლილებამ წინა პლანზე წამოსწია ეროვნული იდენტობის პრობლემები, რომლებიც რელიგიურ ნარატივს განსაკუთრებულ მისიას აკისრებენ; 2. თანამედროვე პოლიტიკური სოციალიზაცია ერის პოლიტიკურ-კულტურულ ტრანზიციას გულისხმობს, რაც მართლმადიდებლობის აქტორულ როლს კიდევ უფრო ზრდის; 3. თანამედროვე ქართული სახელმწიფოებრივი იდენტობის იდეოლოგიურ-ღირებულებითი ელემენტი მოისუსტებს და მას ეკლესია ავსებს თავისი ეროვნული პოზიციითა და მიდგომებით; 4. ქართული ეკლესია ერის პოლარიზების პირობებში თავისი შემრიგებლური პოზიციით გამოირჩევა, რაც პოლიტიკურ სისტემას სტაბილურობას უნარჩუნებს; 5. მართლმადიდებელმა ეკლესიამ კიდევ უფრო გამოკვეთა თავისი გეოპოლიტიკური კონტექსტი, რომელიც განსაზღვრავს მისი დომინანტური და ტოლერანტური როლის გაძლიერებას რეგიონალურ კონფესიურ სივრცეში. უწმინდესი და უნეტარესი ილია II აღნიშნავს, რომ ხალხს შიში და უიმედობა იპყრობს, მაგრამ არ უნდა გავტყდეთ, არ უნდა დაგვაბრკოლოს არც გამრავლებულმა დაღატაკმა და გაუტანლობამ, არც შურმა და მზაკვრობამ. არსებული რეალობა უნდა მივიღოთ, როგორც ჩვენი რწმენის დიდი გამოცდა და შეეძლოთ, განვეშოროთ ბოროტებას; ვეცადოთ არ დავკარგოთ ღირსება და ძალისებრ ჩვენისა, სიკეთით ვუპასუხოთ გამონვევებს.⁴

დასკვნა. პოლიტიკური სოციალიზაციის პროცესი თანამედროვე ქართული სახელმწიფოებრივი იდენტობისა და ეროვნული პრაგმატიზმის ფორმირების აუცილებელი

4 სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II-ის საშობაო ეპისტოლე. 2019; <http://patriarchate.ge/geo/patriarqi/ilia-ii/epistoleebi-illia-ii/>

პირობაა. პოლიტიკური სოციალიზაციის ახალმა მოდელმა უნდა შეცვალოს სახელმწიფოებრივი იდენტობის კრიტერიუმები. სოციალიზაციის უპირველესი აგენტია პოლიტიკური ინსტიტუტები, რომლებიც უკიდურეს პოლარიზებას ავლენენ და პერიოდულად დესტრუქციულობის სინდრომით გამოირჩევიან. პოლიტიკური აქტორების მოღვაწეობას აკლია ეროვნული პრაგმატიზმი და რაციონალურობა. პოლიტიკური რეჟიმის ირაციონალური სინდრომი გახდა დომინანტური ერთპარტიული მმართველობითი სისტემა. სამოქალაქო სივრცე თავისი რაციონალურობით არ გამოირჩევა და სახელმწიფოებრივი გაუცხოებით სულდგმულობს. პოლიტიკური სოციალიზაციის უმნიშვნელოვანესი პრიორიტეტი გახდა სახელმწიფოებრივი იდენტობისა და ეროვნული პრაგმატიზმის ახლებური გააზრება. სოციალიზაციის პროცესმა თანამედროვე საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის აქტორული როლი წინა პლანზე წამოსწია; მისი ეროვნული მისია და სახელმწიფოებრივი ფუნქციები კონსტიტუციურად არის განსაზღვრული. ეკლესიის საზრუნავი ახალი ქართული სახელმწიფოებრივი იდენტობის ფორმირება გახდა.

ლიტერატურა:

1. სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II-ის სამობაო ეპისტოლე. 2019.
<http://patriarchate.ge/geo/patriarqi/ilia-ii/epistoleebi-illia-ii/>
- 2.გ. აბესაძე, დომინანტი ინსტიტუციური აქტორები ქართულ პოლიტიკაში და დემოკრატიის სტაბილურობა. „ფილოსოფიური ძიებანი“ /კრებული ოცდამეხუთე/. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია. „უნივერსალი“, თბ., 2021, გვ. 210-219.
- 3.ნ. აბესაძე, მართლმადიდებლობა და თანამედროვე ქართული ეროვნული იდენტობის პოლიტიკური ტრანსფორმაცია. სტუ საერთაშორისო რეფერირებადი და რეცენზირებადი

სამეცნიერო ჟურნალი „საისტორიო ვერტიკალები“, 47-48, 2021, გვ. 252-257

4. ნ. აბესაძე, ეროვნული იდენტობა და თანამედროვე ქართული პოლიტიკურ-კულტურული სივრცის დემოკრატიული ტრანზიცია. „ფილოსოფიური ძიებანი“ /კრებული ოცდამეხუთე/. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია. „უნივერსალი“, თბ., 2021, გვ. 220-228

5. თომას დე ვაალი: ღია საქართველო, დახურული საქართველო. 2017.

<https://jam-news.net/ge/post-author/tomas-de-vaali-carnegie-europe/>

6. ლინკოლნ მიტჩელი, 2017 წელს საქართველოს წინაშე მდგარი ოთხი კითხვა. 2017. <http://georgianpress.ge/com/news/view/23819?lang=1>

7. სტივენ ჯონსი. ინტერვიუ საქართველოს პოლიტიკის ინსტიტუტის ანალიტიკოსთან ჯოზეფ ლარსენტან. ინგლისურიდან თარგმნა იოსებ ჟორჯოლიანმა. საქართველოს პოლიტიკის ინსტიტუტი, 2017, იანვარი 1. <http://gip.ge/wp-content/uploads/>

8. სტივენ ჯონსი. დემოკრატია საქართველოში http://www.cicerofoundation.org/lectures/Stephen_Jones_Georgia.pdf

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.

Nodar Abesadze - Doctor of Social Sciences of Georgian Technical University, Author of more than 20 scientific papers on issues of religion and politics; His research focuses on the role of the Georgian Church in the formation of modern national-political identity.

POLITICAL SOCIALIZATION AND THE FORMATION OF A MODERN GEORGIAN STATE IDENTITY

ABSTRACT

The process of political socialization is a necessary condition for the formation of a modern Georgian state identity and national pragmatism. The new model of political socialization must change the criteria of state identity. The primary agent of socialization is the political institutions, which show extreme polarization and are periodically distinguished by the syndrome of destructiveness. The work of political actors lacks national pragmatism and rationality. The irrational syndrome of political regime has become the dominant one-party system of government. Civil space is not distinguished by rationality and is inspired by state alienation. A new understanding of state identity and national pragmatism has become a top priority of political socialization. The process of socialization brought to the fore the acting role of the Orthodox Church of modern Georgia; Its national mission and state functions are constitutionally defined. The concern of the church became the formation of a new Georgian state identity.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის პოლიტიკის ფილოსოფიის განყოფილებამ.

**სოციოლოგია და სოციალური
ფსიქოლოგია**

ამირან ბერძენიშვილი – ფილოსოფიის დოქტორი, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის 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.

**ცოდნის - აზროვნების სოციოლოგიური გაგების
სათავეებთან (მარქსი, ღიურკაიმი, მანჰაიმი)
ცოდნის სოციოლოგიის მანჰაიმისეული
კონცეფციის ძირითადი ცნებები:**

მანჰაიმმა იდეების სისტემის სოციალურზე დამოკიდებულების შესახებ კ. მარქსის პროგრამული დებულება განაზოგადა. მაგრამ მანჰაიმმა, მისი არა მხოლოდ განზოგადება, არამედ ტრანსფორმირებაც მოახდინა და იგი ანალიზის იმ მთავარ ინსტრუმენტად აქცია, რომელიც როგორც მარქსიზმის, ისე ნებისმიერი სხვა სისტემის შესწავლისას შეიძლება ერთნაირი ეფექტურობით იქნეს გამოყენებული. მანჰაიმი იყო პიონერი, რომელმაც შემეცნების იმ საზღვარს გადააბიჯა, რასაც ფრთხილი მოაზროვნეები თავს არიდებდნენ. მან ბრწყინვალე ამოსავალი დებულებები, მიდგომები შეიმუშავა და შემდგომი კვლევებისათვის გზები გაკვალა.

როგორ აზროვნებენ ადამიანები ნამდვილად, აზროვნება როგორც კოლექტიური ქმედების იარაღის სახით ნამდვილად როგორ ფუნქციონირებს საზოგადოებრივ ცხოვრებასა და პოლიტიკაში - აი, კარლ მანჰაიმის ცოდნის სოციოლოგიის მთავარი ამოცანა.

ცოდნის სოციოლოგიის ძირითადი თეზისი კი გვეუბნება, რომ არსებობს აზროვნების ტიპები, რომელთა ადექვატურად გაგება, მათი სოციალური ფესვების გამოვლენის გარეშე შეუძლებელია. სწორია ის, რომ აზროვნება მხოლოდ ინდივიდს შეუძლია. არ არსებობს ისეთი მეტაფიზიკური

არსება, რალაც ჯგუფური გონის მსგავსი, რომელიც აზროვნებს, და რომლის იდეებსაც ინდივიდი უბრალოდ კვლავანარმოებს. მაგრამ სწორად შენიშნავს კ. მანჰაიმი, არ იქნებოდა სწორი ამისაგან ის დასკვნა გაგვეკეთებინა, რომ ინდივიდის მამოძრავებელ ყველა იდეასა და გრძნობას მხოლოდ მასში აქვს ფესვები გადგმული და მხოლოდ მისი ცხოვრებისეული გამოცდილების საფუძველზე შეიძლება იქნეს ადექვატურად ახსნილი.

ისევე როგორც ენის რაობა შეუძლებელია გავიგოთ, ცალკეულ ინდივიდზე დაკვირვებით, ასევე შეუძლებელია სწორად აღვწეროთ მთელი თავისი სისრულით რომელიმე თვალსაზრისი, მხოლოდ იმაზე დაყრდნობით, რომ იგი ცალკეული ერთეული პიროვნების ინტელექტში ჩამოყალიბდა მხოლოდ ძალიან შეზღუდული საზრისით ქმნის ინდივიდი იმ ენისა და აზროვნების ეტაპს, რომელსაც ჩვენ მასთან ვაკავშირებთ „იგი თავისი ჯგუფის ენით ლაპარაკობს, თავისი ჯგუფის აზროვნების ფორმებში აზროვნებს“ Манхейм Карл. Диагноз нашего времени.: Пер. С нем. и англ. – М.: Юрист, 1994, გვ.8. ინდივიდის განკარგულებაში მხოლოდ გარკვეული სიტყვები და მათი მნიშვნელობები რჩება. ისინი არა მხოლოდ განსაზღვრავენ მის მიდგომას გარემომცველი სამყაროსადმი, არამედ ამავედროულად აჩვენებენ, თუ რომელი თვალსაზრისით და საქმიანობის რომელ სფეროში საგნები აქამდე მათი ჯგუფისა თუ ინდივიდის აღქმისა და გამოყენებისთვის მისაღდგომი იყო. ამიტომ, მანჰაიმის აზრით, ცოდნის სოციოლოგია შეგნებულად არ ამოდის ინდივიდისა და მისი აზროვნებისაგან, რათა შემდეგ, როგორც ამას ფილოსოფოსები აკეთებენ, აზროვნების როგორც ასეთის“ აბსტრაქტულ სიმალლეებზე უშუალოდ გადავიდეს. პირიქით, „ცოდნის სოციოლოგია ცდილობს აზროვნება გაიგოს ისტორიულ და სოციალურ სიტუაციასთან კონკრეტულ კავშირში, რომლის ჩარჩოებშიც ინდივიდუალურად დიფერენცირებული აზროვნება მხოლოდ თანდათანობით წარმოიშობა“ (Манхейм, 1994, გვ.9). ამგვარად, დაასკვნის

კ. მანჭაიმი, აზროვნებენ არა ადამიანები, როგორც ასეთნი და არა იზოლირებული ინდივიდები განახორციელებენ აზროვნების პროცესს, არამედ ადამიანები აზროვნებენ განსაზღვრულ ჯგუფებში, რომლებმაც მათი პოზიციისათვის დამახასიათებელ საერთო ტიპიურ სიტუაციებზე რეაქციების უსასრულო რიგების მსვლელობისას აზროვნების სპეციალური სტილი შეიმუშავეს.

მკაცრად რომ ვთქვათ, ვამტკიცოთ, რომ ინდივიდი აზროვნებს, საერთოდ არასწორია. უფრო სწორი იქნებოდა გვეთქვა, რომ იგი აზროვნების რომელიღაც პროცესში, რომელიც მანამდე დიდი ხნით ადრე წარმოიქმნა, მხოლოდ მონაწილეობს. იგი თავის თავს აღმოაჩენს მემკვიდრეობით მიღებულ სიტუაციაში, მოცემული სიტუაციის შესაბამისი აზროვნების მოდელების მფლობელს/ფლობაში, რომელიც ცდილობს პასუხის მემკვიდრეობით მიღებული ეტაპების გადამუშავებას ან სხვებით მის შეცვლას, რათა ადექვატურად შეძლოს რეაგირება იმ ახალ გამოწვევებზე, რომლებიც მოცემული სიტუაციის გარდაქმნის შედეგად გაჩნდნენ. ამგვარად, ის ფაქტი, რომ თითოეული ინდივიდი ცხოვრობს საზოგადოებაში, მისთვის ორმაგ წინასწარგანსაზღვრულობას ქმნის: პირველი, იგი შექმნილ სიტუაციას პოულობს, მეორე, მასში აზროვნებისა და ქმედების უკვე ფორმირებულ მოდელებს აღმოაჩენს (Манхейм, 1994, გვ.9).

ცოდნის სოციოლოგიის მეთოდის მეორე დამახასიათებელ ნიშანს, მანჭაიმის აზრით, წარმოადგენს ის, რომ აზროვნების კონკრეტულად არსებული ფორმები იმ კოლექტიური ქმედების კონტექსტიდან არ ამოვარდებიან, რომლის მეშვეობითაც ჩვენ გონითი აზრით სამყაროს აღმოვაჩინთ. ჯგუფებად მცხოვრები ადამიანები, უბრალოდ ფიზიკურად დისკრეტული ინდივიდების სახით კი არ თანაარსებობენ. ისინი გარემომცველი სამყაროს საგნებს მჭვრეტელი გონების აბსტრაქტულ დონეზე და მხოლოდ ცალკეული/ერთეული ინდივიდების სახით კი არ აღიქვამენ. პირიქით, „ისინი

მოქმედებენ ერთად- ერთმანეთთან და ერთმანეთის წინააღმდეგ - თავისი ორგანიზაციით განსხვავებულ ჯგუფებში და ამ ქმედებების შესრულება/განხორციელებისას ფიქრობენ/აზროვნებენ ერთად/ერთმანეთთან და ერთმანეთის წინააღმდეგ“ (1994, გვ.9) ეს ჯგუფებად დაკავშირებული ინდივიდები იმ ჯგუფის ხასიათისა და ადგილის/მდგომარეობის შესატყვისად, რომელსაც ისინი მიეკუთვნებიან, მათი გარემომცველი ბუნების სამყაროს ან საზოგადოების შეცვლას, ან არსებული სახით შენარჩუნებას ისწრაფვიან. ბუნებისა და საზოგადოების ცვლილებებზე, ან მათ უცვლელად შენარჩუნებაზე ეს ნებელობითი წარმართულობა, ეს კოლექტიური საქმიანობა არის სწორედ ის, რომელიც განსაზღვრული ჯგუფის ადამიანთა აზროვნების პრობლემების, ცნებებისა და ფორმების წარმოშობას ხელს უწყობს. იმ სპეციფიკური კოლექტიური საქმიანობის შესაბამისად, რომელშიც მონაწილეობენ ადამიანები, ამ ადამიანებს მათი გარემომცველი სამყაროს განსხვავებული წესით/სახით დანახვის მიდრეკილება უყალიბდებათ. ჩვენი აზრით, მანჰაიმი სწორად დაასკვნის „მას, ვისაც ადამიანური აზროვნებისათვის ნამდვილად კუთვნილი ფორმების მთელი სიმდიდრე სერიოზულად და ყურადღებით არ შეუსწავლია, არ ძალუძს აპრიორულად გადაწყვიტოს, შესაძლებელია კი სოციალური სიტუაციიდან და საქმიანობის მთელი კონტექსტიდან სრულად მონყვეტა/ სრული გათავისუფლება“ (იქვე გვ,10). ასევე არ შეიძლება მაშინვე გადაწყვეტილიყო, შეესატყვისება კი მსგავსი დიხოტომია ობიექტური ფაქტობრივი ცოდნის ინტერესებს.

სავსებით შესაძლებელია, რომ ცოდნის განსაზღვრულ სფეროებში სწორედ მოქმედებისადმი იმპულსი აჩვენებს/ აღმოაჩენინებს მოქმედ სუბიექტს სამყაროს ობიექტებს. ასევე შესაძლებელია, რომ სწორედ ეს ფაქტორი განსაზღვრავს სინამდვილის იმ ელემენტების შერჩევას, რომლების აზროვნების საგნებად იქცევიან და ასევე შეიძლება დავუშვათ, რომ ამ ფაქტორის გამორიცხვამ

(თუ ეს საერთოდ შესაძლებელია), ცნებების კონკრეტული შინაარსის სრულ გაქრობასთან და იმ მაორგანიზებელი პრინციპის დაკარგვასთან მიგვიყვანოს, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ პრობლემის რაციონალურ დაყენებას შესაძლებლად ხდის. მაგრამ - შენიშნავს მანჰაიმი - ეს იმას არ ნიშნავს, რომ იქ, სადაც ჯგუფისადმი მიკუთვნებულობა ქმედებაზე ორიენტირებულია სიტუაციას თითქოსდა არსებითი ელემენტები შეადგენენ, რაციონალური კრიტიკული თვითკონტროლის შესაძლებლობა გამორიცხულია. შესაძლებელია, სწორედ მაშინ, როდესაც ცხადი ხდება, როგორც აზროვნების ფარული დამოკიდებულება ჯგუფის ცხოველსაქმიანობისაგან, ისე ის გარემოება, რომ მისი ფესვები საქმიანობაში უნდა ვეძებოთ, პირველად ამის გაცნობიერების შედეგად, ადრე კონტროლისათვის მიუდგომელი აზროვნების ფაქტორებზე ახალი ტიპის კონტროლის განხორციელების შესაძლებლობა წარმოიქმნება.

მაგრამ ობიექტის კვლევა არ არის იზოლირებული აქტი; იგი წარმოიქმნება და მომდინარეობს განსაზღვრულ კონტექსტში, რომლის ხასიათზე გავლენას ღირებულებები/ფასეულობები და კოლექტიურ - არაცნობიერი ნებელობითი იმპულსები ახდენენ. სოციალურ მეცნიერებებში სწორედ ეს კოლექტიური საქმიანობის რთულ გადახლართვაზე ორიენტირებული, ინტელექტუალური ინტერესი აყალიბებს არა მხოლოდ ზოგად და საერთო საკითხებს, არამედ კვლევის კონკრეტულ ჰიპოთეზასაც, აგრეთვე გამოცდილების მომწესრიგებელი აზროვნების მოდელებს. მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ჩვენ შევძლებთ ცნობიერი და ზუსტი დაკვირვების სფეროში მეცნიერულ და პოპულარულ დისკუსიაშიაღმოჩენილსხვადასხვაამოსავალმოდელებსადა მეთოდებს შევიტან, მაშინ ჩვენ შეიძლება გავგიჩნდეს იმედი/რომ „დროთა განმავლობაში ვისწავლით იმ არაცნობიერი მოტივებისა და წანამძღვრების გაკონტროლებას, რომლებიც საბოლოო ანგარიშით, აზროვნების განსხვავებული

ფორმების წარმოშობის მიზეზად იქცნენ: ახალი ტიპის ობიექტურობა სოციალურ მეცნიერებებში არა შეფასებების გამორიცხვით, არამედ მათი კრიტიკული აღქმითა და გაკონტროლებით შეიძლება იქნას მიღწეული“ (იქვე, გვ. 11).

შემთხვევითი არაა, რომ აზროვნების და საქმიანობასთან მისი კავშირის სოციალური ფესვების პრობლემა ჩვენს თაობაში წარმოიშვა - წერს მანჭაიმი. ასევე არაა შემთხვევითი, რომ არაცნობიერი, როგორც ჩვენი აზროვნებისა და ჩვენი საქმიანობის საფუძველი, თანდათნობით გაცნობიერდა და ამით კი კონტროლისთვის მიღწევადი გახდა.

ჩვენ ვერ შევძლებთ სწორად შევაფასოთ ამ ფაქტის მნიშვნელობა ჩვენთვის, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ იმ გარემოებას, რომ ჩვენი ცოდნის სოციალური ფესვების შესახებ განაზრებების გაკეთება სპეციფიკურმა სოციალურმა სიტუაციამ გვაიძულა. ცოდნის სოციოლოგიის ერთ-ერთი ფუნდამენტური დებულება გვაუწყებს, რომ პროცესი, რომლის მსვლელობისას კოლექტიურ-არაცნობიერი მოტივები გაცნობიერებული ხდება, შეიძლება არა ნებისმიერ ეპოქაში, არამედ მხოლოდ განსაზღვრულ სპეციფიკურ სიტუაციაში მოხდეს. ასეთი სიტუაცია შეიძლება სოციოლოგიურად იქნეს დეტერმინირებული. შეიძლება შედარებითი სიზუსტით იმ ფაქტორების ჩამოთვლა, რომლებიც გარდუვალობით აიძულებს ადამიანთა სულ უფრო მეტ რაოდენობას იფიქრონ და აზროვნონ არა მხოლოდ სამყაროს ნივთებზე, არამედ თავად აზროვნებაზე, თანაც უბრალოდ არა იმდენად აზროვნების როგორც ასეთის ჭეშმარიტების რაობაზე, რამდენადაც იმ გასაოცარ ფაქტზე, რომ ერთი და იგივე სამყარო შეიძლება სხვადასხვა დამკვირვებელს განსხვავებულად წარმოუდგეს.

ცხადია, რომ მსგავსი პირობები შეიძლება საყოველთაოდ მნიშვნელოვანი მხოლოდ იმ ეპოქაში გახდეს, სადაც უთანხმოება უფრო მეტად გვხვდება თვალში, ვიდრე თანხმობა. „ადამიანები ნივთების უშუალო შესწავლიდან აზროვნების წესების განხილვაზე გადასვლას მაშინ იწყებენ, როდესაც დაპირისპირებული - საპირისპირო

განსაზღვრებების სიმრავლის პირისპირ ნივთებისა და სიტყვების შესახებ ცნებების პირდაპირი და ხანგრძლივი დამუშავების შესაძლებლობა ქრება“ (იქვე, გვ. 11). ახლა ჩვენ შეგვიძლია უფრო ზუსტად, ვიდრე ამის შესაძლებლობას ზოგადი და ფორმალური ანალიზი გაძლევს, განვსაზღვროთ, თუ რომელ/როგორ სოციალურ და სულიერ-გონით სიტუაციებში ყურადღება აუცილებლად ნივთებიდან ურთიერთგამომრიცხავ შეხედულებებზე, ამათგან კი - აზროვნების არაცნობიერ მოტივებამდე უნდა გადანაცვლდეს აქ მხოლოდ რამდენიმე მნიშვნელოვან სულიერ ფაქტორებზე შევჩერდებით, რომლებიც ამ მიმართულებით მოქმედებენ. უნინარეს ყოვლისა, აზროვნების ფორმების მრავალფეროვნება - სახეობა შეუძლებელია პრობლემად იმ პერიოდებში იქცეს, როდესაც სოციალური სტაბილურობა მსოფლმხედველობის შინაგანი ერთიანობის საფუძვლად და გარანტიად გვევლინება. საზოგადოებაში, სადაც ჯგუფის ყოველი წევრი ბავშვობის წლებიდან ეჩვევა სიტყვების ერთსა და იგივე საზრისს, ლოგიკური მსჯელობის ერთსა და იმავე მეთოდს, აზროვნების გადახრითი პროცესები არ წამოიქმნებიან.

აზროვნების წესში არსებული თანდათანობითი ცვლილები (თუ ის მაინც წარმოიშობა) არ ცნობიერდება ჯგუფის წევრების მიერ, რომლებიც სტაბილურ სიტუაციაში იმყოფებიან, სანამ აზროვნების ადაპტაციის პროცესი იმდენად ნელა მიდის, რომ რამდენიმე თაობაზე გადადის და იჭიმება. მსგავს შემთხვევაში ერთი თაობა თავისი სიცოცხლის განმავლობაში თითქმის ვერ ამჩნევს, რომ ცვლილებას აქვს ადგილი, რომ რაღაცები იცვლება.

იმისათვის, რათა აზროვნების ფორმების მრავალსახეობა შემჩნეულ იქნეს, და განაზრებებისათვის თემად იქცეს, ისტორიული პროცესის ზოგად დინამიკას სულ სხვაგვარი ფაქტორები უნდა შეუერთდეს და დაემატოს. უნინარეს ყოვლისა, სტატიკურ საზოგადოებაში გაბატონებულ ილუზიას, რომლის თანახმად ყველაფერი შეიძლება

შეიცვალოს, მაგრამ აზროვნება მუდამ უცვლელი რჩება, სოციალური მობილობის დაჩქარება ანგრევს. სოციალური მობილობის ორი სახე ჰორიზონტალური და ვერტიკალური, განსხვავებულად მოქმედებენ, რითაც აზროვნების სტილთა მრავალსახეობის აღმოჩენას ხელს უწყობენ. ჰორიზონტალური მობილობა აჩვენებს, რომ განსხვავებული- სხვადასხვა ხალხები განსხვავებულად აზროვნებენ. მაგრამ იქამდე, სანამ ეროვნული და ლოკალური ჯგუფების ტრადიციები უცვლელი რჩება, კავშირი აზროვნების ჩვეულებად ქცეულ ტიპთან იმდენად მყარი რჩება, რომ აზროვნების ტიპები, რომლებიც სხვა ჯგუფებში აღმოიჩინება, განიხილებიან როგორც უცნაურობა, შეცდომა, ორაზროვნება ან ერესიც კი. ამ სტადიაზე ჯერ კიდევ არ წარმოიქმნება ეჭვი აზროვნების საკუთარი ტრადიციების ერთგულებაში და არც საერთოდ აზროვნების ერთიანობასა და ერთსახოვნებაში.

მხოლოდ მაშინ, როდესაც ჰორიზონტალურ მობილობას ინტენსიური ვერტიკალური მობილობა უერთდება, ე.ი. სოციალურ ფენებს შორის სწრაფი მოძრაობა, სოციალური აღმავლობა და დაღმავლობა, აზროვნების საკუთარი ფორმების საყოველთაო საერთო და მარადიული მნიშვნელობის რწმენა რყევას იწყებს. „ვერტიკალური მობილობა წარმოადგენს იმ გადამწყვეტ ფაქტორს, რომელიც სამყაროს შესახებ არსებული ტრადიციული წარმოდგენების მიმართ ადამიანებში უნდობლობასა და სკეპსისს ბადებს. რასაკვირველია, უმნიშვნელო ვერტიკალური მობილობის მქონე სტატიკური საზოგადოების შიგნით განსხვავებული ფენები განსხვავებული წესით - სახით აღიქვამენ სამყაროს. მაქს ვებერის დამსახურებაა ის, რომ თავის რელიგიის სოციოლოგიაში მან ნათლად აჩვენა, თუ როგორ ერთი და იგივე რელიგია ხშირად განსხვავებულად აღიქმებიან გლეხების, ხელოსნების, ვაჭრების, დიდებულებისა და ინტელიგენციის მიერ. ჩაკეტილ კასტებად ან ფენებად/ ნოდებებად დანაწილებულ საზოგადოებაში, სადაც

ვერტიკალური მობილობა ძალიან უმნიშვნელოა, სამყაროს შესახებ ერთმანეთისაგან იზოლირებული, ჩაკეტილი წარმოდგენები იქმნება, ან მაგალითად, ეს კასტები აღიარებენ ერთ რწმენად, მაგრამ ეს რწმენა განსხვავებულად ინტერპრეტირდება, კასტის ან წრეების ცხოვრების წესის/ნირის შესაბამისად. ეს უკანასკნელი გარემოება გვიხსნის იმ ფაქტს, რომ ცალკეულ კასტათა აზროვნების განსხვავებული ტიპები ერთ ცნობიერებაში, ერთ ინტელექტში არ ერთიანდებიან და ამიტომ პრობლემად არ იქცევიან. სოციალური თვალსაზრისით გადამეტებული ცვლილება ხდება მაშინ, როდესაც მიიღწევა ისტორიული განვითარების ის სტადია, რომელზეც საზოგადოების ადრე იზოლირებულ ფენებს შორის კომუნიკაცია წარმოიშვება და მოქმედებას სოციალური ცირკულაცია იწყებს. ამ კომუნიკაციის მთავარი სტადია ხასიათდება იმით, რომ აზროვნებისა და გამოცდილების აქამდე ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი ფორმები ვითარდებიან და ერთსა და იმავე ცნობიერებაში იჭრებიან და ინტელექტს აიძულებენ სამყაროს დაპირისპირებულ კონცეფციათა შეურიგებლობა აღმოაჩინოს.

საკმარისად მყარი სტაბილურობის მფლობელ საზოგადოებაში, დაბალი ფენების აზროვნების ფორმების მაღალში შეღწევის თავად ფაქტს დიდი მნიშვნელობა არ აქვს, რამდენადაც აზროვნებაში განსხვავებების შესაძლებლობაც თავისთავად ვერ აიძულებს გაბატონებულ ჯგუფს ინტელექტუალური ძვრა/რყევა განიცადოს. მანამ, სანამ საზოგადოების სტაბილიზაციის საფუძველს ავტორიტეტი წარმოადგენს და სოციალურ პრესტიჟს მხოლოდ მაღალი ფენების ქმედებები ფლობენ, მანამ ამ კლასს რაიმე განსაკუთრებული საფუძველი არ აქვს თავისი სოციალური არსებობა და თავისი ქმედებების მნიშვნელობა ეჭვ ქვეშ დააყენოს. მხოლოდ საერთო დემოკრატიზაციას და არა მხოლოდ უბრალოდ სოციალურ დანიინაურებას/წინსვლას, დაე თუნდაც მნიშვნელოვან ცალკეულ პირთა ქადაგებებს

შეუძლია მიგვიყვანოს იმასთან, რომ დაბალი ფენების აზროვნების წესი, რომელსაც ადრე საზოგადოებრივი მნიშვნელობა არ ჰქონდა, ახლა მნიშვნელობასა და პრესტიჟს პირველად იძენს. იმ მომენტიდან, როდესაც დემოკრატიზაციის ეს სტადია მიღწეულია, დაბალი ფენების აზროვნების მეთოდები და იდეები გაბატონებული ფენის იდეებს მნიშვნელობის თანაბარ დონეზე პირველად შეიძლება დაუპირისპირდეს, და მხოლოდ ახლა აზროვნების ეს იდეები და ფორმები მის ფარგლებში მოაზროვნე ადამიანს აიძულებენ თავისი სამყაროს ობიექტები ფუნდამენტურ რევიზიას/ხელახალ გადააზრებას დაუქვემდებაროს. აზროვნების განსხვავებული ტიპების შეჯახება, რომელთაგან თითოეულ რეპრეზენტატულობაზე თანაბარი ხარისხით აცხადებენ პრეტენზიას, პირველად ხდის შესაძლებელს აზროვნების ისტორიისათვის ამდენად საბედისწერო და ამდენადვე ფუნდამენტური საკითხის დასმას, სახელდობრ: როგორ შეუძლიათ ადამიანთა აზროვნების იდენტურ პროცესებს, რომელთა ობიექტი ერთი და იგივე სამყაროა, ამ სამყაროს განსხვავებული კონცეფციები შექმნას. აქედან კი ერთი ნაბიჯია შემდეგ საკითხამდე, ხომ არ შეიძლება, რომ აზროვნების ეს პროცესები სრულიადაც არ იყოს იდენტურნი? ხომ არ მივაღწეოთ ადამიანური აზროვნების ყველა შესაძლებლობის გამოვლენისას, დასკვნასთან რომ არსებობს მრავალი განსხვავებული გზა, რომელთა მიხედვითაც სიარული სავსებით მისაღები და შესაძლებელია, რომლებს უნდა მივსდეთ? და განა სოციალური დანინაურების პროცესმა არ გამოიწვია ათენში ევროპული აზროვნების ისტორიაში პირველად სკეპტიციზმის ტალღა? განა ბერძნული განმანათლებლობის სოფისტთა მოძღვრება არ იყო იმ ეჭვის გამოხატულება/გამოთქმა, რომელიც იმის შედეგად წარმოიშვა, რომ მათ ცნობიერებაში/ აზროვნებაში ნებისმიერი ობიექტის განხილვისას ორი ტიპის ახსნა ეჯახებოდა ერთმანეთს? ერთის მხრივ არსებობდა მითოლოგია, გაბატონებული

მაგრამ უკვე განწირული არისტოკრატის აზროვნების სტილი; მეორეს მხრივ - დაბალი ფენის - აღმავალი ქალაქური ხელოსნობის/რენვის - ხელოვნების თავისი ხასიათით ანალიტიკური აზროვნების მეთოდი. რამდენადაც სამყაროს ახსნის ეს ორივე ფორმა შევიდა სოფისტების აზროვნებაში და ყოველი/თითოეული მორალური გადაწყვეტილებისათვის მათ განკარგულებაში უკიდურეს შემთხვევაში ორი ნორმატიული სტანდარტი იყო, ხოლო თითოეული კოსმიური ან სოციალური მოვლენისათვის კი - უკიდურეს შემთხვევაში ორი ახსნა იყო - არ უნდა გაგვიკვირდეს ის, რომ ისინი სკეპტიკურად ეპყრობოდნენ/აფასებდნენ ადამიანური აზროვნების ღირებულებას; მათ უბრალოდ აღმოაჩნდათ საკმარისი მამაცობა იმისათვის, გამოეთქვათ ის, რასაც თავისი ეპოქის დამახასიათებელი თვისებების მფლობელი თითოეული ადამიანი გრძნობა, სახელდობრ რომ ნორმათა და განმარტებათა წინანდელი - ადრინდელი არაორაზროვნება შერყეულია და დამაკმაყოფილებელი გადაწყვეტა შეიძლება მხოლოდ წინააღმდეგობების რადიკალური დაეჭვებისა და ღრმა განაზრებების მეშვეობით იქნეს ნაპოვნი - მოძიებული. ამგვარად, საერთო დაურწმუნებლობა არანაირად არ ამტკიცებდა ამ სამყაროს საერთო დაცემას, მაგრამ უფრო წარმოადგენდა კრიზისს, რომელიც გაჯანსაღებისაკენ მიმავალ გზაზე ეტაპი იყო (Манхейм, 1994, გვ.14).

გარდა სოციალური ფაქტორებისა, რომლებსაც აზროვნების გაბატონებული ფორმების თუნდაც პირველი ერთიანობა და შემდგომი მრავალსახეობა ეფუძნება, მანჰაიმი კიდევ ერთ მნიშვნელოვან მომენტს გვახსენებს - ყოველ საზოგადოებაში არსებობს სოციალური ჯგუფი, რომლის მთავარ ამოცანას მოცემული საზოგადოებისათვის სამყაროს ინტერპრეტაციის გაკეთება წარმოადგენს. მანჰაიმი ამ ჯგუფს „ინტელიგენციას“ ვუწოდებთ. რაც უფრო სტაბილური და სტატიკურია საზოგადოება, მით უფრო სავარაუდოა, რომ ეს ფენა მასში განსაზღვრულ სტატუსს შეიძენს, მოიპოვებს და კასტად გადაიქცევა. ასე მაგალითად,

შამანები, ბრაჰმანები, შუასაუკუნეთა სასულიერო პირები-სამღვდლოება შეიძლება განვიხილოთ როგორც ისეთი ინტელექტუალური ფენები, რომელთაგან თითოეული მოცემულ საზოგადოებაში სამყაროს სურათის ფორმირების და სხვა სოციალურ ფენებში შექმნილ გულუბრყვილო წარმოდგენებში არსებულ წინააღმდეგობათა მონესრიგებისა და გარდაქმნის მონოპოლიას ფლობენ. ქადაგება, აღსარება, სჯულის სწავლება - რწმენის მოძიება ღვთისმეტყველება ის საშუალებებია, რომელთა დახმარებითაც განსხვავებული კონცეფციების დაახლოება სოციალური განვითარების იმ დონეზე მიმდინარეობს, რომელ დონეზეც აზროვნებას დახვეწილი ფორმისათვის ჯერ კიდევ არ მიუღწევია.

კასტის სახით ორგანიზებული ინტელექტუალთა ფენა, რომელსაც ქადაგების, სწავლების და სამყაროს თავისი ინტერპრეტაციის შექმნის უფლება მონოპოლიზებული აქვს, მანჰაიმის აზრით, ორი სოციალური ფაქტორითაა განპირობებული. რაც უდრო დიდი ხარისხით და დონით იგი რომელიმე მკაცრად ორგანიზებული კოლექტივის (მაგ. ეკლესიის) იდეების გამომხატველი ხდება, მით უფრო ძლიერად იხრება თავის აზროვნებაში „სქოლასტიკისაკენ“. ამ ფენის ამოცანაა - აზროვნების იმ წესებს, რომელიც ადრე მნიშვნელოვანი მხოლოდ განსაზღვრული სექტისათვის იყო, დოგმატურად დამაკავშირებელი ძალა მისცეს, და ამით აზროვნების ამ ფორმებში იმპლიციტურად არსებულ ონტოლოგიას და გნოსეოლოგიას სანქცია მისცეს. ეს გარდაქმნა გარეშე პირთა თვალში ერთიანი ფრონტით წარმოდგენის აუცილებლობითაა გამოწვეული. ანალოგიური შედეგი შეიძლება მიღწეულ იქნას იმ შემთხვევაშიც, როდესაც სოციალური სტრუქტურის შიგნით ძალაუფლების კონცენტრაცია იმდენად ნათლადაა - ცხადადაა გამოხატული, რომ აზროვნებისა და გამოცდილების ერთგვაროვნება შეიძლება დიდი წარმატებით ვიდრე აქამდე, მიწერილ იქნას თავისი კასტის წევრებისათვის მაინც.

ამ მონოპოლიური აზროვნების მეორე დამახასიათებელ

თვისებას ყოველდღიური ცხოვრების ღია კონფლიქტებისგან შედარებით სიმორე და დაშორება წარმოადგენს. მაშასადამე, იგი ამ აზრითაც „სქოლასტიკურია“ ე.ი. აკადემიური და სიცოცხლეს მოკლებულია - უსიცოცხლოა. აზროვნების ეს ტიპი არა ცხოვრებისეული პრობლემების გადაჭრის უშუალო ბრძოლებში, არა ბუნებაზე ან საზოგადოებაზე გაბატონების მცდელობების, ან ცდებისა და შეცდომების რეზულტატის სახით კი არ ყალიბდება - არამედ იგი, უწინარეს ყოვლისა, სისტემატიზაციის საკუთარ მოთხოვნილებებს იკმაყოფილებს, რომლის ძალითაც რელიგიური სფეროს და ცხოვრების სხვა სფეროთა ყველა ფაქტი ტრადიციულ მოცემულობებთან და არაკონტროლირებად წანამძღვრებთან თანაფარდობაში მოდის ((Манхейм, 1994, გვ.16). დისკუსიებისას წარმოქმნილი წინააღმდეგობები, გამოცდილების არა იმდენად განსხვავებული სახეების კონფლიქტს, არამედ რამდენადაც დოგმატიზირებული ტრადიციული „ჭეშმარიტების“ ამა თუ იმ შესაძლებელ ინტერპრეტაციებთან საკუთარი თავის გამაიგივებელი ერთი სოციალური სტრუქტურის შიგნით ხელისუფლების პოზიციებს განასახიერებენ. წანამძღვართა-გზავნილთა დოგმატური შინაარსი, რომლიდანაც ცდილობენ ამ აზროვნების სხვადასხვა ხერხებითა და წესებით გამართლებას, უმრავლეს შემთხვევაში სავსებით შემთხვევითია, თუ მათ შესახებ ფაქტობრივი მონაცემების საფუძველზე ვიმსჯელებთ ეს შინაარსი სავსებით თვითნებურია, რამდენადაც იგი იმაზეა დამოკიდებული, თუ რომელ სექტას ერგო შემთხვევით ისტორიულ-პოლიტიკური განვითარების მსვლელობისას თავისი სულიერი და ცხოვრებისეული ტრადიციები ეკლესიის მთელი კლერიკალური კასტის ტრადიციებად ექცია.

თანამედროვეობის გადამწყვეტი ფაქტორი, რომლითაც იგი შუასაუკუნეებში ჩამოყალიბებული სიტუაციისაგან განსხვავდება, სოციოლოგიური თვალსაზრისით არის ის, რომ სამყაროს ეკლესიური ინტერპრეტაციის მონოპოლია, რომელიც სასულიერო პირების კასტას ჰქონდა, დაიმსხვრა

და ინტელექტუალების ჩაკეტილი, მკაცრად ორგანიზებული ფენის ადგილი თავისუფალმა ინტელიგენციამ დაიკავა, რომლისთვისაც დამახასიათებელია ის, რომ იგი სულ უფრო მეტად რეკრუტირდება მუდმივად ცვლადი სოციალური ფენებისა და ცხოვრებისეული სიტუაციებისაგან და მისი აზროვნების წესი რომელიმე კასტის ტიპის ორგანიზაციის მხრიდან რეგულირებას მეტად ალარ ექვემდებარება. საკუთარი სოციალური ორგანიზაციის არ ქონების გამო ინტელიგენციამ შეძლო აზროვნებისა და გამოცდილების იმ ტიპების რუპორი გამხდარიყო, რომლებიც სხვა ფენების მოქმედებების ფართო სფეროში ერთმანეთს ღიად ეჯიბრებოდნენ. თუ შემდეგ, მხედველობაში მივიღებთ იმას, რომ კასტებად დაყოფილი საზოგადოებებისათვის დამახასიათებელი მონოპოლიური პრივილეგიების გაუქმების შედეგად, ინტელექტუალური პროდუქციის სხვადასხვა ფორმები თავისუფალი კონკურენციის კანონებს დაემორჩილა, მაშინ გასაგები გახდება, თუ ამ შეჯიბრებისას - დაპირისპირებისას ინტელიგენტებმა სულ უფრო ღიად დაიწყეს საზოგადოებაში არსებული აზროვნების განსხვავებული ტიპებისა და გამოცდილების მიღება და მათი ერთმანეთის წინააღმდეგ არსებულ ბრძოლაში გამოყენება. ისინი იძულებულნი იყვნენ მოქცეულიყვნენ ასე, იმიტომ რომ მათ უწევდათ საზოგადოების კეთილგანწყობის მოპოვებისათვის ბრძოლა. რომელიც კლერიკალურისგან განსხვავებით უკვე მორჩილად არ მიიღწეოდა, გარკვეული ძალისხმევების გარეშე მათ მიერ შეთავაზებულ კონცეფციას ვერ მიიღებდა. სხვადასხვა საზოგადოებრივი ჯგუფების კეთილგანწყობის მოპოვებისათვის ბრძოლაში დაპირისპირება და ჯიბრი კიდევ იმითაც ღრმავდებოდა, რომ აღქმისა და აზროვნების სხვადასხვა განსხვავებულმა წესებმა და მეთოდებმა სულ უფრო ცხად და ნათელ გამოთქმას და უფრო დიდი საზოგადოებრივი მნიშვნელობის აღიარებას მიაღწიეს.

ამ პროცესის მიმდინარეობისას ქრება ილუზია, თითქოს

აზროვნების ერთი ტიპი არსებობს. ინტელექტუალი უკვე აღარ წარმოადგენს კასტის ან კლასის წევრს, როგორც ადრე. რომლის აზროვნების სქოლასტიკური სახე მისთვის აზროვნებასროგორცაეთსწარმოადგენს. ((Манхейм, 1994, გვ 17). ამ შედარებით მარტივ პროცესში უნდა ვეძიოთ იმ ფაქტის ახსნა, რომ ახალ დროში აზროვნების ფუნდამენტალური გადაფასება შესაძლებელი მხოლოდ სამღვდელოების/სასულიერო პირების ინტელექტუალური მონოპოლიის გაუქმების შედეგად გახდა. თითქმის ერთსულოვნად მიღებული, ხელოვნურად დაცული წარმოდგენა სამყარო შესახებ სწორედ იმ მომენტში დაიწერა, როდესაც მისი შემქმნელების სულიერი მონოპოლია განადგურებულ იქნა. მკაცრი ეკლესიური ორგანიზაციისაგან ინტელექტუალების განთავისუფლებასთან ერთად სულ უფრო მეტად, სამყაროს ინტერპრეტაციის სხვადასხვა-განსხვავებული წესები/ხერხები, სულ უფრო მეტად იღებენ/მოიპოვებენ აღიარებას.

მხოლოდ საყოველთაო დემოკრატიზაციას და არა ცალკეული ადამიანების, თუნდაც ყველაზე წარჩინებულის უბრალო სოციალურ დანიინაურებას, შეუძლია მიგვიყვანოს იმასთან, რომ დაბალი სოციალური ფენების ამალღებას მათი აზროვნების საზოგადოებრივი აღიარება უცილობლად მოყვება. მხოლოდ დემოკრატიზაციის პროცესს შეუძლია იმის შესაძლებლობა შექმნას, რომ დაბალი ფენების აზროვნების წესი, რომელსაც ადრე საზოგადოებრივი მნიშვნელობა არ ჰქონდა, ახლა მნიშვნელობასა და პრესტიჟს პირველად იძენს. იმ მომენტიდან, რაც დემოკრატიზაციის ეს სტადია მიღწეულია, დაბალი სოციალური ფენების იდეები და აზროვნების მეთოდები პირველად შეიძლება გაბატონებული სოციალური ფენის იდეებს მნიშვნელობის თანაბარ დონეზე დაუპირისპირდეს. მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში შეუძლია აზროვნების ამ იდეებსა და ფორმებს ამ ჩარჩოებში მოაზროვნე ადამიანი აიძულოს საკუთარი სამყაროს ობიექტები ფუნდამენტურ რევიზიას დაუქვემდებაროს. აზროვნების განსხვავებული ტიპების შეჯახება,

რომელთაგან თითოეული თანაბარი ხარისხით აცხადებს პრეტენზიას რეპრეზენტატულობაზე, პირველად გვაძლევს შესაძლებლობას დავსვათ აზროვნების ისტორიისათვის ასე საბედისწერო და ამდენად ფუნდამენტური საკითხი, სახელდობრ: როგორ შეუძლიათ ადამიანთა აზროვნების იდენტურ პროცესებს, რომელთა ობიექტსაც ერთი და იგივე სამყარო წარმოადგენს, ამ სამყაროს განსხვავებული კონცეფციები შექმნას.

აზროვნების კონკრეტულად არსებული ფორმები კოლექტიური ქმედების იმ კონტექსტს არ ტოვებენ, რომელთა მეშვეობითაც ჩვენ სამყაროს სულიერად შევიცნობთ. ინდივიდები ერთობლივად - ერთმანეთთან ერთად და ერთმანეთის წინააღმდეგ - თავიანთ, ორგანიზაციის მიხედვით განსხვავებულ ჯგუფებში - მოქმედებენ და ამ ქმედებისას ერთმანეთთან ერთად და ერთმანეთის წინააღმდეგ აზროვნებენ და ფიქრობენ. სწორედ ეს ჯგუფებად დაკავშირებული ინდივიდები, იმ ჯგუფის, რომელსაც ისინი მიეკუთვნებიან, ადგილისა და ხასიათის შესაბამისად, მათი გარსმომცველი ბუნებისა და საზოგადოების შეცვლას ან არსებული სახით შენაჩუნებას ესწრაფვიან.

სოციოლოგია დასაწყისიდანვე ცდილობს ინდივიდუალური აქტიურობა ყველა სფეროში ჯგუფური გამოცდილების კონტექსტში განმარტოს. ცოდნის სოციოლოგია - აზროვნების სოციალური ანუ ექსისტენციალური განპირობებულობის თეორიაა. იგი აზროვნებასა და საზოგადოებას შორის ურთიერთდამოკიდებულებებს სწავლობს და სოციალურ შემეცნებას მიეკუთვნება. შემეცნება დასაწყისიდანვე ჯგუფური ცხოვრების საერთო პროცესს წარმოადგენს, რომელშიც თითოეული საერთო სიძნელეებისა თუ დაბრკოლებების/წინააღმდეგობების გადალახვისას საერთო ბედის, საერთო საქმიანობის სტრუქტურაში თავის ცოდნას ავლენ, ამჟღავნებს და ქმნის.

მანჰაიმის რელაციონიზმი. მანჰაიმს მიაჩნდა, რომ ყველა იდეა, ჭეშმარიტება შეფარდებითია და, შესაბამისად

იმ სოციალური ან ისტორიული სიტუაციის გავლენას ექვემდებარება, რომლიდანაც ისინი წარმოიქმნებიან. თავად ის ფაქტი, რომ ყოველი მოაზროვნე საზოგადოებაში რომელიმე კონკრეტულ ჯგუფთანაა დაკავშირებული, რომ მას გარკვეული სტატუსი აქვს და კონკრეტულ სოციალურ როლს ასრულებს, მის ინტელექტუალურ თვალსაზრისს განსაზღვრავს.

იდეებს ისტორიული ეპოქის და სოციალური სტრუქტურის განსხვავებულ მონაკვეთებში აქვთ ფესვები გადგმული, ამიტომ აზროვნება უცილობლად პერსპექტიულია. იდეებს ფესვები ისტორიული დროის და სოციალური სტრუქტურის სხვადასხვა მონაკვეთებში აქვთ გადგმული, ამიტომ აზროვნება გარდუვალობით პერსპექტიული ხასიათისაა, იგი მუდამ აზროვნებაა პერსპექტივაში. პერსპექტივა აღნიშნავს იმ წესს, რომლის დახმარებითაც ინდივიდი ობიექტს, ხდომილებას ხედავს, რას აღიქვამს მასში და როგორ განმარტავს მას.

მანჰაიმთან ვკითხულობთ: „...პერსპექტივა ...რაღაც უფრო მეტია, ვიდრე აზროვნების უბრალოდ ფორმალური განსაზღვრება. იგი აღნიშნავს წესს, რომლის დახმარებითაც, ინდივიდი ობიექტს, ხდომილებას ხედავს, რასაც მასში აღიქვამს როგორადაც განმარტავს მას. პერსპექტივა აზროვნების სტრუქტურაში თვისებრივ ელემენტებსაც ეხება, რომლებიც ფორმალური ლოგიკის მიერ აუცილებლად უნდა იქნეს გადახედილი. სწორედ ეს ფაქტორები განსაზღვრავენ იმას, რომ ორ ადამიანს, რომლებიც ფორმალური ლოგიკის ერთსა და იმავე წესებს იცავენ, ერთსა და იმავე ხდომილებაზე ძალიან განსხვავებულად შეუძლიათ იმსჯელონ და განსაჯონ“ (Манхейм, 1994, გვ 248).

ადამიანური აზროვნება სიტუაციაზეა დამოკიდებული. განსხვავდებიან იდეების არა მხოლოდ ძირითადი ორიენტაციები, შეფასებები და შინაარსები, არამედ პრობლემის დასმის წესი, გაკეთებული მიდგომის წესი და კატეგორიებიც კი, რომლებშიც გამოცდილებებია შეჯამებული, დაგროვილი და

მოყვანილია გარკვეულ წესრიგში სოციალური მდგომარეობის თუ დაკავებული ადგილის შესაბამისად. შემეცნების მოდელები მონაწილეთა სოციალურ პოზიციებს უკავშირდებიან.

იდეოლოგიის უტოპიისაგან განსხვავება. ცოდნის სოციოლოგია იდეოლოგიას და უტოპიას ერთმანეთისაგან განასხვავებს და მიჯნავს. იდეოლოგიას იგი უწოდებს „გაბატონებული ჯგუფების იდეებისა და შეხედულებების, აგრეთვე არაცნობიერ ფაქტორთა ერთობლიობას, რომლებიც საზოგადოებაში საქმის რეალურ მდგომარეობას/ ვითარებას ნიღბავენ და კონსერვატიულ ფუნქციებს ასრულებენ“. უტოპია კი იმ ჯგუფთა საქმიანობის პროექტია, რომლებიც უპირატესად „სოციალური პირობების პარადოქსალური წესით ტრანსფორმაციით არიან დაკავებულნი“. ე.ი. იმ ელემენტების დახმარებით, რომლის განადგურებასაც გვთავაზობენ. (Манхейм, 1994, გვ 85). არსებული საზოგადოებისადმი ზუსტი დიაგნოზის დასმის და სიტუაციის ობიექტურად შეფასების უნარს მოკლებულ/უუნარო აზროვნებას, მანჰაიმი, უტოპიურს უწოდებს ((Манхейм, 1994, გვ 164). იდეოლოგია არსებული სოციალური წესრიგის შენარჩუნებას ესწრაფვის, უტოპია კი ამ წესრიგის დაშლა-დანგრევის მეტად თუ ნაკლებ ეფექტურ წესებს გვთავაზობს. როგორც „მოუმწიფებელი/უმწიფარი ჭეშმარიტება“ და რეალიზებული პროექტი, უტოპია, მანჰაიმის აზრით, შეიძლება ოთხი ფორმით იქნეს წარმოდგენილი:

1. ანაბაპტისტთა ორგანისტული ჰილიაზმით;
2. ფრანგული რევოლუციის ლიბერალურ-ჰუმანური იდეით;
3. კონსერვატიული იდეით;
4. სოციალისტური და კომუნისტური უტოპიით.

ამგვარად, იდეოლოგიაში ასახულია გაბატონებული კლასის აზროვნების წესი, რომელიც ხელისუფლების შენარჩუნებას ცდილობს. უტოპია კი დაბალი კლასის აზროვნებას და მის იმ მისწრაფებას ასახავს, რომ ხელისუფლების ხელში ჩაგდების გზით დათრგუნვისა და

ჩავგრის სისტემას ბოლო მოუღოს.

„რელაციონიზმი“ და „რელატივიზმი“. თუ აზროვნების სოციალური განპირობებულობის თეზისს მივიღებთ, მაშინ სამართლიანი იქნება თუ მას თვით ცოდნის სოციოლოგიის მიმართაც გამოვიყენებთ.

გადაუჭრელი რჩება შემდეგი პრობლემა: თუ აზროვნება გარდუვალად განპირობებულია სოციალური ფაქტორებით, მაშინ სადღა არსებობს ჭეშმარიტება? თუ არ არსებობს ობიექტური კრიტერიუმი, რომლის მიხედვითაც ჭეშმარიტებას სიყალბისაგან განვასხვავებთ, მაშინ ყოველივე ამას რელატივიზმისაკენ ხომ არ მივყავართ? ამ პრობლემის გადასაჭრელად მანჰაიმი რელაციონიზმისა და ინტელიგენციის თეორიებს მიმართავს. იგი ამტკიცებდა, მიუხედავად იმისა, რომ საზოგადოების ყველა ფენა და ჯგუფი აწარმოებს იდეებს, რომლებიც მათი მომხრეების ექსისტენციურ პოზიციაზეა დამოკიდებული, არსებობს ადამიანთა სხვა ტიპიც - „სოციალურად გამოთავისუფლებული ინტელიგენცია“, რომელსაც უნარი შესწევს დაუმახინჯებლად და ღრმად იაზროვნოს, ნამდვილი ცოდნა მოიპოვოს.

ინტელექტუალებს, ემყარებიან რა საკუთარი შეზღუდულობისა და ნებისმიერი სააზროვნო აქტის სოციალურ განპირობებულობის გააზრებას თუ გაცნობიერებას, უნარი შესწევთ სოციალური განპირობებულობებისაგან გათავისუფლდნენ, ხოლო ინტელიგენციას როგორც ჯგუფს განსხვავებული პერსპექტივით სამყაროს რაღაც სურათად სინთეზირება ძალუძს. რელაციონიზმი ნიშნავს, რომ ნებისმიერი ინტელექტუალური ფენომენი მისი წარმომქმნელი სოციალური სტრუქტურის თვალსაზრისით ანალიზდება. ფაქტია, რომ სივრცის ზომა სინათლის ბუნებაზეა დამოკიდებული, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ყველა ჩვენი საზომი თვითნებურია. ასე, რელაციონიზმი არ ნიშნავს ჭეშმარიტების კრიტერიუმის არარსებობას - იგი მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ეს უკანასკნელი დამოკიდებული არის მსჯელობათა ბუნებაზე, რომ არ არსებობს აბსოლუტური ფორმულირებები, არ-

ამედ არსებობს კრიტერიუმები, რომლებიც განსაზღვრული სიტუაციის პერსპექტივაში არიან აღებული.

კიდევ ერთი ფაქტორია საინტერესო, რომელსაც მანჰაიმმა განსაკუთრებული ყურადღება დაუთმო, ესაა იდეებისადმი თაობათა განსხვავებული დამოკიდებულება. მანჰაიმი თვლიდა, რომ განსაზღვრული კლასისადმი კუთვნილების ფაქტს და თაობის ან ასაკობრივი ჯგუფისადმი კუთვნილების ფაქტს ის საერთო აქვთ, რომ ორივეს ინდივიდები მემკვიდრეობით იღებენ, ადვილად და მსუბუქად განსაზღვრავენ მათ ადგილს სოციალურსა და ისტორიულ პროცესში, ასევე მათი პოტენციური გამოცდილებების სფეროებს ზღუდავს და შესაბამისად მათ აზროვნებას და ისტორიულად გამართლებულ ქმედებებს მათთვის დამახასიათებელ განსაზღვრულ კალაპოტში წარმართავს. მაგალითად, რომანტიკულ-კონსერვატიული და ლიბერალურ-რაციონალური მიმართულების ახალგაზრდები რევოლუციის შემდგომ საფრანგეთში განსხვავებული არა მხოლოდ თავიანთი იდეოლოგიებით იყვნენ, არამედ ყველას მიერ ერთად განცდილ ისტორიულ ხდომილებებზე ინტელექტუალური და სოციალური რეაგირების უბრალოდ ორი დაპირისპირებული ფორმა იყო. მიუხედავად იმისა, რომ ისინი ორივენი სინამდვილეში ერთ თაობას მიეკუთვნებოდნენ, ორი განსხვავებული გაერთიანება წარმოქმნეს და შეადგინეს. ისინი როგორც თაობის შიგნით ორი განსხვავებული მიმართულების წარმომადგენლად შეიზლება მივიჩნიოთ, რომლებიც თავის მიერ არჩეულ განსხვავებულ გზებზე და ასევე ყველას მიერ ერთად განცდილ ისტორიულ ხდომილებებზე პასუხისმგებელი არიან. მათ საქმიანობის და მოღვაწეობის ერთი ველი აქვთ, თუმცა განსხვავებულად კი მოქმედებენ.

ამგვარად, მანჰაიმის მიხედვით, რელატივიზმსა და რეალაციონიზმს ერთმანეთისაგან უფსკრული ყოფს, ისევე, როგორც ბუნებისმეცნიერული ფენომენების შესახებ არსებული ყველა ცოდნის ფარდობითობის ფაქტი. დღეს მეც-

ნიერული შემეცნება დაკავშირებულია ეპოქასთან, რომლის შესახებ მსჯელობა იმ ინსტრუმენტებითა და ცნებებით მიმდინარეობს, რომლებსაც მოცემული ეპოქა განაგებს. მეცნიერული მეთოდის პირობებისა და ხასიათის პატივისმცემელი თუ ამლიარებელი მეცნიერული თეორიები საყოველთაო და ყველასათვის თანაბარი მნიშვნელობისაა, თუნდაც მომავალმა ეპოქამ ისინი უარყოს. სხვაგვარად, არსებობს კი საზოგადოდ კონცეფციათა შერჩევის კრიტერიუმები? თუ ნებისმიერი ინტელექტუალური ფენომენი ფარდობითია, ე.ი. განსაზღვრულ სოციალურ კონტექსტს გულისხმობს? ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ ჩაკეტილ-დახურული კონცეფციების წინაშე აღმოჩენისას, რელატივისტური ქაოსის ტყვეობაში უცილობლად აღმოვჩნდებით?

მანჰაიმი რელაციონიზმის ცნებას როგორც „კულტურულ რელატივიზმს“ განმარტავს, რომლის ჩარჩოებშიც სხვადასხვა/განსხვავებული სოციალური უნივერსუმები ერთმანეთის მიმართ ენერგეტიკული და ინფორმაციული გაცვლისათვის ღიაა. მიუხედავად ამისა არ შეიძლება არ ითქვას, რომ მანჰაიმის ეპისტემოლოგიური საფუძველი ძალზე მყიდვია. მას ძალიან აკლია თეორიასა და დასაბუთებას, კონტროლირებად თეორიებსა და არაკონტროლირებად თეორიებს შორის ნათლად გატარებული განსხვავება. მანჰაიმის ერთ-ერთი მთავარი ნაკლი, აზროვნებისა და გამოყენების განუსაზღვრელობისადმი მიდრეკილებაა, მაგალითად მას ახასიათებდა ტენდენცია „შემეცნების“ ტერმინის ქვეშ მოექცია ისეთი შეუთავსებელი ცნებები, როგორებიცაა პოლიტიკური შეხედულებები, ეთიკური მსჯელობები, აზროვნების კატეგორიები, ემპირიული დაკვირვებები და მრავალი სხვა, რაც მის გამოკვლევების ღირებულებას ამდაბლებს. მიუხედავად ამისა, იგი დაგვეხ-მარა სოციოლოგიური ცოდნის ახალი სფერო აღმოგვეჩინა, კონკრეტულ მაგალითებზე დაყრდნობით აჩვენა, თუ როგორ ღრმად არიან მოაზროვნები იმ ისტორიულ და სოციოსტრუქტურულ კონტექსტთან დაკავშირებული, რომელშიც ისინი ეგზისტენციურად არიან ჩარ-

თულნი. მანჰაიმმა ჩვენი ყურადღება მიაპყრო იმას, რომ მეცნიერები მათი თანამედროვეების სამყაროსთან ერთი ჯაჭვის მრავალი რგოლებითაა დაკავშირებული. ასევე მანჰაიმმა შეძლო თანამედროვე ევროპული და ამერიკული სოციოლოგიისათვის აქტუალური პრობლემების აღნიშვნა და წინა პლანზე წამოყენება.

დასკვნა: ცოდნის სოციოლოგიის ძირითადი თეზისი გვეუბნება: არსებობს აზროვნების ტიპები, რომელთა ადექვატურად გაგება, მათი სოციალური/ექსისტენციალური ფესვების გამოვლენის გარეშე შეუძლებელია. ცოდნის სოციოლოგია აზროვნების ისტორიულ და სოციალურ სიტუაციასთან კონკრეტულ კავშირში გაგებას ცდილობს, რომლის ჩარჩოებშიც ინდივიდუალურ-დიფერენცირებული აზროვნება მხოლოდ თანდათანობით ყალიბდება. ადამიანები განსაზღვრულ ჯგუფებში აზროვნებენ, რომ-ლებმაც მათი საერთო პოზიციისათვის დამახასიათებელ ტიპიურ სიტუაციებზე რეაქციებზე უსასრულო რიგებად მიმდინარეობისას აზროვნების სპეციფიკური სტილი გამოიმუშავეს. ინდივიდი მონაწილეობს აზროვნების პროცესში, რომელიც მის გაჩენამდე დიდი ხნით ადრე წარმოიშვა, უკვე არსებულ/ჩამოყალიბებულ სიტუაციაში აღმოჩნდება, და მასში აზროვნებისა და მოქმედების უკვე მზა, ფორმირებულ მოდელებს პოულობს.

ლიტერატურა:

1. ე. დიურკემი, „რელიგიური ცხოვრების ელემენტარული ფორმები“, გამომ. „იოანე პეტრინი“, თბ., 2004.
2. კ. მარქსი, ფილოსოფიის სილატაკე, თბ., 1938.
3. კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები სამ ტომად, ტ. 1 თბ., 1975.
4. კიტა მეგრელიძე, აზრის სოციალური ფენომენოლოგია. თსუ, 1990.
5. Манхейм Карл. Диагноз нашего времени., М. 1994.

Amiran Berdzenishvili – Doctor of Philosophy, Professor of Tbilisi Iv. Javakhishvili 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.

**AT THE ORIGINS OF SOCIOLOGICAL UNDERSTANDING OF KNOWLEDGE/THINKING
(MARX, DURKHEIM, MANHEIM)**

ABSTRACT

Two traditions – German (K. Marx) and French (E. Durkheim) – of the sociology of knowledge are analyzed in the article. Sociology of knowledge has its origins in K. Marx's works. The essence of the Marxist conception is best analyzed by a Georgian philosopher Kita Megrelidze, though his ideas remain within the frame of orthodox Marxism. Karl Manheim is associated with creating sociology of knowledge as an independent branch of science. In difference to K. Megrelidze, K. Manheim generalized K. Marx's program statement concerning the dependence of ideas on a social system. It is demonstrated in the article that K. Manheim not only generalized this statement, but as well transformed it and turned it into the main tool of the analysis which can be used with the equal effect while studying not only Marxism but any other system. According to K. Manheim, all products of thinking are created in result of the process of historical development. Specific socio-cultural changes affect not only the content of spiritual-intellectual activities, but they as well determine the particular form in which the intellectual world exists.

The essence of Manheim's principal claim is that not only the main indicators, estimation, and the content of the ideas but the mode of posing a problem, the type of the attitude applied, and even those cat-

egories in which the experience is gathered, stored, and ordered differ from each other according to the social position of the observer. K. Mannheim discovered a new sphere of sociological knowledge; on the basis of concrete examples demonstrated the close link of the thinkers with the historical and socio-structural context in which they are existentially embedded.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის სოციოლოგიისა და სოციალური ფსიქოლოგიის განყოფილებამ.

თეიმურაზ ფაჩულია – ფილოსოფიურ მეცნ. დოქტორი. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, მუშაობს სოციალური ფილოსოფიის, ფილოსოფიის ისტორიის, კულტუროლოგიის, აქსიოლოგიის, ეთიკის, ესთეტიკის, გეოპოლიტიკის საკითხებზე. გამოქვეყნებული აქვს 100-ზე მეტი ნაშრომი და სტატია, მათ შორის 5 მონოგრაფია, ვტორია 12 რომანისა და 2 პოეტური კრებული. არის საქართველოს კრიმინოლოგიის აკადემიის აკადემიკოსი, საქართველოს მწერალთა შემოქმედებითი კავშირის წევრი.

სოციოლოგია და თანამედროვეობის გამოწვევა

სოციოლოგია ჩვენ წარმოდგენილი გვაქვს, როგორც ეპოქის ანალიტიკა, დიაგნოსტიკა და თერაპია, რომელიც სწავლობს ეპოქის უმთავრეს პრობლემებს, ადგენს მათ გამომწვევ მიზეზებს და სახავს მათი გადაჭრის გზებს. ესაა სოციოლოგიის ზოგადი გაგება, რომელიც ემთხვევა სოციალურ ფილოსოფიას, რომელსაც მსგავსი პრობლემატიკა აინტერესებს. უკანასკნელ პერიოდში როგორც დასავლეთში ასევე ჩვენთანაც შეინიშნება სოციოლოგიის ცნების დავინროება, რაც პრაგმატული ინტერესებითაა განპირობებული, რის გამოც სოციოლოგია იფარგლება მარკეტინგის, მენეჯმენტის, ლოჯისტიკის და ა. შ. პრობლემატიკით, რომლებიც პირდაპირ უკავშირდება შრომით ბაზარსა და კომერციალიზაციის სფეროს, რითაც ძირითადად სოციოლოგიაა დაინტერესებული. მსგავსი მიდგომა არა მარტო ავინროებს, არამედ აღარბებს და აკნინებს სოციოლოგიის როლსა და მნიშვნელობას, რომელიც ჯერ კიდევ მისი კლასიკოსების მიერ ჩაფიქრებული იყო, როგორც ეპოქის გლობალური ხედვა, მისი ანალიტიკა და დაგროვილი პრობლემების თერაპია. ასე ესმოდათ სოციოლოგიის დანიშნულება ო. კონტს, ე. დიურკემს, კ. მარქსსა და მ. ვებერს, რომლებიც სოციოლოგიის კლასიკოსებად არიან მიჩნეულნი, რომელთა ნააზრევმა

მნიშვნელოვნად განსაზღვრა და განაპირობა სოციოლოგიის, როგორც მეცნიერების ჩამოყალიბება და განვითარება.

ო. კონტისთვის სოციოლოგია წარმოადგენდა ეპოქის ანალიტიკას, რომელსაც არა მარტო ჩიხიდან უნდა გამოეყვანა საზოგადოება, არამედ დაესახა მისი განკურნებისა და რეფორმირების რეალური გზები. მსგავს პოზიციაზე იდგა ე. დიურკემი, რომელიც სოციოლოგიას განიხილავდა, როგორც ეპოქის დიაგნოსტიკას, რომელსაც სოციოთერაპიის გზით უნდა მოეხსნა საზოგადოებრივი სენი, რის თვალსაჩინო მაგალითს ანომია წარმოადგენდა, რომელსაც დიურკემმა სპეციალური გამოკვლევა მიუძღვნა, სადაც აჩვენა სოციალური აპათიისა და ნიჰილიზმის გამომწვევი მიზეზები, რომლებიც აზანზარებდა იმდროინდელ ევროპას და დასახა მათი დაძლევის რეალური გზები. კიდევ უფრო შორს წავიდა კ. მარქსი, რომელმაც სოციოლოგია მიიჩნია სოციალური სინამდვილის უმთავრესი ბოროტების, წარმოების ბურჟუაზიული წესის შეცვლის ერთ-ერთ საშუალებად. კერძო საკუთრება წარმოების საშუალებებზე არის ყველა ბოროტების სათავე და წარმოშობს წინააღმდეგობას წარმოების საზოგადოებრივ ხასიათსა და მითვისების კერძო კაპიტალისტურ ფორმას შორის, რომელიც კაპიტალიზმის ფუნდამენტური წინააღმდეგობაა, რომელსაც სოციალისტურ რევოლუციამდე მიჰყავს საზოგადოება, რომელმაც ხელის ერთი დაკვრით უნდა მოსპოს ეს სხვაობა და დაამკვიდროს ჰარმონიული დამოკიდებულება წარმოებასა და მითვისებას შორის, იმით რომ ორივე მათგანი გახადოს საზოგადოებრივი. სოციალისტური რევოლუცია აღადგენს შესაბამისობას განვითარებულ სანარმოო ძალებსა და ჩამორჩენილ წარმოებით ურთიერთობას შორის, რითაც წონასწორობაში მოჰყავს საზოგადოებრივი ყოფიერება და საზოგადოებრივი ცნობიერება, რაც საზოგადოებრივი პროგრესის მყარ წინამძღვრებს იძლევა, რომლებსაც სწორი გზით მიჰყავს კაცობრიობა. მ. ვებერიც იმავე პოზიციაზე იდგა, იმ განსხვავებით, რომ არ იზიარებდა მარქსის რევოლუციურ რადიკალიზმს და ემხრობოდა სოციალური

ევოლუციის თეორიას, რომელიც რეფორმების გზით უსისხლოდ და უმტკივნეულოდ ახორციელებდა საზოგადოების ტრანსფორმაციას.

როცა თანამედროვეობის სოციალურ გამოწვევებზე ვსაუბრობთ, პირველ რიგში, მხედველობაში გვაქვს ისეთი პრობლემები, როგორებიცაა: სოციალური უსამართლობის ზრდა, მსოფლიოს ქვეყნების ასიმეტრიული, არათანაბარი განვითარება, აფილია, რომელიც იწვევს გაუცხოების სხვადასხვა ფორმების წარმოშობას სამყაროსა და ადამიანს, საზოგადოებასა და ადამიანს, ადამიანსა და ადამიანს შორის. სოციალური უსამართლობის განცდა განსაკუთრებით გაძლიერდა პოსტკომუნისტურ ქვეყნებში, რომლებიც საბჭოთა ტოტალიტარული სისტემის რღვევის შემდეგ მოიცვა ანარქიისა და სოციალური ქაოსის პროცესებმა, სადაც ადგილი ჰქონდა ველური კაპიტალიზმის განვითარებას, რომლის დროსაც მოხდა კაპიტალის თავდაპირველი დაგროვება, რასაც თან ახლდა კრიმინალისა და ორგანიზებული დანაშაულის რეციდივები. ხელისუფლებაში მოვიდნენ ნუვორიშები საეჭვო წარსულისა და კრიმინალური ცნობიერების მქონე ელემენტები, რომლებიც გარდა შიშველი ძალისა არ სცნობდნენ არანაირ ღირებულებასა და სინამდისს. მათ დაამყარეს ოხლოკრატია, უარესთა ბატონობა, რომლის დროსაც რეკეტი, დაყაჩაღება, სახელმწიფო ქონების დატაცება, ოპონენტთა ფიზიკური განადგურება ჩვეულებრივი მოვლენები გახდა, რამაც საზოგადოება ღრმა კრიზისში ჩააგდო, საიდანაც გამოსვლას წლები დასჭირდა, თუმცა, სამწუხაროდ, მისი რეციდივები დღემდე გვახსენებს თავს. საზოგადოებაში გაჩნდა ღრმა უფსკრული ნუვორიშებსა და დანარჩენ სოციალურ ფენებს შორის, რომლებსაც ერთმანეთისგან ამორებდა სიძულვილი, უნდობლობა, ანტიპათია. ნუვორიშებს, რომლებსაც სიმდიდრე დაგროვილი ჰქონდათ ძარცვისა და მაქინაციების შედეგად, ვერ იტანდა და ვერ ჰგუობდა საზოგადოების ძირითადი მასა, რომელიც თავს მოტყუებულად და გაძარცვულად თვლიდა. ისინი შეადგენდნენ საზოგადოების

უმრავლესობას, რომელსაც თავისი კუთვნილი წილი უნდა მიეღო საზოგადოებრივი საკუთრებიდან, რომლის მიტაცება მოახდინა ძველმა პარტოკრატამ, კრიმინალურმა ელემენტებმა, გაქნილმა თაღლითებმა და სხვადასხვა ჯურის აფერისტებმა, რომლებიც სოციუმის უმცირესობას შეადგენდნენ, მაგრამ სინამდვილეში დაეუფლნენ მთელ საზოგადოებრივ სიმდიდრეს, რომელიც უნდა გადანაწილებულიყო საზოგადოების წევრებზე. ამას თან დაერთო ანაბრების მიტაცების თაღლითური პროცესი, რამაც ლუკმაპურის გარეშე დატოვა მილიონობით ადამიანი, რომლებმაც საკუთარი დანაზოგები აფერისტული პროპაგანდის ზემოქმედებით შეიტანეს ბანკებში, რომლებსაც ვერაგულად დაეუფლნენ გაქნილი შუღერები და მაქინატორები. თანდათანობით ეს უფსკრული კიდევ უფრო გაღრმავდა, რამაც გამოიწვია საზოგადოების პოლარიზაცია, რის შედეგად ერთ მხარეს დარჩა მდიდართა მცირე ნაწილი, ხოლო მეორე მხარეს აღმოჩნდა ღარიბთა უზარმაზარი მასა, რომელიც ანტაგონისტურადაა განწყობილი მქონებელთა ჯგუფის მიმართ. სოციალური უსამართლობის განცდა შეინიშნება არა მარტო ყოფილი სოციალისტური ბანაკის ქვეყნებში, არამედ მსოფლიოს ინდუსტრიულ სახელმწიფოებშიც, სადაც არნახულად იზრდება სხვაობა ოლიგარქიულ ჯგუფებსა და სოციუმის დანარჩენ ნაწილს შორის, რასაც მოჰყვება სოციალური ანტაგონიზმისა და კატაკლიზმების ზრდა.

არანაკლები საშიშროების შემცველია მსოფლიოს ასიმეტრიული განვითარება, რომლის დროსაც არნახულ პროგრესს მიაღწია დასავლეთის ქვეყნებმა, იაპონიამ და ავსტრალიამ, ხოლო აფრიკის, აზიისა და ლათინური ამერიკის ქვეყნების უმრავლესობა უკიდურეს სიღატაკესა და გაჭირვებას განიცდის. სამწუხაროდ, მსოფლიოს ეს ნაწილი დედამიწის მოსახლეობის უმრავლესობას შეადგენს, რომელიც იტანჯება შიმშილითა და ათასგვარი დაავადებებით, რომელთა გავრცელებისგან არავინაა დაზღვეული, რაც ნათლად აჩვენა კოვიდ 19-ის პანდემიამ, რომლის დროსაც ინ-

დოეთიდან გავრცელებულმა შტამმა დასავლეთის ქვეყნებში მილიონობით ადამიანის სიცოცხლე შეინირა. მსგავსი პროცესები არც მომავალშია გამორიცხული და თუ ინდუსტრიული სამყარო არ იფიქრებს ჩამორჩენილი ქვეყნების განვითარებაზე და იმ სხვაობის აღმოფხვრაზე, რაც დასავლეთსა და განვითარებად სამყაროს შორის არსებობს, ნეგატიური მოვლენები ბუმერანგივით მოუბრუნდება ინდუსტრიულ ქვეყნებს, რომლებიც არცთუ სახარბიელო მდგომარეობაში აღმოჩნდებიან. გასათვალისწინებელია აფილიის სინდრომიც, რომელიც, სამწუხაროდ, პანდემიასავით მოედო მთელ მსოფლიოს და გამოიწვია ეგზისტენციალური კრიზისი, რასაც თან ახლავს გაუცხოების სხვადასხვა ფორმები, რომლებიც დღემდე ტანჯავს და აფორიაქებს კაცობრიობას. თუ ამას დავუმატებთ ეკოლოგიურ კრიზისს, რასაც თან ახლავს გლობალური დათბობა, ნიადაგის გამოფიტვა, წყლებისა და ატმოსფეროს დაბინძურება, მივიღებთ საგანგაშო სიტუაციას, რომელიც თვითგანადგურებით ემუქრება მსოფლიო ცივილიზაციას. ანგარიშგასაწევია კულტურათა ანტაგონიზმიც, რომელიც ხშირ შემთხვევაში იღებს ფუნდამენტალიზმის სახეს, რაც დამატებითი თავის ტკივილია კაცობრიობისათვის, რომელიც ისედაც გადატვირთულია იმ გამოწვევებისგან, რომლებიც მან მემკვიდრეობით მიიღო მეოცე საუკუნისგან. ეს გამოწვევები უზარმაზარ აისბერგს ჰგავს, რომელთან შეჯახებას შეუძლია კატასტროფული შედეგის მოტანა ჩვენი პლანეტისათვის. აისბერგის მხოლოდ ერთი მესამედი მოსჩანს, ხოლო ორი მესამედი წყალშია ჩაძირული და უხილავია დამკვირვებლისათვის. სოციოლოგიამ სწორედ ეს ორი მესამედი უნდა გამოიკვლიოს და დაადგინოს ის მიზეზები, რამაც ეს გამოწვევები გამოიწვია. ვერცერთი სხვა მეცნიერება მსგავს სამუშოს ვერ შეასრულებს, რაც სოციოლოგიის განსაკუთრებულობაზე და მის ისტორიულ მისიაზე მიუთითებს, რადგან ამ გამოწვევებთან გამკლავება კაცობრიობის გადარჩენისა და ხსნის ტოლფასია.

მსგავსი პრობლემატიკა არც ჩვენთვისაა უცხო, რადგან

პატარა საქართველო დიდი მსოფლიოს ნაწილია, რომელსაც მსგავსი გამონწვევები ეხება და მისი განვითარების შესაძლებლობებს აფერხებს. საილუსტრაციოდ შეგვიძლია მოვიყვანოთ ოიკოფობიის პრობლემა, რომელიც არც სხვა ქვეყნებისთვისაა უცხო, მაგრამ, სამწუხაროდ, მან ჩვენში ღრმად მოიკიდა ფეხი. ოიკოფობია წარმოადგენს გაუცხოების სპეციფიკურ ფორმას, რომლისთვისაც დამახასიათებელია მშობლიური, ეროვნული ღირებულებების უარყოფა და სიძულვილი, რაც საფრთხის შემცველია ისეთი პატარა ქვეყნისათვის, როგორცაა საქართველო, რომელიც ფაქტობრივად ჰგავს ალყაშემორტყმულ ციხე-სიმაგრეს, რომელსაც ყოველი მხრიდან უტევენ მტრები. ოიკოფობია ანუ, როგორც მას სხვანაირად უწოდებენ მიზოპატრია განსაკუთრებით საგრძნობია იმ ახალგაზრდებში, რომლებსაც განათლება საზღვარგარეთ აქვთ მიღებული და გამოირჩევიან ეროვნული ნიჭილიზმით, რაც, პირველ რიგში, ეროვნული აქსიოლოგიისა და კულტურის სიძულვილში გამოიხატება. მსგავსი სინდრომი დამახასიათებელი რომ ყოფილიყო ჩვენი თერგდალეულებისა და იმ ახალგაზრდებისთვის, რომლებმაც გასულ საუკუნეში განათლება ევროპის უნივერსიტეტებში მიიღეს, მაშინ საქართველოს საქმე უკუღმა წავიდოდა და იგი ვერ ასცდებოდა რუსიფიკაციის მომაკვდინებელ საფრთხეს, რომელიც გადაგვარებითა და ასიმილაციით ემუქრებოდა ჩვენს ერს. რუსეთსა და ევროპაში მიღებული განათლება ჩვენმა წინაპრებმა ქართული თვითცნობიერების გაღრმავებასა და ეროვნული იდენტიფიკაციის გაძლიერებას მოახმარეს, რითაც ფიზიკური და სულიერი განადგურებისგან იხსნეს საქართველო, რაც სამაგალითო უნდა გახდეს ჩვენი ახალგაზრდობისათვის, რომლის მოვალეობას უნდა შეადგენდეს ეროვნული ინტერესების დაცვა და ქართული იდენტობის შენარჩუნება და გადარჩენა. არანაკლები აქტუალობით გამოირჩევა აქსიოლოგიური ექსპანსიის საკითხი, რომელზედაც დიდადაა დამოკიდებული ჩვენი ყოფნა-არყოფნის ბედი. საქმე იმაშია, რომ დასავლეთი,

სამწუხაროდ, ატარებს კულტურულ-აქსიოლოგიური იმპერიალიზმის პოლიტიკას, რაც გულისხმობს ეროვნული კულტურების მორგებასა და გადაკეთებას დასავლური კულტურის თარგზე, რასაც ნეგატიური შედეგები მოაქვს, როგორც დასავლეთისათვის ასევე ეროვნული კულტურებისათვის. ყოველი კულტურა წარმოადგენს უნიკალურ, სინგულარულ ფენომენს, რომლის წარმოშობა და განვითარება დამოკიდებულია ამა თუ იმ ერის თვითმყოფადობასა და თავისებურებებზე. არ არსებობს დაბალი და მაღალი კულტურა, არამედ არსებობს თანასწორუფლებიანი კულტურები, რომლებიც იცავენ საკუთარ ეროვნულ ინტერესებს და განაპირობებს საკუთარი ერისა და ღირებულებების პროგრესს. კულტურულ-აქსიოლოგიური იმპერიალიზმი მიუღებელია მსოფლიოს ხალხებისათვის, რადგან იგი, პირველ რიგში, წარმოადგენს ეროვნული და რასობრივი დისკრიმინაციის იარაღს, ხოლო, მეორე მხრივ, აწარმოებს მსოფლიოს დიფერენციაციას განვითარებული და ჩამორჩენილი კულტურის ზონებად, რასაც მოსდევს ამ უკანასკნელთა გადაკეთებისა და „გაუმჯობესების“ პროექტები, რაც ბუნებრივია ბადებს უკუპროცესებს განვითარებადი სამყაროს მხრიდან, რომელზედაც მიმართულია მოდელირების ეს პროცესები, რასაც, სამწუხაროდ, ბოლო პერიოდში ვერც ქართული კულტურა ასცდა.

ქართული კულტურა გენეტიკურად და აქსიოლოგიურად დასავლური კულტურის ორგანულ ნაწილს წარმოადგენს და აქედან გამომდინარე მისი ბუნებრივი მოკავშირეა წინა აზიასა და სამხრეთ კავკასიაში, რაც ასახულია ი. ბლუმენბახის ანთროპოლოგიურ თვალსაზრისში, რომლის მიხედვითაც სამხრეთი კავკასია ითვლება ევროპოიდული რასის აკვნად, სადაც მოხდა ამ რასის გენეზისი. აკადემიკოს აბესალომ ვეკუას პალეოლოგიურმა აღმოჩენამ დმანისის რაიონში, დაადასტურა ბლუმენბახის ჰიპოთეზის ჭეშმარიტება და მსოფლიოს უჩვენა, რომ კავკასია წარმოადგენს ევროპული ცივილიზაციის აკვანს. დასავლური აქსიოლოგია და კულტურა ჩვენი მენტალობისა და იდენტობის საფუძველში იგუ-

ლისხმება და საქართველოს თავისი არსებობის მანძილზე მუდამ გააჩნდა მისკენ ლტოლვისა და ურთიერთკავშირის სურვილიდა მიდრეკილება. ჩვენი დასავლელი პარტნიორები, რაც უფრო მალე გაიგებენ ამას მით უფრო უკეთესი იქნება, როგორც მათთვის, ასევე საქართველოში განვითარებული პროგრამებისთვის. საქართველოს სჭირდება არა გადაკეთება და ტრანსფორმაცია, არამედ თანამშრომლობა და ერთობლივი პროექტების გენერირება, რომლებშიაც ჩვენი საერთო ინტერესები იქნება გათვალისწინებული. სოციოლოგია ამ საშვილიშვილო საქმის ავანგარდში უნდა იდგეს, რადგან თავისი გამოკვლევებით, რეკომენდაციებითა და დასკვნებით შეუძლია გარკვეული წვლილი შეიტანოს მის რეალიზაციაში. ამ მიმართულებით ქართულ სოციოლოგიურ სკოლას სათანადო გამოცდილება უკვე დაუგროვდა იმ მხრივ, რომ თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი იყო საბჭოთა კავშირში პირველი სამეცნიერო კერა, სადაც პროფესორ ვენო რევაზაძის თაოსნობით გაიხსნა კონკრეტული სოციოლოგიის კათედრა, სადაც არაერთ საინტერესო და აქტუალურ ნამონყებას ჩაეყარა საფუძველი. პარალელურ რეჟიმში მუშაობდა პროფესორ ანზორ გაბიანის ინიციატივით ჩამოყალიბებული საზოგადოებრივი აზრის შემსწავლელი ლაბორატორია, რომელმაც სათანადო წვლილი შეიტანა დანაშაულობის პრევენციისა და პროგნოზირების საქმეში. დღევანდელ ეტაპზე გადაუდებელ ამოცანას წარმოადგენს სოციოლოგიის ინსტიტუტის ჩამოყალიბება, რაც პროფესორ ვ. რევაზაძის სანუკვარ ოცნებას წარმოადგენდა, რომლის რეალიზაცია მან, სამწუხაროდ, ვერ მოახსრო. აღნიშნული ინსტიტუტი გააგრძელებს იმ ტრადიციებს, რომლებსაც გასულ საუკუნეში ჩაეყარა საფუძველი და სოციოლოგიურ თეორიასა და პრაქტიკას აიყვანს ახალ სიმაღლეზე, რაც საქართველოს ეროვნულ და სახელმწიფოებრივ ინტერესებს შეესაბამება.

Teimuraz Pachulia – Doctor of Philosophy. Works on social philosophy, history of philosophy, culturology, axiology, political science, ethics, aesthetics, geopolitics. Has published more than 100 papers and articles, including 5 monographs. Author of 12 novels and 2 collections of poetry, is an academician of the Academy of Philosophy, an academician of the Georgian Academy of Criminology, a member of the Creative Union of Writers of Georgia.

SOCIOLOGY AND THE CHALLENGES OF MODERNITY

ABSTRACT

Sociology We understand as the analysis, diagnostics and therapy of the epoch, which studies the main problems of the epoch, identifies their causes and outlines ways to solve them. This is a broad, general understanding of sociology that coincides with a social philosophy interested in the fundamental problems of modernity. A similar approach was characteristic of such classicists of sociology as: O. Conte, e. Durkheim, K. Marx, M. Weber.

Fundamental problems of modernity such as: increasing social injustice, unequal development of the world, existential crisis, apathy, alienation, technocratic society, ecological crisis, etc. Provides abundant material for sociological analysis and recommendations, which can make a proper contribution to their solution and regulation, which is so zealously expected by the whole mankind.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის სოციოლოგიისა და სოციალური ფსიქოლოგიის განყოფილებამ.

მანანა გაგოშიძე - ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი, სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ბიზნესისა და სოციალურ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ასისტ. პროფესორი. არის სამეცნიერო წიგნების ავტორი, გამოქვეყნებული აქვს შრომები, როგორც საქართველოში, ასევე უცხოეთში.

გლობალიზაცია და ეკონომიკა

თანამედროვე სამყაროსთვის დამახასიათებელი ცხოვრება რადიკალურად განსხვავდება თუნდაც ახლო წარსულის ცხოვრებისაგან. ძალიან რთულია დღეს ითქვას თუ როგორი ეკონომიკური, პოლიტიკური და კულტურული მომავალი გველის.

მკვლევართა აზრით, ის რაც დღეს ხდება გარდამავალი საფეხურია ახალი საზოგადოებისაკენ. ახალი სოციალური წესრიგის აღსანიშნავად მრავალი ახალი ტერმინი შეიქმნა - ინფორმაციული საზოგადოება, მომსახურების საზოგადოება, ცოდნის საზოგადოება და ა.შ. სახელ-წოდებების მრავალგვარობა უკვე მოგვანიშნებს იმ უამრავ იდეაზე, რომელიც შემოთავაზებულია მიმდინარე სოციალური, ეკონომიკური, პოლიტიკური თუ კულტურული ცვლილებების ინტერპრეტაციისათვის. მსოფლიო გახდა გლობალური. გლობალიზაციის პროცესმა მოიცვა საზოგადოებრივი ცხოვრების უკლებლივ ყველა სფერო.

დღეს მსოფლიო გრანდიოზული ცვლილებების პერიოდში იმყოფება. ერთმნიშვნელოვნად შეიძლება აღინიშნოს, რომ მიმდინარე ცვლილებებს სიღრმისეული ხასიათი აქვს და ადამიანის საქმიანობის ყველა სფეროს შეეხება. ამის მიუხედავად, ყველა ამ ცვლილებას მკვლევართა აზრით, უფრო მეტად ეკონომიკური საფუძველი აქვს. თანამედროვე მსოფლიოსთვის დამახასიათებელია მსოფლიო ბაზრებისა და რეგიონული ეკონომიკური სტრუქტურების ინტეგრაცია, რის შედეგადაც შეიმჩნევა მნიშვნელოვანი ეკონომიკური ზრდისა და თანამედროვე ტექნოლოგიებისა და მართვის მეთოდების დაჩქარებული დანერგვის ტენდენციები.

და მაინც რა ცვლილებების წინაშე დგას დღეს თანამედროვე საზოგადოება ეკონომიკური ხაზით? რას ეფუძნება ტრანსნაციონალური სანარმოების ძლევამოსილება, რა სახით იზრდება მათი სტრატეგიული პოტენციალი?

გლობალიზაციის თანამდევმა ცვლილებებმა დაგვანახა ძველი ეკონომიკური სტერეოტიპების მსხვერვა; პირ-ველი, ნარმოებებს შეუძლიათ სამუშაო ადგილების იქ ექსპორტირება, სადაც სამუშაო ძალის დაქირავების ხარჯები და გადასახადები ყველაზე დაბალია.

მეორე, საინფორმაციო-ტექნიკური სიახლეების გამო-ყენებით ტრანსნაციონალურ სანარმოებს ხელენიფებათ პროდუქციის ნარმოებისა და მომსახურების მართვა მსოფლიოს სხვადასხვა ადგილებში.

მესამე, მათ შესწევთ უნარი ეროვნული სახელმწიფოების მიღმა გააჩაღონ გლობალური ვაჭრობა ხელსაყრელი ინფრასტრუქტურული და დაბალგადასახადიანი ადგილების მოსაპოვებლად. ყველაფერი ამის გაკეთება კი შესაძლებელია ყოველგვარი მთავრობის გადანყვეტილებების და კანონმდებლობაში ცვლილებების შეტანის გარეშე. უფრო მეტიც, საამისოდ საჯარო დისკუსიაც კი არ არის საჭირო. ეს კი ბეკის აზრით საშუალებას იძლევა შემოვიტანოთ ცნება “სუბპოლიტიკა”, როგორც დამატებითი შანსი არსებული პოლიტიკური ჩარჩოების მიღმა მოქმედებისა. ამ შანსს კი ფართოდ იყენებენ ის სანარმოები, რომლებიც მსოფლიო საზოგადოების მთლიან სივრცეს მოიცავენ. როგორც ვხედავთ გლობალიზაციის თანამდევმა ცვლილებებმა დაარღვია ხელისუფლების ბალანსი, ის უფლებამოსილებები რაც ხელთ ეპყრა მთავრობებს, მათი განერა ხდება დამოუკიდებელი ეკონომიკური თვითმართველობის სასარგებლოდ.

ჩვენ კარგად ვიცით, რომ გადასახადების ამოღება ეროვნული სახელმწიფოს ერთ-ერთ მთავარ პრიორიტეტს და პრინციპს წარმოადგენს. სწორედ გადასახადების დამოუკიდებელი განკარგვა დაკავშირებულია გარკვეული ტერიტორიის საზღვრებში სამეურნეო საქმიანობაზე კონ-

ტროლთან, მაგრამ მიმდინარე ცვლილებების პროცესმა რაც მსოფლიო საზოგადოების ჩარჩოებში მოქმედებების შესაძლებლობათა გაფართოებაში აისახა, აღნიშნული წინაპირობა ფიქციად აქცია. სწორედ ამ ცვლილებებმა შექმნა ის პირობა რომ შესაძლებელი გახდა პროდუქციის ერთ ქვეყანაში გამოშვება, გადასახადების მეორე ქვეყანაში გადახდა და სახელმწიფო სუბსიდიების მოთხოვნა ინფრასტრუქტურის შექმნის მიზნით- წერს ბეკი.

ამ პირობებში ახლებურ გააზრებას მოითხოვს სოციალურ მეცნიერებათა გამოკვლევები, განსაკუთრებით კი სოციოლოგია იძენს ახალ მნიშვნელობას, სწორედ მან უნდა გამოიკვლიოს ის, თუ რას ნიშნავს ადამიანის ცხოვრება იმ ხაფანგში, რადაც გადაიქცევა მსოფლიო.

მაინც რა განსაკუთრებულ ცვლილებებთან გვაქვს საქმე? გლობალიზაციის მიმართ სკეპტიკურად განწყობილი ადამიანები სვამენ კითხვას: რა არის აქ ახალი? ახალია ჩვენი ყოველდღიური ცხოვრება და ქმედება, რომლებიც გასცდა ეროვნულ-სახელმწიფოებრივ საზღვრებს; ახალია ისიც, რომ აღარ არსებობს საზოგადოების, შრომისა და კაპიტალის “გარკვეულ ადგილზე მიჯაჭვულობა”, ახალია ტრანსნაციონალურ აქტორთა ძლევამოსილება და ა.შ. ერთი სიტყვით გლობალიზაცია ეროვნული სახელმწიფოს ტრანსნაციონალურ სახელმწიფოდ ტრანსფორმაციას ნიშნავს.

გაეროს, ევროკავშირისა და სხვა გლობალური თუ რეგიონალური ორგანიზაციების გარდა გლობალიზაციის ეპოქამ წარმოშვა ეკონომიკური პროფილის ისეთი ორგანიზაციები, როგორცაა ეკონომიკური თანამშრომლობისა და განვითარების ორგანიზაცია (OECD), საერთაშორისო სავალუტო ფონდი და მსოფლიო ბანკი, მათი მოღვაწეობა იმდენად ღრმა კვალს ტოვებს მრავალი ქვეყნის ეკონომიკაზე, რომ ხშირად მათ ამ ქვეყნების ბატონ-პატრონადაც კი მიიჩნევენ.

როგორც ვხედავთ, ჩამოთვლილი გლობალური მმართველობის ფორმები საგრძნობლად ამცირებენ სახელმწიფო

სუვერენიტეტის მნიშვნელობას და ხელს უწყობენ სახელმწიფოს როლის შემცირებას საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროში.

როგორც ვხედავთ, სერიოზულ პრობლემებს ჰბადებს მმართველობის მარკეტიზაცია და ეკონომიკის სრული ლიბერალიზაცია. იგულისხმება, რომ მთავრობა საერთოდ არ უნდა ჩაერიოს ეკონომიკაში, ხოლო საზოგადოებრივი ცხოვრება გლობალურმა ბაზარმა უნდა განსაზღვროს.

ეკონომიკური გლობალიზაცია ძალზე რთული და მრავალმხრივი პროცესია. იგი ეკონომიკური ცხოვრების ყველა სფეროს მოიცავს, გლობალური ვაჭრობიდან ბავშვთა შრომამდე. ცხადია, აქ მრავალი განსხვავებული აზრი არსებობს, მაგრამ ისინი, ისევე როგორც საერთოდ გლობალიზაციის შესახებ აზრები, შეიძლება ორად დავაჯგუფოთ. ერთს გლობალისტები ავითარებენ, მეორეს — სკეპტიკოსები. ისინი სრულიად განსხვავებულად აღიქვამენ და აფასებენ ეკონომიკური გლობალიზაციის არსსა და თავისებურებებს.

დებატები ეკონომიკური გლობალიზაციის ირგვლივ დაიყვანება შემდეგ ძირითად კითხვებზე: რა მოცულობით ხდება ეკონომიკური აქტივობის გლობალიზაცია? რამდენად შენარჩუნდება ეროვნული და ინტერნაციონალური მმართველობა ეკონომიკური გლობალიზაციის დროს?

ამ კითხვებზე სკეპტიკოსების პასუხი, ზოგადად ასეთია: დღევანდელი ეკონომიკური ურთიერთდამოკიდებულება სრულიადაც არ არის უპრეცედენტო მოვლენა. მათი აზრით, წარმოდგენა ერთიან, უსაზღვრო, გლობალურ ეკონომიკაზე წმინდა წყლის მითია.

სულ სხვაგვარად ფიქრობენ გლობალისტები. მათი აზრით, დღევანდელი მსოფლიოს ეკონომიკურ სურათს ანალოგი არ მოეძებნება ისტორიაში. მათი აზრით, ყალიბდება ერთიანი, გლობალური ეკონომიკა, ერთიანი ბაზარი და ერთიანი საფინანსო სისტემა.

ცნება “გლობალიზაცია” მსოფლიო ეკონომიკაში სულ ცოტა სამ მნიშვნელობას მოიცავს:

ერთია ინტერნაციონალიზაცია. იგი აღნიშნავს სახელმწიფოთაშორისო სავაჭრო, ფინანსური და წარმოებითი კავშირების მუდმივ ზრდას.

მეორეა ტექნოლოგიური რევოლუცია. მასში იგულისხმება უდიდესი მიღწევები თანამედროვე კომუნიკაციების საშუალებებში.

მესამეა ლიბერალიზაცია. იგულისხმება სახელმწიფოს ეკონომიკური როლის განუხრელად შემცირება სავაჭრო ტარიფებისა და ბარიერების მოხსნის, უცხოელი ინვესტორებისათვის მოქმედების თავისუფლების მიცემისა და სახელმწიფო საწარმოების პრივატიზაციის გზით.

სიტყვა “გლობალიზაცია” ყველაზე უფრო ადექვატურად, იმ პროცესებს გამოხატავს, რომლებსაც საერთაშორისო საფინანსო ოპერაციების სფეროში აქვს ადგილი. ზოგადად, ფინანსების გლობალიზაცია შეიძლება განიმარტოს, როგორც საფინანსო ბაზრების მზარდი და განუხრელი დაახლოება, შეწყმა და ერთიანი საფინანსო ბაზრის ჩამოყალიბება. ამ პროცესის მთავარი დამახასიათებელი ნიშანი ისაა, რომ წარმოქმნილი საფინანსო სისტემა არ არის კონცენტრირებული ერთ რომელიმე ქვეყანაზე. თუკი ტელევიზიამ და კავშირგაბმულობის საშუალებებმა მანძილის პრობლემა მოხსნა, საფინანსო გლობალიზაცია “გეოგრაფიის დასასრულის” მაჩვენებელია, რადგან ფინანსური გლობალიზაციის პირობებში გეოგრაფიულ მდებარეობას მნიშვნელობა აღარა აქვს.

ის, რომ საფინანსო ცენტრების გავლენამ მთელი მსოფლიო მოიცვა, უეჭველი ფაქტია. ფინანსური ტრანსნაციონალური კორპორაციები დღეს ხდებიან მთავარი აგენტები მსოფლიოს ეკონომიკურ სივრცეში. ისინი თავისი გავლენის ქვეშ აქცევენ განვითარებადი ქვეყნების უმრავლესობას.

დღეს ელექტრონული ვაჭრობით, გლობალურ მომხმარებელს საკრედიტო ბარათით, ტელეფონით ან ინტერნეტით შეუძლია იყიდოს ყველაფერი სახლიდან გაუსვლელად. ინტერნეტით გაყიდული პროდუქციის მოცულობამ

1996 წელს 2,6 მილიარდი დოლარიდან 2000 წელს 300 მილიარდს მიაღწია ყოველივე ეს მიგვანიშნებს ვაჭრობის გლობალიზაციის უნიკალურ მასშტაბებზე .

გლობალისტების აზრით, ეს ყველაფერი თანდათან მიგვიყვანს ერთიანი გლობალური ბაზრის ჩამოყალიბებამდე. პლანეტის ხალხებს კიდევ მეტად ხდის დამოკიდებულს ერთმანეთზე. ყველაფრიდან ჩანს, რომ სულ უფრო ძლიერდება მსოფლიო საბაზრო სისტემის ინტეგრაცია, დედამიწის სხვადასხვა კონტინენტის, რეგიონის, ქვეყნის ეკონომიკური და სამეურნეო ცხოვრების დაახლოება.

ყოველივე აქედან გამომდინარე საბაზრო-ეკონომიკური სისტემების გლობალიზაცია უკიდურესად ამწვავებს მსოფლიო მოსახლეობის დასაქმების პრობლემას მთელ დედამიწაზე, თვით მაღალგანვითარებულ ქვეყნებშიც. ეს კი ანტიგლობალისტურ განწყობებს ზრდის. საფუძვლიან განსჯას უნდა დაექვემდებაროს ის ფაქტი, რომ თანამედროვე საბაზრო სისტემის ახალ ტექნოლოგიურ ბაზაზე ფუნქციონირებისათვის საკმარისია მსოფლიო მოსახლეობის მხოლოდ 20% ყველაზე კვალიფიციური მუშახელი, მეცნიერები, სპეციალისტები. ეს კი კატეგორიულად აყენებს საკითხს, თუ რა ეშველება მოსახლეობის დანარჩენ, ამასთან, უმეტეს ნაწილს 80%. ფაქტობრივად ჩამოყალიბებული შეფარდება „მსოფლიო 20/80—ზე ერთი მეხუთედის საზოგადოებას ნიშნავს. უმუშევართა უზარმაზარი, გიგანტური არმია ქიმიკითაა გადასროლილი, რაც ბუნებრივია, ანტიგლობალური განწყობილებებს აღვივებს.

გლობალიზაციის შედეგად მოსალოდნელ სხვადასხვა საფრთხეებს შორის მაინც უფრო მნიშვნელოვანია გამოკვლევა იმისა, თუ რამდენად თავსებადია გლობალიზაციის პროცესის გაღრმავება სუვერენული და განსაკუთრებით მცირე სახელმწიფოების ეკონომიკური უსაფრთხოების დაცვა-განმტკიცებასთან, როგორც ვთქვით გლობალიზაცია მსოფლიო ეკონომიკაზე ძლიერ ზეგავლენას ახდენს. იგი შეეხება საქონლისა და მომსახურების წარმოებას, სამუშაო

ძალის გამოყენებას, ინვესტიციებისა და ტექნოლოგიების გადაადგილებას ერთი ქვეყნიდან სხვა ქვეყნებში და ა.შ. საბოლოო ანგარიშით, გლობალიზაცია ინვესს საერთაშორისო კონკურენციის გამწვავებას, რაც თავის მხრივ, განაპირობებს შრომის საერთაშორისო დანაწილებისა და სპეციალიზაციის გაღრმავებას და ამით წარმოების ზრდას არა მხოლოდ ეროვნულ, არამედ მსოფლიო დონეზე. გლობალიზაციის უპირატესობაზე მიუთითებს შრომის მწარმოებლურობის ზრდა მონიწივე ტექნიკისა და ტექნოლოგიის გავრცელების საფუძველზე. მთლიანობაში გლობალიზაცია საშუალებას აძლევს ყველა პარტნიორს გაიუმჯობესოს ეკონომიკური მდგომარეობა, გაზარდოს წარმოება, ცხოვრების ხარისხი. ამავე დროს ამ პროცესს მთელი რიგი უარყოფითი ეფექტი გააჩნია, რაც ცალკეული ქვეყნების, მათ შორის სუსტად განვითარებული ქვეყნების ეკონომიკურ უსაფრთხოებას ასუსტებს. საბოლოოდ ამ პროცესიდან მოგებული მდიდარი ქვეყნები და ძლიერი ტრანსნაციონალური კომპანიები აღმოჩნდებიან. გლობალიზაციის გამო მატერიალურ ფასეულობათა არათანაბარი განაწილება წარმოშობს კონფლიქტების საფრთხეს რეგიონალურ, ეროვნულ და ინტერნაციონალურ დონეზე. ჩვენი აზრით, სადისკუსიო არ უნდა იყოს ის გარემოება, რომ გლობალიზაცია ასუსტებს ცალკეული ქვეყნების ეკონომიკურ სუვერენიტეტს და განსაკუთრებით იმ პატარა ქვეყნებისას, რომელთა ფულადი სისტემა მთლიანად დამოკიდებულია მსხვილი ქვეყნების ვალუტაზე და განსაკუთრებით აშშ-ის დოლარზე. ეკონომიკური სუვერენიტეტი, უპირველეს ყოვლისა, ნიშნავს ქვეყნის საშინაო ეკონომიკურ საქმეებში სახელმწიფოს უზენაესობას და აგრეთვე სახელმწიფოთა ეკონომიკურ თანასწორობას საერთაშორისო დონეზე. დიდი და განვითარებული ქვეყნების ფულადი კაპიტალის, საქონლის, მომსახურების და ინვესტიციების შემოდინება პატარა და სუსტ განვითარებულ ქვეყნებში ინვესს ამ უკანასკნელთა ეკონომიკური სუვერენიტეტის თანდათანობით მოშლას და შესაბამისად, მათი ეკონომიკური

უსაფრთხოების შესრულებას. სწორედ ეკონომიკა, ფული და კაპიტალი აღმოჩნდნენ ის „საბრძოლო“ ბერკეტები, რომლებიც გლობალიზაციის ლოზუნგით თანდათანობით ასუსტებს პატარა სახელმწიფოთა სუვერენულ უფლებებს. ჰერსტი და ტომპსონი ამტკიცებენ, რომ „ჯერ ერთი თანამედროვე ინტერნაციონალიზებული ეკონომიკა უპრეცედენტო მოვლენა არ გახლავთ; მეორე, ჭეშმარიტად ტრანსეროვნული კომპანიები შედარებით იშვიათია. კომპანიათა უმრავლესობას ეროვნული ბაზა აქვს და მათი ტრანსეროვნულობა მხოლოდ სხვადასხვა ქვეყნებთან ვაჭრობაში გამოიხატება; მესამე, კაპიტალის მობილურობა არ ინვესტინგებისა და სამუშაო ადგილების მასიურ გადანაცვლებას განვითარებული ქვეყნებიდან განვითარებადი ქვეყნისაკენ. მესამე სამყარო კვლავ ინვესტიციებისა და ვაჭრობის ნაკლებობას განიცდის; მეოთხე, ინვესტიციები და ფინანსური ნაკადები ევროპაში, იაპონიასა და ჩრდილოეთ ამერიკაშია კონცენტრირებული და, როგორც ჩანს, ამ სამეულის დომინირება კვლავაც გაგრძელდება და ბოლოს, მეხუთე, აქედან გამომდინარე, ამ შესახელმწიფოებს, ანუ დიდ სამეულს ფინანსურ ბაზრებზე და სხვადასხვა ეკონომიკურ ტენდენციებზე ძლიერი ზეწოლის განხორციელება შეუძლიათ. ასე რომ, გლობალური ბაზრები მართლაც ექვემდებარება გარკვეულ კონტროლს.

ლიტერატურა:

1. ბეკი ულრიხ, რა არის გლობალიზაცია?: გლობალიზმის შეცდომები, პასუხები გლობალიზაციაზე.
2. დავითაშვილი ზ. ნაციონალიზმი და გლობალიზაცია. თბ. მეცნიერება 2003.
3. ჰერსტი პ. ტომპსონი გ. გლობალიზაცია. კრიტიკული ანალიზი, 2005.
4. Гидденс Э. Социология. М. 1999.
5. The globalization of World politics, Baylis, S. Smith. SeC and Edition . Oxford University Press. oxford, 2001.

Manana Gagoshidze -Doctor of Philosophy, Assistant Professor at Sokhumi State University-Faculty of Business and Social Politics. Is author of several scientific manuals and publications in Georgia and as well as in foreign countries.

GLOBALIZATION AND THE ECONOMY

ABSTRACT

It is the economy, money and capital that have become the «levers» that gradually weaken the sovereign rights of small states under the slogan of globalization. According to globalists, today's reality will gradually lead to the formation of a single global market. Will make the peoples of the planet even more interdependent. It seems that the integration of the world market system will be intensified, the economic and economic life of different continents, regions, countries will be closer.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის სოციოლოგიისა და სოციალური ფსიქოლოგიის განყოფილებამ.

ელგუჯა ქავთარაძე – ფილოსოფიის დოქტორი, სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პოლიტიკური მეცნიერების მიმართულების ასოცირებული პროფესორი. ამავე უნივერსიტეტის მეცნიერების დეპარტამენტის ხელმძღვანელის მოადგილე. მუშაობს პოლიტიკის მეცნიერების თეორიულ პრობლემებზე, პოლიტიკური კონფლიქტების მართვისა და ანლიზის საკითხებზე. გამოქვეყნებული აქვს არაერთი სამეცნიერო ნაშრომი მეცნიერების ამ სფეროებში. მათ შორის მონოგრაფიები და სახელმძღვანელოები. ეწევა აქტიურ პედაგოგიურ და სამეცნიერო საქმიანობას.

ქალთა მიმართ ძალადობის დესკრიფცია

თავის დროზე შ. ფურიე აღნიშნავდა, რომ ყოველ საზოგადოებაში ქალების ემანსიპაცია მთლიანი საზოგადოების ემანსიპაციის საზომად შეიძლება ჩაითვალოს, ხოლო საზოგადოების ცივილიზაციის დონე ამ საზოგადოებაში ქალების მდგომარეობის პირდაპირპროპორციულია.

სენ-სიმონი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ქალის საზოგადოებრივ საქმიანობას. თავის მოძღვრებაში „წყვილის“ შესახებ, იგი ამტკიცებდა, რომ საზოგადოებრივი მოღვაწე უნდა ყოფილიყო არა ცალკეული პირი, არამედ ქალი და მამაკაცი ერთად, ანუ „წყვილი“, როელსაც უფლება ჰქონდა გადანყვეტილებები მიეღო და ქალთა და მამაკაცთა ურთიერთობაში ჩარეულიყო.

მსგავს პოზიციაზე იდგნენ რუსი რევოლუციონერი დემოკრატები. ობიექტურად აფასებდა რა საზოგადოებაში ქალის როლს, ბ.ბელინსკი წერდა, რომ მამაკაცების უპირატესობა მოჩვენებითია (ბელინსკი). ნ. ჩერნიშევსკის აღაშფოთებდა ის ფაქტი, რომ ქალს საზოგადოებასა და ოჯახში სათანადო ადგილი არ უკავია. მისი აზრით „ქალი მამაკაცის თანასწორი უნდა იყოს“. ქალს აქამდე იმიტომ ეკავა ასეთი დაკნინებული მდგომარეობა, რომ ძალადობის ბატონობა მას შესაძლებლობას და განვითარების სურვილს ართმევდა (ჩერნიშევსკი).

თეორია სქესთა თანასწორუფლებიანობის შესახებ შემდგომში მარქსიზმმაც განავითარა. კ. მარქსი ლ. კუგელმანისადმი მიწერილ წერილში წერდა: „ვინც რამდენადმე გაცნობილია ისტორიას, იცის, რომ დიადი საზოგადოებრივი გადატრიალებები ქალური ფერმენტის გარეშე შეუძლებელია“ (Маркс, Энгельс, Соч.). მარქსი სრულიად ეთანხმებოდა შ. ფურიეს იმაში, რომ კონკრეტული საზოგადოების პროგრესი ამ საზოგადოებაში ქალის მდგომარეობის მიხედვით შეიძლება შევაფასოთ.

ინგლისელი მეცნიერი ა. ბარნეტი სრულიად სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ქალისადმი ნეგატიური დამოკიდებულება არ დამკვიდრდებოდა საზოგადოება თავისი განვითარების ყველა ეტაპზე ცივილიზებული რომ ყოფილიყო. იგი ამბობს, რომ „საკითხში ტიპურისა და უცვლელის“, მამაკაცისა და ქალის დამახასიათებელი ნიშნების, მათი ტემპერამენტისა და შესაძლებლობების შესახებ განუხრელად არის დამკვიდრებული დოგმატური, სრულიად აუხსნელი შეხედულებები.

უმრავლეს საზოგადოებებში ქალისა და მამაკაცის საზოგადოებრივი მდგომარეობა განპირობებულია კვლავ წარმოებაში მათი სხვადასხვა როლით. ცხოვრების პირობები ქალის ქცევასა და აზროვნებაზე თავის დაღს ასვამდა. საუკუნეების განმავლობაში ისინი სახლისა და ოჯახის საქმით იყვნენ დაკავებულნი, მაშინ, როდესაც მამაკაცებს თავისი მოღვაწეობის სფერო შეზღუდული არ ჰქონდათ. მათ ასეთ მდგომარეობას მეცნიერებიც ამართლებდნენ. მკვიდრდებოდა აზრი იმის შესახებ, რომ ქალს არ შეუძლია აითვისოს ტრადიციული მამაკაცური საქმიანობა. მაგალითად, ასინლის წინ არ იყვნენ ექიმი ქალები და თავისთავად ითვლებოდა, რომ მათ ამ პროფესიის ათვისება არ ძალუძთ. დღეს კი ექიმების ნახევარზე მეტი ქალებია.

ზოგიერთი მეცნიერი თანამედროვე საზოგადოებაში გავრცელებული აზრის მიხედვით, ქალთა დანიშნულების შესახებ ოთხ ძირითად შეხედულებას გამოყოფს: პატრიარქა-

ლურს, ეკონომიკურს, დემოგრაფიულსა და ეგალიტარულს.

პატრიარქალური შეხედულებების ადამიანები ამტკიცებენ, რომ სამყარო ე.წ. „ბუნებრივ საფუძვლებს“ ემყარება, ხოლო მათ ნგრევას საზოგადოების ნგრევისაკენ მივყავართ. „ბუნებრივ საფუძვლებში“ ისინი გულისხმობენ საზოგადოებაში ფუნქციების განაწილებას, რომლის თანახმადაც, ქალი ოჯახის დიასახლისი და ოჯახის კერის შემნახავია, ხოლო მამაკაცი - მომპოვებელი, საზოგადოებრივი მოღვაწე და ოჯახის საზოგადოებასთან დამაკავშირებელი. როლების ასეთი განაწილება მათ კანონზომიერად მიაჩნიათ, რადგან, მათი აზრით, სქესობრივი სხვაობა გაცილებით მნიშვნელოვანია, ვიდრე ინდივიდუალური და პირადი თვისებები. აქედან გამომდინარეობს მათი დასკვნაც: ქალების ჩაბმამ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში უკვე მოგვიტანა ნეგატიური შედეგები ოჯახში და გამოიწვია დედობრივი ინსტინქტების რღვევა, მორალური აღვირახსნილობა, ოჯახის ნგრევა და ღირებულებათა ცვლა, მოხუცები, ქმრები და ბავშვები ქალების მზრუნველობის გარეშე დარჩნენ, რის გამოც მიმდინარეობს მამაკაცთა ფემინიზაცია და სხვ.

ეკონომისტებიც ქალების დასაქმების შემცირებას უჭერენ მხარს და ამას იმით ასაბუთებენ, რომ მათი შრომა ეკონომიკური თვალსაზრისით არაეფექტურია ბავშვიანი დედების ხშირი გაცდენების გამო. გარდა ამისა, მათი მტკიცებით, ქალებს უფრო ნაკლები კვალიფიკაცია აქვთ, ვიდრე მამაკაცებს.

დემოგრაფების აზრით, ქალს უპირველესად რეპროდუქციის ფუნქცია აკისრია, ხოლო შობადობის შემცირება საზოგადოების განვითარებაზე უარყოფითად მოქმედებს.

ეგალიტარული აზროვნების მომხრეები ეჭვქვეშ აყენებენ პატრიარქალურ მოსაზრებებს და ფუნქციების ე.წ. „ბუნებრივ“ განაწილებას სოციალურ ილუზიად მიიჩნევენ. მათი აზრით, პატრიარქატული კონცეფცია შესაბამისი სოციალური პირობების შედეგია და მას მომავალი არა აქვს.

სქესთა შორის ეგალიტარული ურთიერთობა მამაკაცე-

ბისა და ქალების ურთიერთგაგებასა და ურთიერთშევესებაზე დამყარებული ოჯახსა თუ საზოგადოებაში ორივე მათგანისათვის თავისუფალი არჩევნის საფუძველზე ხდება. ამ შეხედულებების მომხრეებს მიაჩნიათ, რომ უპირველეს ყოვლისა, ადამიანის ნორმალური განვითარებისათვის საჭიროა თანაბარი სოციალური პირობების და მათი რეალიზებისათვის სათანადო გარემოს შექმნა, აგრეთვე მამაკაცისა და ქალის თანასაწორუფლებიანობის საკითხის პოლიტიკურ საკითხად გადაქცევა.

როგორც კვლევის შედეგები აჩვენებს, ქართულ საზოგადოებაში კაცი უფრო თავისუფალია ვიდრე ქალი, კაცის „მეტი თავისუფლება“ და შესაბამისად, ქალის თავისუფლების შეზღუდულობა გამოხატულებას პოულობს ყოველდღიურ ცხოვრებაში, ცხოვრების სტილში, ცხოვრების დაგეგმვაში და სხვა მსგავს დეტალებში. კაცი უფრო თავისუფლად მიიჩნევა როგორც ოჯახის შიგნით, ისე ოჯახის გარეთ.

ასე მაგალითად, თვისებრივი კვლევის შედეგების თანახმად: მონაწილე ქალების აზრით, კაცისთვის ღამე ქუჩაში ყოფნა მისაღებია, ქალისთვის კი მსგავსი ქცევა ნაკლებად მოსაღებია, კაცის შემთხვევაში ჩვეულია აქტიური სოციალური ცოვრება მაგალითად ხშირი და ხანგრძლივი ქეიფი, ქალის ანალოგიურმა ქცევამ კი შეიძლება სოციალურ მის მიმართ ნეგატიური კომენტარები გამოიწვიოს.

მიიჩნევა რომ მამაკაცს უფრო მეტი რამ „ეპატიება“ ქალისგან განსხვავებთ, ასე მაგალითად, საზოგადოებას უფრო ტოლერანტული დამოკიდებულება აქვს კაცის ღალატის მიმართ, მაშინ როდესაც ქალის მიერ კაცის ღალატი მიუღებელია.

საინტერესოა, რომ ქალის მიერ კაცის ღალატზე თვალის დახუჭვა გარკვეულწილად ქალის ღირსებად შეიძლება ჩაითვალოს, ქალი იმისთვის რომ იყოს კარგი დედა და შეინარჩუნოს ოჯახი, მამაკაცს პატიობს ღალატს. მის მსგავს ქცევას ხელს უწყობს ისიც, რომ საზოგადოება კაცის ღალატს არ აფ-

ასებს როგორც განსაკუთრებულად მიუღებელ საქციელს, მაშინ როდესაც ქალის მიერ კაცის ღალატი მძიმედ გაკიცხვადი საქციელია..

როცა 1970-იან წლებში ამერიკის შეერთებულ შტატებში დაიწყო ნაცემ ქალთა მოძრაობა, თეორია იმის თაობაზე, თუ რატომ სცემენ მამაკაცები ქალებს, ეფუძნებოდა ფსიქოპათოლოგიას. ამ თეორიის მიხედვით, მამაკაცები, რომლებიც თავიანთ ცოლებს ფიზიკურ შეურაცხყოფას აყენებდნენ, ფსიქიკურად დაავადებულნი იყვნენ და მათი განკურნება შეიძლებოდა წამლების ან ფსიქიატრიული მკურნალობის საშუალებით. თუმცა, მკვლევარებმა დაადგინეს, რომ ოჯახური ძალადობის ჩამდენთა ყოფაქცევა არ შეესაბამებოდა ფსიქიკურად დაავადებული პიროვნებების მახასიათებლებს. მოძალადეები თავს ესხმიან მხოლოდ მათ უახლოეს პარტნიორებს ან ცოლებს, ხოლო ფსიქიკურად დაავადებული ადამიანები, მაგალითად, შიზოფრენიით დაავადებულები, ძალადობას მხოლოდ თავიანთი უახლოესი პარტნიორების მიმართ ავლენენ. მოგვიანებით ჩამოყალიბდა ახალი თეორია ძალადობასთან დაკავშირებით. მკვლევარები ამტკიცებდნენ, რომ მამაკაცები იმიტომ სცემდნენ ცოლებს, რომ მათ ეს ძალადობა ბავშვობისას თავიანთ ოჯახებში ისწავლეს, ხოლო ქალები იმიტომ ეძებდნენ მოძალადე მამაკაცებს, რომ მათ ნანახი ჰქონდათ როგორ სცემდა მამა დედას. ეს იყო „შესწავლილი ქცევის“ ძალადობის თეორია. (ოჯახური ძალადობის აღკვეთის ფონდის მიერ ამ ბოლო დროს ჩატარებულმა გამოკვლევამ ცხადყო, რომ ქალები, რომლებიც ბავშობაში ფიზიკური და სექსუალური ძალადობის მსხვერპლნი იყვნენ, შესაძლებელია, რომ ზრდასრულ ასაკშიც გახდნენ ძალადობის მსხვერპლნი) „შეცნობილი ქცევის“ თეორიას მჭიდროდ უკავშირდება თეორიები, რომელთა მიხედვით, ძალადობა წარმოადგენს კონტროლის დაკარგვის შედეგს. მაგალითად, მრავალს მიაჩნდა რომ, მამაკაცები მაშინ არიან მოძალადენი, როცა სვამენ, რადგან ალკოჰოლი მათ კონტროლს აკარგვინებს.

სხვები კი ამტკიცებდნენ, რომ მამაკაცების ძალადობა წარმოადგენდა მათი რისხვისა და იმედგაცრუების გაკონტროლების უუნარობის შედეგს. ამ თეორიების თანახმად, შექმნილი საზოგადოებრივი მოლოდინი ხელს უშლიდა მამაკაცებს რისხვისა და იმედგაცრუების გამოხატვას. ეს გრძნობები გროვდებოდა მანამ, სანამ მამაკაცი დაკარგავდა კონტროლს და გათავისუფლდებოდა ამ გრძნობებისგან ძალადობის გამოყენებით „კონტროლის დაკარგვის“ თეორია წინააღმდეგობაში მოდის მოძალადის საქციელთან. მოძალადე თავის ძალადობას სიფრთხილით წარმართავს განსაზღვრული ადამიანების მიმართ განსაზღვრულ დროსა და ადგილზე. მაგალითად, მოძალადეებს ურჩევნიათ „არ გაარტყან თავიანთ უფროსებს ან პოლიციის მუშაკებს. მიუხედავად იმისა, რამდენად გაბრაზებულნი არიან ან ვერ აკონტროლებენ საკუთარ თავს „მოძალადეები საკუთარი „ძალადობრივი საქციელის შესახებ წესებისა და კანონების“ მიხედვით მოქმედებენ, ისინი თავიანთ პარტნიორებს უფრო ხშირად მაშინ სცემენ, როცა მარტონი არიან, ან ყველაფერს აკეთებენ იმისათვის, რომ ფიზიკური შეურაცხყოფის ხილული ნიშნები არ დატოვონ. მოძალადეები თავიანთ ტაქტიკასაც ფრთხილად ირჩევენ-ზოგი საკუთრებას ანადგურებს, ზოგი მუქარას იყენებს, ზოგი კი ბავშვებს ემუქრება. ამ გადაწყვეტილებებით, „მოძალადეები არჩევიანს აკეთებენ იმათ შორის, თუ რას უზამენ მსხვერპლს და რას - არა თვით მაშინაც კი, როცა ამტკიცებენ, რომ სრულ გონებაზე არ არიან ან საკუთარე თავზე კონტროლი დაკარგეს“ გადაწყვეტილებების მიღების ეს უნარი უჩვენებს, რომ ისინი სინამდვილეში აკონტროლებენ თავიანთ ძალადობრივ საქციელს. სინამდვილეში, ოჯახური ძალადობის აღკვეთის ფონდის მიერ ამ ბოლო დროს ჩატარებულ გამოკვლევებში ნაჩვენებია, რომ აგრესიულობის ზრდასთან ერთად მრავალი მოძალადე უკეთესად აკონტროლებს თავს და უფრო მშვიდდება.

ძალადობის ფორმები:

საქართველოს კანონი ხუთი სახის ძალადობის ფორმას აღიარებს და თითოეულ მათგანს განმარტავს:

ფიზიკური ძალადობა: ცემა, წამება, ჯანმრთელობის დაზიანება, თავისუფლების უკანონო აღკვეთა ან სხვა ისეთი მოქმედება, რომელიც ინვესს ფიზიკურ ტკივილს ან ტანჯვას: ჯანმრთელობის მდგომარეობასთან დაკავშირებული მოთხოვნების დაუკმაყოფილებლობა, რაც ინვესს ოჯახის წევრის ჯანმრთელობის დაზიანებას ან სიკვდილს;

ფსიქოლოგიური ძალადობა: შეურაცხყოფა, შანტაჟი, დამცირება, მუქარა ან სხვა ისეთი მოქმედება, რომელიც ადამიანის პატივისა და ღირსების შელახვას ინვესს;

ეკონომიკური ძალადობა: ქმედება, რომელიც ინვესს საკვებით, საცხოვრებელი და ნორმალური განვითარების სხვა პირობებით უზრუნველყოფის, საკუთრებისა და შრომის უფლებების განხორციელების, აგრეთვე თანასაკუთრებაში არსებული ქონებით სარგებლობისა და კუთვნილი ქალის განკარგვის უფლებათა შეზღუდვას;

სექსუალური ძალადობა: სექსობრივი კავშირი ძალადობით, ძალადობის მუქარით ან მსხვერპლის უმწეობის გამოყენებით: სექსობრივი კავშირი ან სექსუალური ხასიათის სხვაგვარი მოქმედება ან გარყვნილი ქმედება არასრულწლოვანის მიმართ;

იძულება: ადამიანის ფიზიკური და ფსიქოლოგიური იძულება, შეასრულოს ან არ შეასრულოს მოქმედება, რომლის განხორციელება ანდა რომლისგან თავის შეკავება მისი უფლებაა ან საკუთარ თავზე განიცადოს თავისი ნება-სურვილის საწინააღმდეგო ზემოქმედება;

მსხვერპლი და მოძალადე: საქართველოს კანონის მიხედვით მსხვერპლი არის ოჯახის წევრი, რომელმაც განიცადა ფიზიკური, ფსიქოლოგიური, სექსუალური ძალადობა ან იძულება. მოძალადე არის ოჯახის წევრი, რომელიც ოჯახის სხვა წევრის მიმართ ფიზიკურ, ფსიქოლოგიურ ეკონომიკურ, სექსუალურ ძალადობას ან იძულებას ახორციე-

ლებს. რაც შეეხება ოჯახის წევრის ცნებას, მხოლოდ და მხოლოდ კანონის მიზნებისათვის, ეს ცნება გაფართოებულია. ოჯახის წევრად ითვლება: დედა მამა, პაპა, ბებია, მეუღლე, შვილი (გერი), შვილობილი, მიმღები ოჯახი, შვილიშვილი და ძმა, მეუღლის მშობლები, სიძე, რძალი, აგრეთვე ყოფილი მეუღლე, არარეგისტრირებულ ქორწინებაში მყოფი პირები, მეურვე.

სხვადასხვა ქვეყნის კანონმდებლობა, მათ შორის საქართველოს კანონიც, ოჯახური ძალადობის ფაქტებზე ოპერატიული რეაგირებისათვის უფლებამოსილი ორგანოს ან თანამდებობის შეზღუდვის უზრუნველსაყოფად, დროებითი ღონისძიების სახით, დამცავ და შემაკავებელ ორდერებს იყენებს.

დამცავი ორდერი: არის პირველი ინსტანციის სასამართლოს (მოსამართლის) მიერ ადმინისტრაციული სამართალწარმოების წესით გამოცემული აქტი, რომლითაც, ოჯახური ძალადობის შემთხვევაში განისაზღვრება ძალადობის მსხვერპლთა დაცვის დროებითი ღონისძიებები. ეს ღონისძიებები არ გამოიყენება იმ შემთხვევაში, თუ პირის მიმართ დაწყებულია სისხლისსამართლებრივი დევნა და მას აღკვეთის ღონისძიების სახით შეფარდებული აქვს პატიმრობა.

შემაკავებელი ორდერი: არის პოლიციის უფლებამოსილი თანამდებობის პირის მიერ გამოცემული აქტი, რომლითაც განისაზღვრება ოჯახური ძალადობის შემთხვევაში ძალადობის მსხვერპლთა დაცვის დროებითი ღონისძიებები და დასამტკიცებლად წარედგინება სასამართლოს. მსხვერპლთა დაცვის დროებით ღონისძიებებში იგულისხმება: მოძალადისგან მსხვერპლის, მასზე დამოკიდებული პირის დაცვის ზომები: მოძალადისგან მსხვერპლის მასზე დამოკიდებული პირის გარიდებისა და თავშესაფარში გადაყვანა.

დასკვნის სახით უნდა ითქვას, რომ ჩვენს ქვეყანაში და არამარტო ჩვენს ქვეყანაში, ჯერ კიდევ მყარად დგას ძალადობის პრობლემა. ეს საკითხი ჯერ კიდევ არ გადაჭრილა და

ძალიან ბევრი ადამიანი დღესდღეობით იმყოფება ფსიქოლოგიური სექსუალური თუ სხვა სახის ძალადობის ქვეშ, აქედან გამომდინარე აუცილებელია გატარდეს შესაბამისი რეფორმები, აუცილებელია სახელმწიფოს ჩართულობა, ასევე აუცილებელია განათლების დონის ამაღლება ამ საკითხთან მიმართებაში, რადგან ერთ-ერთ მიზეზს ძალადობისა სწორედ ეს წარმოადგენს. ის რომ ძალადობის მსხვერპლს არანაირი ინფორმაცია არ აქვს თავშესაფრების და მსგავსი დანესებულებების შესახებ, აუცილებელია პოლიციამ შეძლოს დაიცვას ძალადობის მსხვერპლი და აგრეთვე მიანოდოს მას ინფორმაცია შემაკავებელი ორდერის შესახებ.

მიუხედავად იმისა, რომ დღეს უკვე აქტიურად მიმდინარეობს ძალადობის აღმკვეთი ღონისძიებების გატარება და შესაბამისი ორგანიზაციების შექმნა, ნაშრომში განხილული კვლევების შედეგად აღმოჩნდა, რომ ჯერ კიდევ ვერ დავაღნიეთ თავი ამ პრობლემას ამიტომ აუცილებელია მთლიანად საზოგადოების გაერთიანება ამ პრობლემის გარშემო რათა მსხვერპლს აღარ მოუწიოს მოთმენა და არ ჰქონდეს შიში ხმამაღლა თქვას, რომ ის არის ძალადობის მსხვერპლი.

ლიტერატურა:

1. დელტუფო ა. ოჯახური ძალადობა, თბ., 1998;
2. ოჯახური ძალადობა და ბავშვის მიმართ ძალადობა, გაეროს სააგენტოს ჯგუფი საქართველოში, თბ., 2006;
3. საქართველოს სამოქალაქო კოდექსი, თბ., 2005;
4. გაფრინდაშვილი ქ. ძალადობა ოჯახში და ადამიანის უფლებები, თბ., 2007;
5. www.nplg.gov.ge გენდერი- სოციალური და პოლიტიკური სწავლებანი, თავი 4“.

Elguja Kavtaradze – Doctor of Philosophy – Associated Professor of Social and Political Sciences Department at Sokhumi State University. At the same time he is the Head of the Social and Political studies Faculty. Mr. Kavtaradze works on theoretical and empirical problems of political sciences as well as on political conflict management and analyses. He has published a number of scientific works in the above field, monographs and coursebooks.

DESCRIPTION OF VIOLENCE AGAINST WOMEN

ABSTRACT

The paper deals with violence against women as one of the most burning problems of our time from a descriptive point of view. The description of violence against women is based on the confession of feminist thinkers and also touches upon the current situation in modern Georgian society. According to the author of the paper, the problem of violence is still relevant in the country (and not only in our country).

The issue has not been completely resolved and too many people today are under psychological, sexual or other forms of violence. Therefore, it is necessary to raise the level of education in this regard, because one of the reasons for violence is that a victim of violence has no information about shelters and similar institutions.

The police should protect victims of violence and also provide them with information about a restraining order. Although violence prevention measures and the creation of appropriate organizations are already being actively pursued today, the research discussed in the paper has been revealed that we still unable to solve this problem.

Thus it is important to unite the whole society around this problem so that the victims no longer has to be patient and does not have to be afraid to declare loudly that she is a victim of violence.

Therefore, it is important to unite the whole society around this issue so that victims no longer have to be patient and afraid to loudly declare that they have been the victim of violence.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის სოციოლოგიისა და სოციალური ფსიქოლოგიის განყოფილებამ.

ლია მეტრეველი – განათლების მეცნიერებათა აკადემიური დოქტორი. საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის საინჟინრო ეკონომიკის, მედიატექნოლოგიებისა და სოციალურ მეცნიერებათა ფაკულტეტის პროფესორი. არის სახელმძღვანელოების ავტორი. გამოქვეყნებული აქვს სამეცნიერო შრომები როგორც საქართველოში ასევე უცხოეთში. მონაწილეობა აქვს მიღებული არაერთ საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციაში. ძირითადად მუშაობს ფსიქოლოგიისა და განათლების პრობლემებზე.

პიღვკ ერთი გადასრილი ქცევის შესახებ (სუიციდი)

თვითმკვლელობას განმარტავენ, როგორც საკუთარ სიცოცხლეზე ნებაყოფლობით ხელის აღებას, რაც „ზოგჯერ კარგად მოფიქრებული და კარგად გააზრებულია“, ზოგჯერ კი აფექტის დროს მოფიქრებული, როცა ადამიანს ნორმალურად აზროვნების უნარი არ აქვს!

ქმედება, რომელიც თავის მხრივ „კარგად მოფიქრებულია“, ანუ ადამიანი რომელიც სუიციდს/სუიციდურ ქმედებას სჩადის „მას ამოძრავებს კონკრეტული მიზანი - სისრულეში მოიყვანოს თავის მოკვლის განზრახვა, რაკი ის, რაც ბევრისთვის სიცოცხლის მთავარი მიზეზია, სუიციდიანტებისათვის შეიძლება პირიქით, სიკვდილის „კარგი მოტივი“ იყოს.

სუიციდალური ქცევა, ამჟამად, გლობალურ საზოგადოებრივ პრობლემას წარმოადგენს. ჯანდაცვის საერთაშორისო ორგანიზაციის მონაცემებით, მსოფლიოში ყოველწლიურად დაახლოებით 400-500 ათასი ადამიანი თვითმკვლელობით ასრულებს სიცოცხლეს, ხოლო მცდელობათა რიცხვი ათჯერ აღემატება ამ მაჩვენებელს. ევროპის ქვეყნებში, თვითმკვლელობათა რიცხვი, დაახლოებით სამჯერ აღემატება მკვლელობათა რიცხვს. პიროვნების სუიციდალური ქცევა, ამჟამად, კანონმდებლობით არარეგულირდება, მაგრამ იმავე

დროულად გათვალისწინებულია სისხლის სამართლის პასუხისმგებლობა „თვითმკვლელობამდე მიყვანის“ ფაქტთან დაკავშირებით.

მაშასადამე, თვითმკვლელობა, „სუიციდი“ (ლათ. „თავისმოკვლა“) - ეს არის საკუთარი სიცოცხლის განზრახ ხელყოფა.

სუიციდულური ქცევა გაცნობიერებული მოქმედებაა, რომელსაც წარმართავს წარმოდგენები სიცოცხლის ჩართმევასთან დაკავშირებით.

დღეისათვის სუიციდალური ქცევა პათოლოგიურ ქმედებად, ერთმნიშვნელოვნად აღარ განიხილება. უმეტეს შემთხვევაში ეს ქცევა ფსიქიკურად ნორმალური ადამიანის ქცევაა. იმავდროულად, გავრცელებულია შეხედულება, რომ სუიციდი გახლავთ აუტოდესტრუქციული ქცევის ერთ-ერთი გარდამავალი ფორმა. სუიციდალური ქცევის სტრუქტურაში გამოიყოფა:

- საკუთრივ სუიციდალური მოქმედებები;
- სუიციდალური გამოვლინებები (აზრები, განზრახვები, გრძნობები, გამონათქვამები, მინიშნებები).

ამრიგად, სუიციდალური ქცევა რეალიზდება ერთდროულად როგორც შინაგან, ასევე გარეგან პროცესებში.

სუიციდალური მოქმედებები მოიცავს სუიციდის მცდელობასა და დასრულებულ სუიციდს. ხოლო როცა სუიციდურ განზრახვა (მიზანმიმართული ოპერირება) საკუთარი სიცოცხლის მოსპობის საშუალებებით სიკვდილით არ დასრულებულა - სუიციდურ მცდელობას უწოდებენ.

მცდელობა შეიძლება იყოს როგორც შექცევადი, ასევე შეუქცევადი და მიმართული იყოს სიცოცხლის მოსპობის ან სხვა მიზნების მისაღწევად. დასრულებული სუიციდი არის ლეტალური აღსასრულით დასრულებული მოქმედება.

სუიციდალური გამოვლინებები მოიცავს სუიციდალურ აზრებს, წარმოდგენებს, განცდებს; ასევე სუიციდალურ ტენდენციებს, რომელთა შორისაც შეიძლება გამოვყოთ ჩანაფიქრები და განზრახვები. პასიური სუიციდალური აზრებისთვის დამახ-

ასიათებელია წარმოდგენები, ფანტაზიები საკუთარი სიკვდილის თემაზე (მაგრამ არა სიცოცხლის მოსპობაზე, როგორც უნებლიე მოქმედებაზე; მაგალითად, „კარგი იქნებოდა მოვმკვდარიყავი“, „კარგი იქნება დამეძინოს და აღარ გავიღვიძო“). სუიციდალურობის უფრო აქტიური ფორმაა სუიციდალური ფიქრები, როცა თვითმკვლელობის ტენდენცია იზრდება გეგმის შემუშავების ფორმით, როცა თვითმკვლელობის საშუალებების, დროისა და ადგილის გააზრება ხდება; როცა სუიციდალური განზრახვები ჩნდება, როცა ჩანაფიქრს ერწყმის ნებელობითი კომპონენტი - გადაწყვეტილება, გარეგან ქცევაზე უშუალო გადასვლისთვის მზაობა.

სუიციდალური აზრების გაჩენიდან მისი რეალიზაციის მცდელობამდე პერიოდს -პრესუიციდი ეწოდება. მისი ხანგრძლივობა რამდენიმე წუთია (მწვავე პრესუიციდი) ან -რამდენიმე თვე (ქრონიკული პრესუიციდი).

გახანგრძლივებული პრესუიციდის შემთხვევაში სუიციდალური ქცევის შინაგანი ფორმების განვითარების პროცესი მკაფიოდ გადის ზემოთჩამოთვლილ ეტაპებს. მწვავე პრესუიციდის შემთხვევაში თანმიმდევრობა არაა დაცული და შეიძლება სუიციდალური ჩანაფიქრი და განზრახვა მომენტალურად გაჩნდეს.

სუიციდი შეიძლება დავყოთ სამ ძირითად ჯგუფად, ესაა: **ნამდვილი, დემონსტრაციული, დაფარული.**

ნამდვილ სუიციდს წარმართავს სიკვდილის სურვილი; იგი არ არის სპონტანური, თუმცაზოგჯერ საკმაოდ მოულოდნელადაც კი გამოიყურება. მას ყოველთვის წინ უსწრებს დამძიმებული განწყობა, დეპრესიული მდგომარეობა ან, უბრალოდ, აზრები სიკვდილის შესახებ. ამასთან, ასეთ მდგომარეობაში მყოფი ადამიანების განცდები შეიძლება გარშემომყოფთათვის შეუმჩნეველიც კი იყოს. ნამდვილი სუიციდის კიდევ ერთი თავისებურებაა ცხოვრების საზრისთან დაკავშირებით ფიქრები და განცდები.

დემონსტრაციული სუიციდი არ არის დაკავშირებული სიკვდილის სურვილთან, არამედ წარმოადგენს საშუალებას

საკუთარ პრობლემებზე ყურადღების მისაქცევად, დასახ-
მარებლად, დიალოგისთვის მიღწევას. ეს შეიძლება იყოს
ერთგვარი შანტაჟის მცდელობაც, სასიკვდილო აღსასრული
კი მოცემულ შემთხვევაში საბედისწერო შემთხვევითობის
შედეგი.

ფარული სუიციდი (ირიბი თვითმკვლელობა) არის
სუიციდალური ქცევის სახე, რომელიც მკაცრი გაგებით
არ პასუხობს მის ნიშნებს, მაგრამ აქვს იგივე მიმართულება
და შედეგი. ეს არის ქმედებები, რომელსაც მაღალი ალბა-
თობით მოსდევს ლეტალური აღსასრული. უმეტესწილად
ეს ქცევა მიმართულია რისკისკენ, სიკვდილთან თამაშის და
არასიცოცხლის მოსპობისკენ. ასეთი ადამიანები ირჩევენ
არა „საკუთარი სურვილით“ სიცოცხლის დათმობას, არ-
ამედ ე.წ. „სუიციდურად განპირობებულ ქცევას“. ამის მაგ-
ალითია სარისკო ჯირითი ავტომობილით, სპორტის ექს-
ტრემალური სახეობებიდან სახიფათო ბიზნესით გატაცება,
ასევე ნებაყოფლობითი გამგზავრება ცხელ წერტილებში,
ძლიერი ნარკოტიკების მოხმარება, თვითიზოლაცია.

ამასთან დაკავშირებით თანატოლოგი ე. შნეიდმანი
(2001) გამოჰყოფს პიროვნების ორგვარ მახასიათებელს -
სუიციდალურობასა და ლეტალურობას.

სუიციდალურობა ნიშნავს თვითმკვლელობის ინდივიდ-
უალურ რისკს. ლეტალურობა დაკავშირებულია ადამიანის
თვითდესტრუქციულობის მიმართ საშიშროების ხარისხ-
თან.

განსხვავებები სუიციდალური ქცევის სახეების კლა-
სიფიკაციებში განსახილველი რეალობის ფორმების მრავალფეროვნებას ასახავს:

ა. გ. ამბრუმოვი (1996) გამოჰყოფს

1) თვითმკვლელობებს - ნამდვილ სუიციდებს და დაუს-
რულებელ სუიციდებს; ასევე

2) თვითმკვლელობის მცდელობებს - [D.G. Brooksbank,
1985] საუბრობს სუიციდზე, როგორც განზრახ თვითმკვ-
ლელობაზე და პარასუიციდზე, როგორც განზრახ თვითდა-

ზიანების აქტზე სასიკვდილო აღსასრულის გარეშე.

ა.ვ. ლიჩკოს აზრით (1999), სუიციდალური ქცევა მოზარდებში, არის დემონსტრაციული, აფექტური და ნამდვილი. რ. შირი (1984) განასხვავებს: წინასწარ განზრახულ, დაუძლეველ, ამბივალენტურ, იმპულსურ და დემონსტრაციულ სუიციდალურ ქცევებს.

მიჩნეულია, რომ თვითმკვლელობა შეიძლება გამოწვეული იყოს ბევრი მიზეზით, მათ შორის ყველაზე ხშირია დეპრესია, სირცხვილი, დანაშაულის განცდა, გაუსაძლისი ფიზიკური ტკივილი, ემოციური გადატვირთვა, აღელვება, ფინანსური პრობლემები და ა.შ.

სიკვდილიანობის ყველაზე დიდი წილი მოზარდებსა და 35 წელს ქვევით ახალგაზრდების თვითმკვლელობაზე მოდის. მათგან დაახლოებით 10-20 მილიონი შემთხვევა - საბედნიეროდ, არა სასიკვდილო შედეგით მთავრდება.

რთული სათქმელია თუ როდის გამოიკვეთა პირველად სუიციდის პრობლემა: შეიძლება ითქვას, რომ იგი კაცობრიობის გაჩენიდან მოყოლებული არსებობს, თუმცა, როგორც ზოგიერთ მასალაშია აღნიშნული, პირველი თვითმკვლელობის ცნობა ეგვიპტურ ლექსებში გვხვდება, რომელიც დაწერილია დაახლოებით 4000 წლის წინ. იქ გამოთქმულია აზრი, თუ როგორ დაღალა ადამიანი ცხოვრებამ და როგორ უნდა მას სიკვდილი.

თვითმკვლელობაზე პირველი კვლევა, რომელმაც დღემდე შეინარჩუნა აქტუალობა, ემილ დიურკჰიმის ეკუთვნის; მან თვითმკვლელობის ასეთი ტიპოლოგია შემოგვთავაზა. თვით მკვლელობა შეიძლება იყოს ეგოისტური, ანომიური, ალტრუისტული და ფატალისტური;

1. ეგოისტური თვითმკვლელობები არის დეპრესიის, ადამიანურობის დეფიციტის, სოციალური ურთიერთობების რღვევის გამო ჩადენილი თვითმკვლელობა, ანუ სიყვარულის, სიბოხს და ყურადღების ნაკლებობის გამო ჩადენილი; ადამიანს არ გააჩნია ისეთი "მე", როგორიც მას უნდა, ანუ გარემო არ აღიქვამს მას ისე და არ აქვს ისეთი დამოკიდებ-

ულემა მასთან, როგორსაც ინდივიდი ისურვებდა;

ეგოისტური თვითმკვლელობის მაღალი დონე გვხვდება ისეთ საზოგადოებებში, კოლექტივებსა დაჯგუფებში, სადაც ინდივიდი არა რის ინტეგრირებული უფრო ფართო სოციალურ ერთეულში. ინტეგრაციის დაბალი დონე ინდივიდებში ქმნის უაზრობის/ უფუნქციობის შეგრძნებას.

2. ალტრუისტული თვითმკვლელობა: დიურკჰემის მიერ განხილული თვითმკვლელობის მეორე ტიპია -ალტრუისტური.

ეგოისტურ თვითმკვლელობას მაშინ აქვს ადგილი, როდესაც სოციალური ინტეგრაცია ძალზე სუსტია, ხოლო ალტრუისტური თვითმკვლელობა ჩნდება მაშინ, როდესაც “სოციალური ინტეგრაცია ძალზედ ძლიერია”, ანუ მაშინ როცა ინდივიდი იძულებულია თავი მოიკლას. ალტრუისტული თვითმკვლელობის ყველაზე აშკარა მაგალითი იყო ნმინდა ჯიმჯონსის მიმდევრების მასობრივი თვითმკვლელობა ჯოუნსთაუნში, გაიანაში. მათ შეგნებულად დალიეს მონამლული სასმელი; ზოგიერთმა შვილებსაც აიძულა ის დაელია. მათ ჩაიდინეს თვითმკვლელობა, რადგან მათ უბიძგეს შეენირათ საკუთარი სიცოცხლე ჯონსის ფანატიკოსი მიმდევრებისთვის. უფრო ზოგადად რომ ვთქვათ, ის ვინც ალტრუისტულ თვითმკვლელობას სჩადის, ასე იქცევა, რაკი მიაჩნია, რომ ეს მისი მოვალეობაა.

ალტრუისტული თვითმკვლელობის დროს, ადამიანი სიცოცხლეს თავისი სუბიექტური არსებობის გაუაზრებლად ისპობს, სხვაზე ორიენტირებულობის გამო; ეს მაშინ ხდება, როდესაც ადამიანი ისე აიგივებს თავს ვინმესთან რომ მის გარეშე სიცოცხლე წარმოუდგენლად მიაჩნია. მაგალითად, ჯულიეტამ თავი მოიკლა, იმიტომ, რომ რომეოს გარეშე სიცოცხლე ვერ წარმოედგინა. ან, როცა ბატონებისა და მეფეებისთვის დებდნენ თავს და ა.შ.

3. ანომიური თვითმკვლელობა – წარმოიშობა მაშინ, როდესაც საზოგადოების მარეგულირებელი ძალები დანგრეულია. ანონიმური თვითმკვლელობები რაიმე დიდ ეკო-

ნომიკურ-სოციალურ ძვრებს ახასიათებს. მაგალითად, გა-
კოტრებული მილიარდელი მატარებელს თუ ჩაუვარდება, ეს
იქნება ანომიური თვითმკვლელობა.

4. ფატალისტური თვითმკვლელობა – დიურკემმა ფა-
ტალისტური თვითმკვლელობის ჩამდენი ადამიანები შემდე-
გნაირად დაახასიათა: “მარეპრესირებელი დისციპლინის
გამო, მათი გრძნობები ძალისმიერად არის დათრგუნული,
მომავალი კი ჩაკეტილია”. კლასიკური მაგალითი არის როდე-
საც მონა იკლავს თავს – იმ შევიწროების/ჩაგვრისა და უიმ-
ედობის გამო, რომელიც თითოეულ მის ქმედებას მოჰყვება.
მელანქოლიურ განწყობას ინვევს ძალზე ძლიერი რეგულა-
ცია – შევიწროება – რაც თავის მხრივ ფატალისტურ თვით-
მკვლელობას ინვევს.

შეიძლება გამოვყოთ სუიციდის სამი ტიპი:

1. შანტაჟური სუიციდი, რომლის დროსაც ადამიანი
სუიციდის იმიტაციას აწყობს, თითქოს ამის ჩამდენი იყოს,
რათა ზეგავლენა მოახდინოს გარშემომყოფებზე;

2. აფექტური სუიციდი, როცა ადამიანი მომენტალუ-
რად იღებს გადაწყვეტილებას რაიმე ძლიერი დარტყმის
თუ ტკივილის დროს რათა თავიდან აიცილოს და თვალი არ
გაუხწოროს მისთავს დატრიალებულ ტრაგედიას და ამი-
ტომ, გაუცნობიერებლად, აფექტურ, ძლიერი სულიერი
აღელვების დროს, ლებულობს თვითმკვლელობის მომენ-
ტალურ გადაწყვეტილებას, თუმცა, თუ მას ვინმე შეაჩერებს,
შესაძლოა არასოდეს აღმოუცენდეს იგივე განზრახვა და
შემდეგ ინანოს კიდევ მისი საქციელი.

3. განზრახული ანუ კარგად დაგეგმილი სუიციდი,
რომელსაც ადამიანი ახორციელებს ყველასაგან დამოუკიდე-
ბლად. ასეთ დროს ადამიანის გადაწყვეტილება იმდენად
ძლიერია და კარგად გათავისებულ-გაცნობიერებული, რომ
მისი არამც თუ გადაფიქრება, არამედ შემჩნევაც კი ზოგჯერ
შუუძლებელია; ასეთებს, როგორც ნესი, ბოლომდე მიჰყავთ
ხოლმე თავისი განზრახვა. ხშირად კი ჩარევას შედეგი არ
მოაქვს.

ადამიანზე საკმაოდ დიდ გავლენას ახდენს ოჯახი. ამის გათვალისწინებით ფსიქოლოგებმა განსაზღვრეს ისეთი ოჯახების ტიპები, სადაც თვითმკვლევლობის პოტენციური საშიშროება არსებობს: ასეთებია:

დეზინტეგრირებული ოჯახი, სადაც – დამახასიათებელ თავისებურებას წარმოადგენს მისი წევრების განცალკევებულობა, ურთიერთობებში ფორმალურობა, მათ შორის ემოციური კავშირის არარსებობა და სხვ. განსაკუთრებით საშიში სიტუაცია იქმნება ნაწილობრივ დეზინტეგრირებულ ოჯახებში, სადაც რომელიმე აღმოჩნდება მარტო მის წინააღმდეგ ამხედრებული ახლობლების წინაშე. სუპერინტეგრირებულ ოჯახში კი საქმე გვაქვს წევრების პიროვნული ავტონომიურობის რღვევასთან. ისინი იმდენად ახლოს არიან ერთმანეთთან, რომ ვერ წარმოუდგენიათ ერთმანეთის გარეშე ცხოვრება. ამ შემთხვევაში ერთ-ერთის სიკვდილი იწვევს მეორის აბსოლუტურ უსუსურობას. დისჰარმონიული ოჯახი – ხასიათდება მისი წევრების მოთხოვნილებების, მიზნების რადიკალური განსხვავებულობით, ურთიერთ თანხმობის არარსებობით, საკუთარი ინტერესებისა და ჩვევების დათმობის უუნარობით და ა.შ. ასეთ შემთხვევაში ლიდერი დანარჩენებს მუდმივად თავსახვევს საკუთარ სურვილებს, ჩვევებს და ითხოვს მათგან ქცევის შეცვლას. დახურული თვითმყოფადი ოჯახის წევრებისთვის ოჯახი წარმოადგენს ცხოვრების ძირითად აზრს, ყველაფერი და ნარჩენი კი (სამუშაო და გარე ურთიერთობები) განიხილება როგორც ოჯახური კეთილდღეობის შენარჩუნების საშუალება.

კონსერვატიული ოჯახის – მთავარ თავისებურებას წარმოადგენს გარეგანი ცვალებადი პირობებისადმი ადაპტირების უუნარობა. თუკი ასეთი ოჯახის ერთ-ერთი წევრი ოჯახის გარეთ არსებულ კონფლიქტში ჩართული აღმოჩნდება, სხვა წევრები, თავისი კონსერვატიული შეხედულებებიდან გამომდინარე, არ ეხმარებიან მას და შესაძლებელია მონინააღმდეგის მხარეც კი დაიკავონ.

არსებობს ფარულ-სუიციდური ოჯახიც, რომელიც ხასიათდება ნარკოტიკებისა და ალკოჰოლის მიღებით. მათი მიღება თვითდესტრუქციული ქცევაა, რომელიც პირდაპირ მიმართულია სიცოცხლის შემოკლებისკენ. ნარკოტიკისა და ალკოჰოლის მოხმარება იზრდება სოციალური პრობლემების პროპორციულად, როცა ადამიანი მათი მეშვეობით ცდილობს რეალობიდან გაქცევას, თუმცა, სინამდვილეში, მისდაუნებურად, გაურბის სიცოცხლეს.

თვითმკვლელობა ხშირად არის დაკავშირებული მძიმე სოციალურ ფონთან: თუმცა არსებობს სხვა მიზეზებიც, რის გამოც ადამიანები საკუთარ სიცოცხლეს ხელყოფენ. ესენია: სულიერი აშლილობა, როცა ადამიანი დაავადებული, გაუნონასწორებელია, რაც ორგანული დაზიანებიდან გამომდინარეობს. სტრესი – შესაძლოა, პირმა აფექტის შედეგად მიიღოს მსგავსი გადაწყვეტილება;

დეპრესიული მდგომარეობა, როცა პირი თავისი არსებობის აზრს ვერ ხედავს, რამაც, შესაძლებელია, თვითგანადგურების გადაწყვეტილებამდე მიიყვანოს – ამით გამოხატავს აგრესიას საკუთარი თავის მიმართ. ამ მიზეზით არაერთი ცნობილი ლიტერატურული ნაწარმოების გმირია სუიციდის მსხვერპლი.

სუიციდის მიზეზი უამრავი რამ შეიძლება იყოს. მსოფლიოში მრავალი ფაქტი მოწმობს სუიციდის შემთხვევებს; არა ერთ ისტორიულ პირს დაუსრულებია სიცოცხლე თვითმკვლელობით (ჰიტლერი, სტალინის მეუღლე, გალაკტიონი, ჰემანგუეი), აგრეთვე არა ერთი ცნობილი ლიტერატურული ნაწარმოების გმირია სუიციდის მსხვერპლი. ეს ფაქტები მხოლოდ იმის დასტურად შეიძლება მოვიყვანოთ, რომ სუიციდი ნებისმიერი საზოგადოების, ეპოქისა თუ ფორმაციის პრობლემას წარმოადგენდა. ამიტომ დასკვნის გაკეთება საკმაოდ მარტივია, რომ სუიციდი მხოლოდ თანამედროვე სამყაროს პრობლემას არ წარმოადგენს. საინტერესოა, რომ სუიციდი გარკვეულ ვითარებასა და სიტუაციაში, ძველადაც და დღესდღეობითაც, გმირობის ტოლფასად ითვლებოდა.

ძველად, ზოგიერთ კულტურაში თვითმკვლელობა, ერთგვარი ვალდებულება ცი იყო, რასაც ადამიანებს ტრადიციები კარნახობდა: ბევრ პირველყოფილ ტომში თავს იკლავდნენ იმიტომ, რომ კვდებოდა მათი ბელადი; მაგალითად ინდოეთში - ქვრივი თავს ინვადა თავისი მეუღლის გვამთან ერთად; ამ ქმედებით ის იცავდა თავის ღირსებას და საკუთარ თავს, რათა შემდეგში რაიმე სახის ძალადობის მსხვერპლი არ გამხდარიყო. ასეთი ტრადიციის აღმოსაფხვრელად კანონმდებელმა შემოიღო სასჯელი თვითმკვლელობის მცდელობისათვის, რაც ითვალისწინებს წლამდე ვადით პატიმრობას, ან ადმინისტრაციულ პასუხისმგებლობას, ჯარიმის სახით; თუმცა, საბოლოოდ მაინც ვერ იქნა მიღწეული შედეგი. დღესაც გვევლინება ფაქტები, როდესაც ქვრივები ჩუმად, მაგრამ მაინც ინვავენ თავს გარდაცვლილ მეუღლეებთან ერთად.

კამიკაძე (იაპონურად სიტყვასიტყვით “ღმერთების ქარი”) - სასიკვდილოდ გამიზნული მფრინავი იაპონიის შეიარაღებულ ძალებში, მეორე მსოფლიო ომის დროს „კამიკაძე“ ერთჯერადი მოქმედების თვითმფრინავით ებრძოდა მოწინააღმდეგის ხომალდებს. ჰარაკირი - იაპონურად რიტუალურ თვითმკვლელობას - მუცლის გაფატვრას, ეწოდებოდა. თავიდან მას მხოლოდ სამურაები აკეთებდნენ. იაპონელენი კი ამ ტრადიციას “სეკუკუს” “კაპუკუს” უწოდებენ. სეკუკუ პირდაპირ აღნიშნავს მუცლის გაფატვრას. თუ სეკუკუ ინიშნებოდა როგორც სასჯელი, ეს იმას ნიშნავდა, რომ დამნაშავემ შეიგნო დანაშაული. დამნაშავე სეკუკუს წინ ამბობდა: “ცუდად მოვიქეცი, მრცხვენია სინდისის წინაშე და საკუთარი ხელით ვისჯი თავს”. ხანდახან სეკუკუს უდანაშაულო ადამიანიც აკეთებდა, რაც იმას ნიშნავდა: “უდანაშაულო ვარ, მაგრამ მინდა გაჩვენოთ ჩემი სული, რათა თვითონ განმსაჯოთ” (მუცლის გაფატვრით გამოწვეული ტკივილი ძალიან მძიმე ასატანი ყოფილა).

სამურაის თვალში ჰარაკირი და ბრძოლაში დაცემა ერთნაირად - გმირობად ითვლებოდა. როდესაც ქმარი საკუთარ

თავს ჰარაკირით დასჯიდა, სამურაის ცოლი ვალდებული იყო კისრის ძარღვი გადაეჭრა და თავი მოეკლა. ამ პროცედურას ჯიგაი ეწოდებოდა.

თვითმკვლელობამდე ცოტა ხნით ადრე, ქალები ფეხებს კოჭებთან იკრავდნენ, რათა სიკვდილის შემდეგ უხერხულ პოზაში არ ყოფილიყვნენ. იაპონიაში ჰარაკირი, როგორც თვითმკვლელობის აქტი, დროთა განმავლობაში გადაშენდა, მაგრამ ამ სისხლიანმა პროცედურის სულიერმა საფუძველმა ერის ფსიქიკაში ღრმა კვალი დატოვა.

ნარმართულ პერიოდში თვითმკვლელობა გამირობად მიიჩნეოდა; ქრისტიანობა კი, ამ ყოველივეს სხვაგვარად უყურებს: თვითმკვლელობა არ არის სიმამაცე, პირიქით, ის სისუსტეს უკავშირდება. ფილოსოფოსი ნიცშე ამბობდა, რომ ადამიანს შეუძლია ერთგვარი ტანჯვა განწყვიტოს, მას აქვს ამის პოტენციალი, მაგრამ ვერ მოახერხებს ამ ტანჯვის დათმენას თუ არ ესმის მისი შედეგი. ის ადამიანი, რომელიც ვერ ითვალისწინებს რა არის ტანჯვის შედეგი, რატომ იტანჯება ან რა შედეგი შეიძლება მოყვეს მას, ძალიან უსუსური ხდება; თვითმკვლელობა, არის გაქცევის მცდელობა, რაც ადამიანის სისუსტეზე მეტყველებს. როცა ჩვენ ის სურვილი გვაქვს, რომ თვითმკვლელ ადამიანს რაღაცნაირად შევენიოთ, გამოდის, რომ პრეტენზია გვაქვს ღმერთზე მეტად მონყალეები ვიყოთ, რაც დიდი კადნიერებაა. ნარკომანიისა და ლოთობის შედეგად გამოწვეული თვითმკვლელობის ფაქტებისადმი ეკლესიის დამოკიდებულება -ერთმნიშვნელოვანია; თუ ადამიანები ამ ცოდვის აღსრულების შედეგად გარდაიცვლებიან, ისინი ეკლესიის შეწვევისაგანაც განყენებულნი არიან. ერთი შეხედვით, ადამიანი იმიტომ არ მოიხმარს ნარკოტიკს, რომ იმ მომენტში თვითმკვლელობის სურვილი აქვს, მაგრამ ყველა მათგანმა იცის, რომ ეს ასწრაფებს მათ სიცოცხლეს. უფრო მკაცრია ეკლესია იმ შემთხვევაში, როცა ნარკომანი მოიხმარს მისთვის დასაშვებ ზომაზე მეტს. ეკლესია მემთვრალეობის მიმართ უფრო შემწყნარებელია, რადგან მემთვრალე უფრო გონებადაბინ-

დულია, ვერ აცნობიერებს რას აკეთებს და აქედან გამომდინარე, მათ მიმართ უფრო მეტი შემწყნარებლობა შეიძლება.

თვითთმკვლევლობას დაუცველი ადამიანი სჩადის, ის უბრალოდ გზას იკვალავს “ჯოჯოხეთისკენ”. ადამიანი, თვითმკვლევლობის მერე, ჯოჯოხეთში ხვდება და მხოლოდ იმიტომ, რომ მან უარი თქვა ქრისტეს მიერ ხსნაზე და არა იმიტომ, რომ მან თავი მოიკლა.

ბიბლია გვასწავლის, რომ იმ ნუთიდან, როდესაც ქრისტეს ვინამებთ, ჩვენ ვიღებთ საუკუნო ცხოვრებას (იოანე 3:16). ბიბლიის მიხედვით, ქრისტიანებმა უნდა იცოდნენ, რომ მათ საუკუნო ცხოვრება აქვთ (1 იოანე 5:13). ვერავინ დააშორებს ქრისტიანს ღვთის სიყვარულს. ბიბლიის თანახმად, თვითმკვლევლობა სერიოზული ცოდვაა ღვთის წინაშე.

ლიტერატურა:

- 1) რიჩარდ გერიგი, ფილიპ ზიმბარდო, ფსიქოლოგია და ცხოვრება, თსუ, 2009.
- 2) რევაზ ქვარცხავა, სოციალური ფსიქოლოგია, ტომი I - თსუ გამომცემლობა.
- 3) შ. ნადირაშვილი, პიროვნების სოციალური ფსიქოლოგია, თბ. 1975წ.
- 4) ქრეგ კალჰუნი, დონალდ ლაითი, სუზენ კელერი, სოციალურია, თბ. 2008
- 5) ბალიაშვილი მარინა, სოციალური ფსიქოლოგია გამომცემლობა „მნიგნობარი“ 2010.
- 6) მალრადე გ. სოციალური ჯგუფებისადმი განწყობა და კონფორმულობა, გამომცემლობა, „მეცნიერება“, 1988.

Lia Metreveli - Academic Doctor of Education Sciences. Associate Professor, Faculty of Engineering Economics, Media Technologies and Social Sciences, Georgian Technical University. Is the author of few textbooks, has published scientific articles both in Georgia and abroad. Also she has participated in many international scientific conferences. The spheres of her research mainly are psychology and education problems.

NOTHER DEVIANT BEHAVIOR (SUICIDE)

ABSTRACT

The psychoanalytic tradition allows us to approach the in-depth mechanisms of suicidal behavior - its unconscious motives. It has been proven that declared behavioral motives often do not correspond to their true causes. According to psychoanalytic researches the distinguishing of conscious and unconscious determinants of suicide becomes possible. Initially Z. Freud's hypothesis was accepted in psychoanalysis, which explained the suicidal behavior as a result of aggression directed to the individual losing the object. In the scientific work „Mourning and Melancholy” Z. Freud (1917, 2001) explains the dynamics of suicide. During strong attachment, the object of love is introverted and „I” becomes a kind of part. When the object is lost, a strong unconscious anger arises, which is directed not at the real object, but at its representation, that is, the part of the “I” that introverted the traumatized (lost) object. Thus, the “I” corrects the “bad” internal objects. This theory has acquired another important innovation - the recognition of the leading role of the closest person in the dynamics of suicidal behavior.

Thus, a person prone to depression at the loss of an object (loss, frustration, divorce) initially reacts with hatred. However, due to the special importance of the object, he is forced to protect himself from the affect. Protection is accomplished through regression to oral sensations and is accompanied by fantasies about absorbing a lost object. Currently the object is saved thanks to the identification of the subject with the person. The object became part of his own personality. The hatred that was originally directed at the lost object is now directed to the own person. So, there is being developed a severe depressive condition (melancholy according to Freud), the result of which is the suicide.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის სოციოლოგიისა და სოციალური ფსიქოლოგიის განყოფილებამ.

კულტურის ფილოსოფია

Philosophy of Culture

აკაკი ყულიჯანიშვილი - ფილოსოფიის მეცნ. დოქტორი, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი; მუშაობს ესთეტიკის, კულტურის ფილოსოფიის, ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიის, ეთიკის, აქსიოლოგიის, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის, ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემებზე; გამოქვეყნებული აქვს მრავალი სამეცნიერო სტატია, სახელმძღვანელო და მონოგრაფია.

ტელევიზია - პოსტმოდერნული კულტურის მოდელი და სტილი

ტელევიზია ინფორმაციული ტექნოლოგიებიდან ყველაზე უფრო ნათლად ასახავს პოსტმოდერნულ ატმოსფეროს. შეიძლება ითქვას ტელევიზია წარმოადგენს „რეალურ სამყაროს“, რომლის იდეოლოგიასაც წარმოადგენს გართობა. როგორც კანადელი ფილოსოფოსები არტურ კროუპერი და დევიდ კუკი სამართლიანად აღნიშნავენ, „ტელევიზია არის არა მხოლოდ ტექნოლოგიური ობიექტი, არამედ „სოციალური აპარატი“. სახეზე გვაქვს ამ ფენომენის ფუნქციურ ინვერსიასთან, ერთი მხრივ ტელევიზია არის პოსტმოდერნული კულტურის როგორც მთელის მოდელი, ხოლო მეორე მხრივ, თვითონ ეს მოდელი შეიძლება იქნას ინტერპრეტირებული პოსტმოდერნული საშუალებების გამოყენებით. აღნიშნულ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს ერთ-ერთ ყველაზე გამოკვეთილ ფენომენტთან, რომელიც ახდენს ტექნოლოგიებისა და კულტურული და მსოფლმხედველობრივი ინოვაციების ურთიერთგადახლართვას, რაც ასე დამახასიათებელია პოსტმოდერნული კულტურისათვის.

ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ ტელევიზია არის პოსტმოდერნული ეპოქის სტილი და გამოხატულება, ამის დასასაბუთებლად კი აუცილებელია გამოვამკარაოთ გარკვეული ურთიერთკავშირი პოსტმოდერნულ იდეებსა და ტელევიზიურ ტექნოლოგიებს შორის. როგორც ცნობილია, პოსტმოდერნული დისკურსის ძირითად მსოფლმხედვე-

ელობრივი მახასიათებლები, ისევე როგორც პოსტმოდერნის კულტურის ორგანიზების მეთოდოლოგია შემდეგი არსებითი ცნებებით — ფრაგმენტულობა, ინტერტექსტუალობა, სიმულაცია, პლურალიზმი - არის დეტერმინირებული.. ამ ძირითადი ცნებების შუქზე განვიხილოთ თანამედროვე ტელევიზიის ბუნება.

ცხადია, რომ განხილვა უნდა დავიწყოთ ფრაგმენტულობაზე საუბრით. ტელევიზიასთან მიმართებაში ეს მახასიათებელი კონკრეტიზირდება სამ გამოვლინებად, ესენია: მოზაიკურობა, სერიულობა და დისკრეტულობა. დავახასიათოთ თითოეული მათგანი:

1. მოზაიკურობა — ეს არის ტელეპროგრამებისა და თვით ტელეგამოსახულების კონსტრუირების შეუცვლელი ხერხი. თუნდაც უკვე ტელეპროგრამის სტრუქტურა, რომელიც შედგება სხვადასხვა თემატიკით, ხარისხითა და გადაცემის განგრძობითობით, გამოხატავს მისივე დანაწევრებულ ხასიათს. ტელევიზიაში წინა პლანზე გამოდის მოზაიკურობა და კოლაჟი უწინდელისაგან განსხვავებული სახით, აქ იგულისხმება ფრაგმენტულობა, არეული, დაულაგებელი არქიტექტონიკა, მეტაფორისა და დოკუმენტების მკვეთრი შეტაკება, ჟანრების შერევა და ა.შ. აქედან გამომდინარე უნდა ითქვას, რომ ტელევიზიის ეთერის ორგანიზების ზემოთ ჩამოთვლილი დასახელებანი უკვე გვაფიქრებინებს ტელევიზიის პოსტმოდერნულ ბუნებაზე. როგორც აღნიშნავენ დელიოზი და გვატარი, „როდესაც ჩვენ ვაწყდებით ელექტრონულ ნაკადს, რაც გამომდინარეობს ტელევიზორიდან, საქმეს ვიჭერთ აღნიშვნებთან არანაირი კავშირის მქონე აბსოლუტურად არაფიგურალურ შენაკადებთან, ანუ როგორც აღნიშვნების მინიმალური ელემენტები, ისინი არ წარმოადგენენ აღმნიშვნელებს ამგვარად, ტელევიზია წარმოგვიდგება განსაკუთრებული, დეკოდირებული ენის ნაკადად, რაშიც მოზაიკურ ფრაგმენტებს შორის ქრება ნებისმიერი პრივილეგირებული სუბსტანცია“.

სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ტელევიზია შეუმჩნევლად

რთავს აღქმაში შეგრძნების ყველა ორგანოს, მასში ერთვება სმენა, მხედველობა, ხოლო წარმოსახვა კი აგვირგვინებს მიმდინარე პროცესს; მაგრამ უნდა ითქვას, რომ ამ ყველაფრის მიუხედავად, ტელესიგნალის გახლეჩილი არსი არ იცვლება. იგი ფარულად შეერწყმის ჩვენს ქვეცნობიერს და ეკლექტიკასთან ერთად მოზაიკური ხერხის საშუალებით განაპირობებს სამყაროს სახის ფორმირებას — პოსტმოდერნული სამყაროს რეალობის ფრაგმენტირებას.

2. სერიულობა — ეს არის ტელევიზიის სივრცის, ხოლო ამის შემდეგ კი ტელემაცურებლის დროისა და სივრცის განსაზღვრის სპეციფიური ხერხი. თუკი თავისთავად მოზაიკური ტელევიზიური გამოსახულება ორგანოზომილებიანია, სერიულობა მას ანიჭებს მესამე განზომილებას, რომელიც ასრულებს ღერძის როლს რის გარშემოც ბისერის მსგავსად ეხვევა ტელეპროგრამის ნამსხვრევები. უნდა ითქვას, რომ სერიულობა ახასიათებს არა მხოლოდ ტელესერიალებს, არამედ პერიოდულად განმეორებად პროგრამებს, თოქ-შოუებს, პოლიტიკურ მიმოხილვებს და ა.შ. აღსანიშნავია, რომ სერიული პროგრამები გარკვეულწილად სტრუქტურირებას უკეთებენ ტელემაცურებლის ცხოვრებას. ის გადაცემები, რომლებიც გვაინტერესებს და ვუყურებთ ციკლურად, განსაზღვრავენ ჩვენი ცხოვრების წესს; ჩვენ ვცდილობთ, სახლში მივიდეთ ჩვენი საყვარელი გადაცემის დაწყებამდე. როგორც დაპროგრამებულები, სიახლეების გასაგებად ტელევიზორს ვრთავთ 12, 15, 18, და 21 საათებში, მივრბივართ სიგარეტის მოსაწვევად სარეკლამო პაუზების დროს, რომლებიც არღვევენ ისედაც დარღვეულ სატელევიზიო სივრცეს, და ვწვებით მაშინ, როდესაც მთავრდება მაუნყებლობა. ასე რომ, ჩვენ ჩვევაში გადაგვდის განსაზღვრულ დროს გარკვეული გადაცემების ყურება. წარმოიდგინეთ, უცებ აღმოაჩინეთ, რომ რომელიმე არხზე ის პროგრამა არ არის, რასაც ველოდით... ამ დროს გვიჩნდება შეგრძნება, თითქოს ჩვენი ცხოვრებიდან რალაც ფრაგმენტი ამოაგდეს, რადგან „გრილი“ ტელემედია ჩვენს ცხოვრებაში შემო-

დის შეუმჩნეველად და აფრაგმენტებს ჩვენს უწყვეტ დინებას ერთი სერიიდან მეორემდე; მაგრამ, აღსანიშნავია, რომ ეს ტელევიზიის არსის მხოლოდ ერთი ასპექტია, რომელიც უკავშირდება მის ინდივიდუალურ გავლენას ადამიანზე. არსებობს სერიულობის სხვა მხარეც, სადაც ფიქსირდება სოციალურ სამყაროზე ტელევიზიის ზეგავლენა. კერძოდ კი, ვგულისხმობ იმას, რომ ჟან პოლ სარტრმა თავის „დიალექტიკური აზროვნების კრიტიკაში“ მასმედიის ზეგავლენის ქვეშ მყოფ სოციალური ყოფის სპეციფიკის აღსანიშნავად შემოიტანა ცნება „სერიული კულტურა“. ღერძი, რომელზეც ეხვევა სერიული გადაცემები, იპყრობს მოსახლეობის განსაზღვრულ ჯგუფს და ამით ქმნის გარკვეული სახის საზოგადოებას, რასაც, როგორც წესი, უწოდებენ აუდიტორიას. ადამიანები, რომლებიც ფაქტიურად არ სცილდებიან თავიანთ სავარძლებს ტელევიზორის ყურებისას, ვირტუალურად ერთიანდებიან თავისივე მსგავსებთან, მაგალითად, სერიალის მოყვარულებთან და, ამგვარად, საზოგადოება იყოფა აუდიტორიებად და, გარკვეულ „სერიულ ერთობლიობებად“, ყოველივე ამის შედეგად კი ჩვენ ვიღებთ იმას, რასაც სარტრმა შეარქვა „სერიული კულტურა par excellence“ (par excellence — უპირატესი),” ასეთი გაერთიანება კი, მიუხედავად თავისი ფართო მასშტაბებისა, სწორედაც რომ ყალბი სოციალურობაა და წარმოადგენს საზოგადოების საკმაოდ სპეციფიურ ტიპს, ეს არის „ანტისაზოგადოება ანუ სოციალური ანტიმატერია — ელექტრონულად შედგენილი, რიტორიკულად კონსტრუირებული, ფსიქოლოგიური პოზიციის ურთიერთშეთანხმების უპირატესობით უზრუნველყოფილი ერთგვარი ელექტრონული ბულვარი... ხოლო ჩვენი პოზიცია ისეთია, როგორც ტურისტებისა სანახაობათა სამყაროში.“ ამგვარად, გენერირებული TV -მედიუმ ერთობლიობა სინამდვილეში წარმოადგენს ჰიპერტროფირებულ საზოგადოებრივ ნაგლეჯს, რეალობის ფრაგმენტს, მისი ფორმულაა მე+TV, სადაც ადგილი არ აქვს მესამეს (დასაშვებია მხოლოდ კომპიუტერი).

დღეს ტიპიურია ადამიანის სახე, რომელიც ზის სიმარტოვეში ტელევიზორის წინ და მასზე მიჯაჭვული ვერ ამჩნევს გარესამყაროს. მისთვის ახლობელია მხოლოდ ეკრანზე მოციმციმე სერიული სახეები. უნდა ითქვას, რომ სწორედ ასეთია ტელევიზიის კულტურის არქეტიპი, რომელიც დანანევრებულია ერთმანეთის მსგავს, თითქმის იდენტურ სერიებად, სადაც არსებობს მხოლოდ ორი მთავარი გმირი: ადამიანი და ტელევიზორი.

3. დისკრეტულობა — ეს არის ტელევიზიის მართვის ხერხი. დისკრეტულობა ფართოდ გავრცელდა მაშინ, როდესაც შემოიღეს დისტანციური მართვის პულტი. პულტი — ეს მხოლოდ ღილაკთა ერთობლიობა კი არ არის, არამედ მაგიური ნივთია, რისი საშუალებითაც მაყურებელი ქმნის თავის ტელეცხოვრებას. როგორც აღნიშნავენ კროუკერი და კუკი, „ტელევიზიის მაყურებელი თავის სახლში, შეიარაღებული ღილაკების ერთობლიობით, ქმნის პროგრამების განრიგს, რომელიც ასახავს მის კერძო გემოვნებას და ისტორიას.“ მაგრამ, ამის გარდა, დისტანციური მმართველობა არა მხოლოდ კომფორტია, არამედ არის უსაზღვრო გადართვის ცდუნებაც, ღილაკების ჯადოსნური ძალა არა მარტო იმაშია, რომ ადამიანი დემიურგის მსგავსად ფლობს ძალაუფლებას და აჭერს ღილაკებს, არამედ იმაშიც, რომ თვითონ ღილაკები იზიდავენ თითებს, თითქოს ითხოვენ, დამაჭირე და გადამრთეო. საბოლოოდ, ადამიანი ყალიბდება როგორც „მოუსვენარი არსება“, რომელიც წყვეტს ერთი არხის ყურებას და გადადის მეორეზე, სადაც დიდხანს არ ჩერდება და ასე უსასრულობამდე... ინდივიდუმი ველარ აღიქვამს ხანგრძლივი დროის მონაკვეთებს, რადგან მისი „კლიპის ამსახველი აზროვნება“ განწყობილია დაიმახსოვროს მოკლე საინფორმაციო ფრაგმენტები, მაგრამ, უნდა ითქვას, რომ ეს არ არის გასაკვირი, ვინაიდან ასეთი მიდგომა სწორედ რომ პოსტმოდერნული მსოფლმხედველობის მახასიათებელს წარმოადგენს. ამგვარად, შეგვიძლია აღვნიშნოთ, რომ ასეთი „გადახტომები“ ინფორმაციის ერთი კვანტიდან მეორეზე,

დაკავშირებულია ინფორმაციულ საზოგადოებაში ლავისებურად გაზრდილ ცოდნისა და ახალი ამბების მოცულობასთან, საინფორმაციო აფეთქებასთან, რომლისაგან გაქცევაც მხოლოდ ეკრანიდან ფაქტების ამორჩევით, შეზღუდვის დაწესებით არის შესაძლებელი.

საბოლოოდ უნდა ითქვას, რომ როცა საქმე ტელევიზიას ეხება, წინა პლანზე გამოდის ფრაგმენტულობა და ეს, თავის მხრივ, დაკავშირებულია ზემოთ უკვე აღნიშნულ მოზაიკური გამოსახულების არქიტექტონიკასთან, სერიული ჯაჭვების დანაწევრებასთან და დისკრიტულობასთან.

თუ ფრაგმენტულობას განვიხილავთ მის სხვადასხვა განზომილებაში, შეგვიძლია გამოვყოთ ტელევიზიის კიდევ ერთი პოსტმოდერნული ნიშანი — ინტერტექსტუალობა.

როგორც ვიცით, ვიწრო გაგებით, ინტერტექსტუალობა ნიშნავს ერთი ტექსტის ჩართვას მეორეში, ფართო გაგებით კი, ტექსტის საზღვრების „ჩამორეცხვას“, რის შედეგადაც ტექსტი კარგავს დასრულებულ, დახურულ ხასიათს და ხდება არაერთგვაროვანი, ე.ი. გამოდის, რომ ინტერტექსტი უფრო მეტია, ვიდრე უბრალოდ ტექსტების ჯამი, ეს არის კულტურულ-ისტორიული კოდი, როგორც ვერბალური, ისე არავერბალური ტექსტების აღქმისა და გადაცემის ხერხი. ამჯერად, სწორედ ამ გაგებით გვინდა გამოვიყენოთ ინტერტექსტუალობის კატეგორია ტელევიზიის ანალიზისათვის.

ისევე, როგორც ინფორმაციის გადაცემის სხვა საშუალებები, ტელევიზიაც მუშაობს ტექსტებთან, მაგრამ, ამ შემთხვევაში, ეს უკანასკნელი გადაიცემა არა მარტო სიტყვიერად, არამედ გამოსახულებითაც. შეიძლება ითქვას რომ სწორხაზოვანი აზროვნება, რომელიც დადგინდა საბჭოთა მანქანის შექმნის პერიოდში, შეცვალა გლობალურმა აღქმამ ტელევიზიის გამოსახულების მეშვეობით.

ამგვარად, ტელევიზიის ინტერტექსტუალობა მდგომარეობს იმაში, რომ იგი გენერირებას უწევს არა სწორხაზოვან ტექსტებს, არამედ აუდიო-ვიზუალურ ნიშნებს, რომლებიც აგრეთვე წარმოადგენენ ტექსტებს, მაგრამ აღიქმებიან

განსაკუთრებული ტაქტიურობის მეშვეობით. საერთოდ, „ნებისმიერ კომუნიკაციურ საშუალებას ტექსტის გარდა აქვს კიდევ „პლუს შეტყობინება“ ჩვენი თვალისთვის, ყურისთვის და ნერვული სისტემისათვის.“

ტელევიზია არის ტექნოლოგია, რომელიც ზემოქმედებს ადამიანის გრძნობებზე არა ინფორმაციით, არამედ გადაცემის ხერხის მეშვეობით. ტელევიზიის ამგვარი განსაზღვრება შესაბამისობაში მოდის ინტერტექსტუალობის იდეასთან, ვინაიდან ტელეშეტყობინება არა მხოლოდ ტექსტია, არამედ არის სიმულაციური სისტემაც, სადაც ერთდროულად მონაწილეობს როგორც ვერბალური შეტყობინება, ისე ვიზუალური გამოსახულება, მობაიკური სიმბოლიკა, ელექტრონული კოდები და საბოლოოდ კი — მაყურებელი.

ისევე, როგორც ყველა საინფორმაციო ტექნოლოგია, ტელევიზიაც თავისი არსით არის სიმულაკრი, რაც კიდევ ერთხელ ამტკიცებს მის პოსტმოდერნულ არსს. როდესაც არტურ კროუპერი და დევიდ კუკი აღნიშნავდნენ, რომ ტელევიზია არის რეალური სამყაროს პოსტმოდერნი, ისინი გამოდიოდნენ იქიდან, რომ ეს უკანასკნელი არ ჯდება რეპრეზენტაციის კლასიკური თეორიის ფარგლებში. მათი აზრით, ტელევიზიისა და რეალობის გაიგივება უნდა გავიგოთ ისე, რომ ის, რაც არ არის ასახული ტელევიზიის რეალურსამყაროში, შორს არის თანამედროვე ეპოქის მთავარი ტენდენციისაგან. ისინი თავის ინტერპრეტაციაში ტელევიზიისა, რომელიც ასახულია წიგნში „პოსტმოდერნისტული სცენა: ექსპერიმენტალური კულტურა და ჰიპერესთეტიკა“ უარყოფენ მის ტრადიციულ განსაზღვრებას, რომლის მიხედვითაც ტელევიზია ემორჩილება საზოგადოებას. მათი აზრით, პოსტმოდერნულ კულტურაში ტელევიზია კი არ არის საზოგადოების სარკე, არამედ საზოგადოებაა ტელევიზიის ამსახველი. ჩვენ რაც არ უნდა დარწმუნებულები ვიყოთ ტელევიზიის რეალურობაში, უნდა კარგად გვესმოდეს, რომ ეს რეალობა მაინც სიმულაკრიაა და თანაც, სხვა მედიისაგან განსხვავებით, რომელსაც აქვს სიმულაციური ბუნება, სატელევიზიო

სიმულაკრში არის კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი, რომელიც მდგომარეობს ადამიანის მიერ ვიზუალური გამოსახულების აღქმის განსაკუთრებულობაში. როგორც უმბერტო ეკო აღნიშნავს, გამოსახულებებს აქვთ „პლატონური ძალა“, ისინი კერძო იდეებს გარდაქმნიან საზოგადოებრივ იდეებად, დამაჯერებლობის სტრატეგიის გატარება კი უფრო ადვილია ვიზუალური კომუნიკაციების საშუალებით. მაგალითად, შესაძლოა ხშირად გვესმოდეს გენოციდისა და ეთნიკური წმენდის შესახებ, მაგრამ ინდიფერენტული ვიყოთ ამ ფაქტის მიმართ, თუმცა ეკრანზე კადრების ნახვის შემდეგ, არ შეიძლება რომ არ შეგვეცვალოს დამოკიდებულება ამ ფაქტის მიმართ, რადგან ამ დროს, ფაქტიურად, ვხდებით ფაქტების მოწმე გარკვეული სახით. ამგვარად, ტელევიზიას გააჩნია მანიპულირების კიდევ ერთი მხარე, რისი საშუალებითაც იგი ადვილად ახდენს გარკვეული სინამდვილის პროდუცირებას TV-სახეების მეშვეობით, რის შემდეგაც, ის აუდიტორია, რომელიც არაკრიტიკულად არის განწყობილი, ადვილად იხიბლება.

ტელევიზიის პოსტმოდერნისტული ატრიბუტების შემადგენელ რიცხვში შედის ასევე პლურალიზმი, რომელიც, ზემოთ აღნიშნული მახასიათებლებისაგან განსხვავებით, რა თქმა უნდა, არ შეიძლება ჩაითვალოს ტელევიზიისათვის ერთმნიშვნელოვნად იმანენტურად. თუ თავისი ტექნოლოგიური გამოსახულებებიდან და სპეციფიკიდან გამომდინარე სატელევიზიო გამოსახულება ყოველთვის არის ფრაგმენტული, ინტერტექსტუალური და სიმულაციური, პლურალიზმი განისაზღვრება იმ ამოცანებით, რომლებიც ტელევიზიის წინაშე ისმევა და ასევე იმ საშუალებებითაც, რომლითაც ეს ამოცანები გადაიჭრება.

პლურალიზმი პოსტმოდერნული ეპოქის მსოფლმხედველობის ფუნდამენტალური პრინციპია, ხოლო ტელევიზია ქრონოლოგიურად ჩასმულია მის ჩარჩოში და არა აქვს უფლება, არ შეესაბამებოდეს დროის მოთხოვნებს. ყოველ შემთხვევაში, დღევანდელ საზოგადოებაში სახეზე გვაქვს

ტელეარხების რიცხვის ზრდა, რომლიდანაც უმეტესობა გვაძლევს იმის საშუალებას, რომ სხვადასხვაგვარად შევაფასოთ ესა თუ ის მოვლენა. კაბელურ და თანამგზავრულ ტელევიზიაზე განხორციელებული გადასვლა პროგრამების ფართო სპექტრის ყურების საშუალებას ხსნის. დღის წესრიგშია ინტერაქტიული ტელევიზია, რომელიც უზრუნველყოფს საინტერესო გადაცემების ინდივიდუალური არჩევნის საშუალებას. ეს ყველაფერი მიგვითითებს იმაზე, რომ ტელევიზია აქტიურად ვითარდება შემოთავაზებული მომსახურებებისა და ასორტიმენტის მრავალფეროვნების კუთხით, მაგრამ აქ პირველ პლანზე გამოდის სხვა პრობლემა: არჩევანისა და შესაძლებლობების გაზრდას აზრი აქვს მაშინ, როცა შეგვიძლია ავირჩიოთ საიდანმე; რა აზრი აქვს არხების სიმრავლეს, თუ მასზე ერთი და იგივე რამ გადის, არის სრული უგემოვნობა და აბსოლუტურად უმნიშვნელოა ტელევიზიის საგანმანათლებლო შესაძლებლობები?

უმბერტო ეკომ თანამედროვე ვიზუალური კომუნიკაციების სპეციფიკა შეადარა შუა საუკუნეებისას, სადაც კათოლიკური ტაძარი დაასახელა იმ დროის ტელევიზიად იმ გაგებით, რომ იმ პერიოდის მაცხოვრებლებს სწორედ მისი მეშვეობით ჰქონდათ შეხება კულტურის მიღწევებთან; მაგრამ, დღევანდელისაგან განსხვავებით, უმბერტო ეკოს აზრით, შუა საუკუნეების ბინადარი იყო განათლებული, ჰქონდა არაჩვეულებრივი ფანტაზია და მუშაობდა იმისათვის, რომ საზოგადოებისათვის მოეტანა სარგებელი.

დღევანდელ ეპოქაში, მიუხედავად იმისა, რომ არსებობს მრავალი არხი და თითოეული მათგანი ისწრაფვის, ჰქონდეს თავისი სახე, უმეტესობა მაინც უსახური რჩება. უდავოა, რომ ტელევიზიაში უმნიშვნელოვანეს როლს თამაშობს მასალის მიწოდების ფორმა, მაგრამ აზრის დაკარგვის, ან არქონის შემთხვევაში, იგი ხება უპერსპექტივო, ასევე პირიქითაც — აზრობრივად შედგენილი პროგრამები, იმ შემთხვევაში, თუ ცუდად არიან ინფორმირებულნი, კარგავენ მომხიბვლელობას და, შესაბამისად, მყურებელსაც.

აქედან გამომდინარე, ცხადია, რომ პლურალისტური პრინციპის რეალიზაცია განუყოფლად დაკავშირებულია ტელეპროგრამების შინაარსობრივი და აზრობრივი მხარის გაძლიერებასთან. ამგვარად, თუ მრავალფეროვნებისა და ხარისხის შეთანხმება არ იქნება უზრუნველყოფილი, ჩვენ განწირულები ვიქნებით დაუსრულებლად გადავრთოთ ერთი არხიდან მეორეზე იმ იმედით, რომ ვიპოვით უფრო მნიშვნელოვან რამეს ტელეარხების მოციმციმე გამოსახულების ოკეანეში... ასეთ შემთხვევაში პლურალიზმი კარგავს თავის აზრს.

პოსტმოდერნული სამყარო ერთ დიდ სატელევიზიო სივრცეს ჰგავს, სადაც ბრტყელ ზედაპირზე, ყოველგვარი სიღრმისა და საზღვრის გარეშე განფენილია „რეალობა“ და „ილუზია“, ტელევიზია კი მისი სტილი და გამოსატულებაა.

ლიტერატურა:

1. Kroker A. Cook D. „The postmodern scene: Experimental culture and hiperaesthetics. Macmillan 1988 pg. 268.
2. Делез Ж. Гваттари Ф. „Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип” Москва 1990, gv. 72 – 73.
3. Кроузер А., Кук Д. Телевидение и торжество культуры. С. 163.
4. Эко У. От интернета к Гуттенбергу: текст и гипертекст // Интернет. М., 1998. №6-7. С. 92.

Akaki Kulidjanishvili – Doctor of Philosophy. Professor at Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Works on history of philosophy, culturology, axiology, ethics, aesthetics. Has published more scientific papers.

TELEVISION - A MODEL AND STYLE OF POSTMODERN CULTURE

ABSTRACT

It can be said, that television is a style and expression of the postmodern era, to substantiate this, it is necessary to clarify the definite relationship between postmodern ideas and television technologies. As is well known, the main worldview characteristics of postmodern discourse, as well as the methodology of organizing postmodern culture, it is determined by the following essential concepts – fragmentation, intertextuality, simulation, pluralism. In the light of these basic concepts, let us consider the nature of modern television.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის კულტურის ფილოსოფიის განყოფილებამ

**რელიგიის ფილოსოფია და
რელიგიათმცოდნეობა**

**PHILOSOPHY OF RELIGION AND
RELIGIOUS STUDIES**

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.

რელიგიის პრობლემა საკულარულ საზოგადოებაში

(პ. კოქსი, დ. ბელი, ი. მოლტმანი, ე. ბლოხი)

სეკულარიზაცია თანამედროვე საზოგადოებაში ზე-ბუნებრივისა და საკრალურის მნიშვნელობის დაცემაზე მიუთითებს. ეს არის პროცესი, რომელიც თანამედროვე საზოგადოების ყოველდღიურ ცხოვრებაზე რელიგიის გავლენის შესუსტებას ნიშნავს. სეკულარიზაციის დროს რელიგიური ორგანიზაციები ნაკლებ ყურადღებას უთმობენ საიქიო ცხოვრების შესახებ საკითხებს და ცხოვრებისეული პრობლემების მოგვარებაზე სვამენ აქცენტს. სეკულარიზაცია ტერმინოლოგიურად „საეროს, სამოქალაქოს“ ნიშნავს. თანამედროვე საზოგადოებაში ადამიანებს ურჩევნიათ, იმშობიარონ ან სტკიოდეთ, დაიხოცონ ექიმების ხელში, რომლებიც მეცნიერული ცოდნის მფლობელები არიან, ვიდრე - სასულიერო პირთა თანდასწრებით. ეს ფაქტი იმაზე მეტყველებს, თუ რა როლს ასრულებს რელიგია თანამედროვე საზოგადოებაში. რელიგიის ამერიკელმა სოციოლოგმა და თეოლოგმა, ჰარვი კოქსმა კიდევ უფრო განავრცო ამ ფაქტის ინტერპერტაცია. იგი ამბობს, რომ თანამედროვე ადამიანები ნაკლებად მიმართავენ რელიგიას და რელიგიურ რიტუალებს. რაოდენ სამწუხაროც უნდა იყოს, რელიგია მათთვის

ჰობი ან ნაციონალური და ეთნიკური იდენტობის ნიშანია. იმ ადამიანთა რაოდენობა, რომელთათვისაც რელიგიას ფუნდამენტური მნიშვნელობა აქვს მათ ცხოვრებაში, სულ უფრო იკლებს. კოქსის ლოგიკას თუ გავყვებით, ერთ მშვენიერ დღეს რელიგია უნდა გაქრეს. თუმცა ამ მოსაზრებას, მაღლობა ღმერთს, ბევრი სოციოლოგი არ ეთანხმება (თავის მხრივ, რელიგიის „ყოფნა-არყოფნა“ სოციოლოგის ან სხვა ვინმეს ნათქვამზე არ არის დამოკიდებული). ამაზე თანამედროვე რელიგიური რენესანსის ფაქტი მეტყველებს. მეცნიერებამ და ტექნიკამ ვერ ჩაანაცვლა რელიგია, და ეს ასეც უნდა იყოს. თანამედროვე რელიგიის სოციოლოგიაში სეკულარიზაციის პრობლემა მეტ-ნაკლებად სრულყოფილად გააანალიზეს პ. ბერგერმა და თომას ლუკმანმა. მათ სეკულარიზაციის მიზეზად რელიგიის ნაკლოვანება კი არ დაასახელეს, არამედ ეს პროცესი თანამედროვე საზოგადოებაში მიმდინარე ურბანიზაციის, პლურალიზაციისა და მსგავს სოციალურ მოვლენებს დაუკავშირეს. ზოგადად, რელიგიის სოციოლოგიაში სეკულარიზაციის შესახებ რამდენიმე ძირითად კონცეფციას გამოყოფენ.

პირველი ტიპის კონცეფციები სეკულარიზაციას, ზოგადად, რელიგიური ინსტიტუტებისა და ორგანიზაციების როლის დაკნინებას უკავშირებენ (ბ. ვილსონი). მსგავსი რამ, ვილსონის აზრით, პირველ ყოვლისა, რელიგიურ ცნობიერებას ეხება. დღეს ადამიანები ცხოვრებას პრაგმატულად უყურებენ. ამ თვალსაზრისით, სეკულარიზაციის მიზეზი სეკულარულ ცნობიერებაშია საძებნი.

მეორე ტიპის კონცეფციებში (გ. პფაუტცი) ყურადღებას რელიგიური ჯგუფებისა და ინსტიტუტების შიგნით მიმდინარე პროცესებზე ამახვილებენ - აქ საიქიოზე ორიენტაციას სააქაოზე ორიენტირება ცვლის. ამ ტიპის კონცეფციას საფუძვლად ვებერის რაციონალიზმი უდევს.

კონცეფციათა მესამე ტიპი (პარსონსი, ბელა) სეკულარიზაციას განიხილავს საზოგადოების სტრუქტურის ცვლილებათა შედეგად, როცა სხვა სოციალურ ინსტიტუტებს რე-

ლიგია გამოეყოფა და ადამიანის პირად საქმედ ცხადდება. ბერგერი და ლუკმანი მიიჩნევენ, რომ სეკულარიზაცია რელიგიის „ინდივიდუალიზაციის“ შედეგია. ამ შემთხვევაში ადამიანი რწმენას თავისებურად ინტერპრეტირებს და თვითონ ქმნის საკუთარ რელიგიას (რელიგიის კონსტრუირება).

მეოთხეტიპის კონცეფციებში სეკულარიზაცია ტრადიციული რელიგიებისათვის ნიშანდობლივი „ფუნქციონალური ეკვივალენტი“, „რელიგიური სუროგატებით“ (მაგალითად, მარქსიზმი, ათეიზმი, ნაციონალიზმი და სხვ.) ჩანაცვლების პროცესია. ამ შემთხვევაში სეკულარიზაცია და სუროგატული რელიგიურობა ლამის ერთი და იგივეა.

მეხუთე ტიპის კონცეფციები სეკულარიზაციას დესაკრალიზაციასთან აიგივებენ. ამ თვალსაზრისით, არა მარტო საზოგადოება, არამედ მთელი სამყარო განიცდის დესაკრალიზაციას, რაც იმას ნიშნავს, რომ ყველაფერი, რაც კი ხდება, რაციონალურად აიხსნება. ეს კონცეფცია ვებერის „განჯადოების“ პროცესს ეყრდნობა, თუმცა ვებერი „განჯადოებად“ მაგიური ელემენტების შეზღუდვას მიიჩნევდა და არა - რელიგიურობის სრულ გაქრობას.

მეექვსე ტიპის კონცეფციებში სეკულარიზაცია საკრალურიდან - პროფანულისაკენ მოძრაობის პროცესია (ჰ. ბეკერი). ჰოვარდ ბეკერის აზრით, ეს მოიცავს მთელ საზოგადოებას. ამ კონცეფციის ფარგლებში სეკულარიზაცია საზოგადოების უტილიტარისტულ ახსნას უკავშირდება, რაც სოციალურ ცვლილებათა ზოგად თეორიასა და რაციონალიზმის „ღია“ და „დახურულ“ სისტემებთან ასოცირდება. სეკულარიზაციის მსგავსი გაგება უფრო მეტად ევროპელმა სოციოლოგებმა აღიარეს. ასეა თუ ისე, ერთი რამ ფაქტია: სეკულარიზაცია საზოგადოების რაციონალიზაციის თანამდევი პროცესია. ამიტომ ამ გზაზე შემდგარმა სოციუმებმა უნდა გაითვალისწინონ დასავლური გამოცდილება, რათა თავიდან აიცილონ მათთვის მტკივნეული პროცესები.

„ორგანიზებული რელიგიის თვალსაზრისით, სეკულარიზაციის სანინაალმდეგო ტენდენციაა ეკუმენიზმი

- განსხვავებული კონფესიების სწრაფვა გაღრმავებული თანამშრომლობისა და ურთიერთგაგებისაკენ. ხშირად ეს ხორციელდება კონფესიებისა და დენომინაციების ურთიერთობის მარეგულირებელი ორგანიზაციების, მაგალითად, მსოფლიო საეკლესიო საბჭოსა და ეკლესიის ეროვნული საბჭოს მუშაობაში მონაწილეობით. დღეს აშშ-ში პროტესტანტული დენომინაციების გაერთიანებას ცდილობენ, ზუსტად ასევე შეინიშნება კათოლიკეთა და პროტესტანტთა კონვერგენციის ტენდენცია. გარდა სეკულარიზაციისა, ეკუმენიზმი აშშ-ში განპირობებულია სხვა მიზეზებითაც. ამერიკელების დიდ ნაწილში ნაციონალიზმის აღორძინება, როგორც ჩანს, ხელს უწყობს ეკლესიის მოღვაწეთა სწრაფვას ზოგიერთი რელიგიური მიმდინარეობის გაერთიანებისაკენ. ამას გარდა, ეკუმენიზმის მიზეზად შეიძლება ჩაითვალოს თვითშენახვის ინსტიქტი - კომერციული დაწესებულებების მსგავსად, გაერთიანება რელიგიურ ორგანიზაციებსაც გადარჩენის მეტ შანსს აძლევს. ბოლოს: ეკუმენისტურ მოძრაობაზე ზემოქმედებს კლასობრივი განსხვავება და პოლიტიკური შეხედულებები. ლიბერალური ხასიათის დენომინაციები, ჩვეულებრივ, გაერთიანების მიდრეკილებას ავლენენ, ასევე კონსერვატორებთანაც. ლიბერალი პრესვიტერიანელი, ალბათ, უფრო გრძნობს თავის კავშირს ანგლიკანური ეკლესიის ლიბერალურად განწყობილ წარმომადგენლებთან, ვიდრე სხვა პრესვიტერიანელთან, რომელიც კონსერვატიზმისაკენ იხრება“, - მიაჩნდა ამერიკელ სოციოლოგს, ნეილ სმელზერს. საერთოდ, ეკუმენიზმის გაგება არაეთვგაროვანია. ზოგი რელიგიის წამომადგენელს ის ცოდვად მიაჩნია.

სოციოლოგიის ცნობილი პროფესორი (პოსტინდუსტრიალიზმის თეორეტიკოსი) დენიელ ბელი ასე სვამს საკითხს: რელიგია წინ უსწრებდა ყოველგვარ იდეოლოგიას თუ სეკულარულ რწმენას. ამიტომ ის უფლებამოსილია, თავი მოუყაროს ყოველივეს, რაც „წმინდად“ აღიქმება. დიურკემიც იმ აზრისა იყო, რომ რელიგია სწორედ ასეთი „საზოგადოებრივი ცნობიერებაა“. ჩვენს დროში კი თითქმის ყველა

აღიარებს რელიგიის ავტორიტეტის დაცემას, ამ გარემოებას კი ადამიანზე ზეზუნებრივის გავლენის დაკარგვით ხსნიან. ნამდვილი მიზეზი უფრო რეალური და ხელშესახებია. რელიგიას თავიდანვე ახასიათებდა ამქვეყნიური სინამდვილის ორად გაყოფის ტრადიცია. ყველა საგანი ყოველთვის ითავსებდა წმინდასაც (სულიერი) და პროფანულსაც. რელიგიის დაცემა, შესაძლოა, ასეც აიხსნას: მოხდა ისე, რომ უკიდურესად შეიზღუდა საკრალური სფერო, მოდუნდა ადამიანთა მგრძობიარე და აფექტური ურთიერთკავშირი, ანუ დაირღვა სოციალური კავშირი და მოკვდა თვით საზოგადოებაც. სეკულარიზაციის წყალობით, რელიგია თანდათან პიროვნულ საქმედ იქცა (დ. ბელი). ბელის მიხედვით, დასავლეთში რელიგიას ორი ფუნქცია ჰქონდა: 1) ბრძოლა დემონურთან და 2) წარსულთან კავშირი. კულტურამ, როცა ის შეერწყა რელიგიას (იგულისხმება ქრისტიანული კულტურა, ყოველ შემთხვევაში, სეკულარიზაციამდე), წარსულის მხარე დაიჭირა და დაგმო აწმყო: მათი ერთიანობა კულტურას მხოლოდ ტრადიციების საფუძველზე წარმოედგინა. ამის საფუძველზე რელიგიამ, ფაქტობრივად, მოიცვა მთელი დასავლური კულტურა. განმანათლებლობისა და სეკულარიზაციის ორიენტაცია ისე ძირეულად შეიცვალა XIX საუკუნის შუა წლებში, რომ დასავლურმა კულტურამ პირი დემონურისაკენ იბრუნა. ახალმა კვლევა-ძიებამ (მეცნიერულმა თუ ესთეტიკურმა) დემონურის სფეროში გარკვეული სახის შემოქმედებითი შესაძლებლობები გამოავლინა, რაც ბოლოს მოდერნიზმის ფენომენით გამოიხატა. დემონურთან კულტურის ამ შეხვედრამ წარმოშვა „ესთეტიკის ავტონომიის“ მოთხოვნაც. ყველაფრის გამოკვლევა, გამოცდილებად ქცევა შეიძლება, აქედან გამომდინარეობს უარის თქმა წარსულზე, თანმიმდევრობის განყვეტა. მოდერნიზმმა, როგორც კულტურულმა მოძრაობამ, დაამსხვრია რელიგიის უფლებები და გადახარა ცენტრი საკრალურიდან პროფანულისაკენ. წინათ რელიგია, როგორც იდეა ან ინსტიტუტი, მთლიანად განსაზღვრავდა საზოგადოების ცხოვრებას,

თანამედროვე პირობებში კი იგი უკიდურესად შეიზღუდა, ხოლო მისი ფუნდამენტური ცნება - „გამოცხადება“ გააუქმა რაციონალიზმმა, განხორციელდა მისი „დემითოლოგიზება“ ისტორიაში. ეს პროცესი ორგვარად აღინერება: 1) რელიგიის დაცემა ინდუსტრიალიზაციის დონეზე ნიშნავს სეკულარიზაციას, ე.ი. ადამიანთა ერთობისათვის ავტორიტეტის და როლის დაცემას; 2) კულტურის დონეზე კი ეს ნიშნავს უწმინდესი საწყისების მნიშვნელობის დამცირების ხარჯზე კულტურის პროფანიზაციას. ადამიანის გონებაში საკრალური და პროფანული ყოველთვის გამოირჩეოდა, მაგრამ დღევანდელ მოდერნისტულ კულტურაში აღარაფერია წმინდა, საკრალური, არ არსებობს ტაბუ, რომლის დარღვევაც არ შეიძლებოდა. ამ მდგომარეობაში დარჩენა კი კაცობრიობას დიდი ხნით არ შეუძლია - ან საყოველთაო კატასტროფა, ან ახალი რეფორმაციის მოლოდინი. ბელი შესაძლებლად მიიჩნევს ასეთ რეფორმაციას: „ძის მიერ მამასთან უშუალო მიმართების ძიებას“ ეკლესიის შუამდგომლობის გარეშე, რაც ახალი რელიგიის დაბადების მაუწყებელი იქნება. თვით ბელი არ იძლევა რაიმეგვარი რელიგიის რეკომენდაციას, იგი, უბრალოდ, ადასტურებს, რომ თუ ძველმა ვერ „გაუძლო“ ინდუსტრიალიზაციას და მოექცა ჩიხში სეკულარიზაციის შედეგად, გარდაუვლად უნდა იჩინოს თავი ახალმა. ამას ამბობს სოციოლოგი, კაცობრიობის ინტერესებიდან გამომდინარე, და მართლაც დაიწყო ახალი რელიგიური მედიტაციები, მიმდინარეობს უკვე არსებულის მოდერნიზაცია ან იქმნება სრულიად ახალი სექტები; უფრო ხშირად კი იკვლევენ რელიგიის ახალ დანიშნულებას.

დასავლელგერმანელი თეოლოგი იურგენ მოლტმანი თანამედროვე კრიზისს განიხილავს სპეციალურ ქრისტოლოგიურ კრიზისად და უკავშირებს მას ისეთი „იდეოლოგიების მსხვერველს, როგორებიცაა კლასი, რასა და პროგრესი“. ამ კრიზისული ვითარების დასაძლევად, შეუძლებელია, ველოდოთ სხვა რამეს, გარდა, საკუთრივ, „ღმერთის გაგების“ რევოლუციისა.

თავისი თეორიის სახელწოდება - „იმედის თეოლოგია“ მოლტმანმა ისესხა ერნსტ ბლოხის წიგნიდან, რომელსაც ბევრ რამეში დაეთანხმა. ბლოხის კვალდაკვალ, იგი მიიჩნევს, რომ ცალკეული მესიანური და რელიგიური უტოპიები კი არ უნდა დავიყვანოთ რეალურ, საერო-სოციალურ უტოპიებამდე, არამედ უნდა განხორციელდეს ყველა ცალკეული უტოპიის ინტეგრაცია ერთ ტოტალურ უტოპიად - „იმედის უტოპიად“. მაგრამ მოლტმანსაც ისე გამოუვიდა, რომ სხვადასხვა უტოპიის ინტეგრაცია, ფაქტობრივად, უნდა განხორციელდეს ქრისტიანობის საფუძველზე. რას ნიშნავს ეს? ეს იმას ნიშნავს, რომ ყველა მესიანისტურ წამოწყებასთან შედარებით, ქრისტიანობაა ისეთი, რომელსაც სწორად ესმის ადამიანი და მისი ადგილი ისტორიაში. იუდაიზმი ვერ იძლევა ნამდვილ იმედს, რადგან მას არ სჯერა გამოსხნის, გამოსყიდვისა, არ სწამს მესიისა, კერძოდ, ქრისტეს ისტორიულობა. ამგვარ მესიანიზმს მივყავართ ტოტალურ პესიმიზმამდე და საკაცობრიო კატასტროფის აღიარებამდე. ქრისტიანული მესიანიზმის უპირატესობა მასთან შედარებით ისაა, რომ ქრისტიანმა მორწმუნემ, ფაქტობრივად, ისტორიის დასასრული ქრისტეს მოსვლით დაათარიღა. ამიტომ ქრისტიანები იმ იმედით კი არ ცხოვრობენ, რომ მეორედ მოსვლის შემდეგ დაიმკვიდრებენ სასუფეველს: არა, ისინი პირველი მოსვლის შემდეგ უკვე ცხოვრობენ ღვთიურ სასუფეველში. ქრისტიანის მოვალეობა ღვთის წინაშე მომავლის წინაშე მისი მოვალეობაა, რადგან ღმერთი არსებობს მხოლოდ „მომავლის მოდუსით“. ღვთის მიერ აღთქმული მომავალი - ესაა მოსვლა, რომელიც ანმყოშია ჩაქსოვილი ანტიციპაციის სახით. ტექნიკური ცივილიზაციის ზეგავლენის საპირისპიროდ, ეკლესია უნდა წარმოადგეს „ნოეს კიდობნად“ სოციალურად გაუცხოებული ხალხისათვის, ადამიანის „სულიერ მეურნეობაში“ ჩარეული მეცნიერებისა და ტექნიკის დესტრუქციული ძალების საპირისპირო ბალანსად.

მოლტმანის ეს კონცეფცია გააკრიტიკა ჰენკემ. მას მიაჩნია, რომ დროის მოლტმანისეული გაგება სრულიად

გამორიცხავს ადამიანის თავისუფლებას - სეკულარული საზოგადოება, სეკულარული ისტორია, რომელთა ნამდვილი სუბიექტიც ადამიანია, არსებობს მხოლოდ იმ ნიშნით, რომ ისინი ღმერთისგან დაცილებული არიან, როგორც ცოდვის შედეგი. სეკულარიზაციაზე საუბრისას საქმის ორი ვითარებაა გასარჩევი: 1) როდესაც სეკულარიზაციის პროცესი ბუნებრივი ისტორიული გზით წარიმართებოდა, და 2) როდესაც სეკულარიზაცია რევოლუციური დეკრეტებით ხორციელდებოდა. შეუძლებელია, ორიოდ სიტყვით არ აღინიშნოს ისიც, თუ როგორ აისახა რუსეთის იმპერიის სინამდვილეში „განმანათლებლური სეკულარიზაცია“ და რა შედეგი მოჰყვა ამას. ამ თვალსაზრისით, ყველაზე ყურადსაღები ისევ დოსტოვესკის მოსაზრებაა: როდესაც ღმერთის ავტორიტეტი მსობრივად შეილახა, ფაქტობრივად, „ღმერთი მოკლეს“, ისტორიის რომელიღაც მონაკვეთში „ყველაფერი ნებადართული აღმოჩნდა“. ამ მდგომარეობაში კაცობრიობის დატოვება აღიქმება დიდ ტრაგიზმად. ნუთუ მართლა ყველაფერი ნებადართულია? ნუთუ მართლა ღმერთისაგან თავის დახსნა საზოგადოებრივ ანარქიას მოასწავებს? ეს კითხვები აწვალედა დოსტოვესკის. ამ კითხვებმა ბევრი დააფიქრა XIX საუკუნეშივე. ამ კითხვებს დაუბრუნდნენ დღეს დასავლეთის კულტურის მესვეურნი. ეცხოვრება თუ არა კაცობრიობას უღმერთოდ? აქ იყრის თავს ყველა კითხვა. სოციალისტური გარდაქმნების და „კულტურული რევოლუციის“ დროში ბევრი ისტორიულად ღირებული, მნიშვნელოვანი საკაცობრიო მოვლენა შეილახა. როდესაც „საქმენი ღვთისანი“ არაკომპეტენტური ადამიანების ხელში აღმოჩნდა, თვით საზოგადოება დაზარალდა. ყოველივე, რაც ღმერთის და რელიგიის სახელს უკავშირდებოდა, ლამის გაანადგურეს. არადა, ხომ ცნობილია, რომ თუ რაიმე ღირებული იქმნებოდა ისტორიაში, იგი ღმერთისა და რელიგიის სანქცირებული იყო. ფიქრობდნენ, რომ ღირებულებათა დესაკრალიზაცია არ გამოიწვევდა კულტურის პროფანაციას. ყოველივე ღირებული, რაც ღმერთის სახელით შექმნილა, კი არ უნდა გა-

ნადგურებულები, არამედ ჩამდგარიყო ადამიანის სამსახურში. ცუდად გაგებულმა სეკულარიზაციამ კი სავალალო შედეგებამდე მიგვიყვანა - საფრთხე შეექმნა საკაცობრიო კულტურის ისეთ ნიმუშებს, რომლებიც საუკუნეების განმავლობაში ადამიანთა ნამდვილ გენიას შეექმნა. იმ ადამიანის სულიერი ტრაგედია, რომელსაც შორეულ გადასახლებაში თან მიაქვს სამშობლოს მინა სიკვდილისწინა უკანასკნელ იმედად, ლიტერატურაში ამაღლებულად აღიქმება, მაგრამ პროფანული ცნობიერება, „სალი აზრის“ თვალსაზრისით, მაინც დასცინის ამ ვითარებას. ასეთი პროფანი, ალბათ, გვერდითაც ედგა იმ ადამიანებს, ვინც შორეული გადასახლების სიმწარე განიცადეს. „რა მოხდა, დიდი ამბავი, ვითომ ეგ ერთი მუჭა მინა უშველის განწირულს?“ - ასე მსჯელობდა მაშინაც პროფანი, და თითქოს მართალიც იყო. ესაა მწარე სიმართლე, რომლის მიღმა გახედვითაც, შესაძლოა, სამშობლოს გრძნობა დაკარგო: ამას ბუნებრივად მოსდევს ადამიანურ ღირებულებათა დევალვაციაც. მართლაც, სულ ერთი არაა, სიკვდილის შემდეგ რომელი მინა დაგეყრება? თუ სულ ერთია, მაშინ სულ ერთი აღმოჩნდება ისიც, თუ სად ხარ და სად იცხოვრებ; ამას ბუნებრივად მოსდევს - „სად უკეთ მეცხოვრება?“ და მივიღეთ ის, რაც ასე უწმინდურად ეჩვენებოდა ჩვენს წინაპარს. თავისი ნებით „მეგობარ-ნათესავთ მოკლებული“ ადამიანი უკვე მზადაა იმისათვის, რომ „დაგმოს“ ახალი გარემოც - მისთვის, ამ მხრივ, მყარი და ღირებული არავინ და არაფერი ყოფილა. ასეთი ცნობიერების მასობრივად ქცევა საზოგადოებრივად საშიში სიმპტომია, რომელიც ადამიანურ ღირსებათა დაკარგვაზე მიანიშნებს. არანაკლებ დამაფიქრებელია ის ვითარებაც, რომ სეკულარიზაციის პირობებში საერთოდ არ დაიკარგოს საკრალური. ასეთი პოზიცია რელიგიასთან შედარებით არანაკლებ ილუზორულად გამოიყურება.

საბოლოოდ, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ სეკულარიზაციის დაჩქარებული პროცესი უკურეაქციას იწვევს და რელიგიას გაქრობით კი არ ემუქრება, არამედ კიდევ უფრო

ამყარებს მის გავლენასა და პოზიციებს თანამედროვე საზოგადოებაში, რასაც თანამედროვე რელიგიური რენესანსიც მოწმობს.

ლიტერატურა:

1. ბელა, რ.ნ., რელიგიის სოციოლოგია, წიგნში: „ამერიკული სოციოლოგია: პერსპექტივები, პრობლემები, მეთოდები“, მ. 1972;
2. გიდენსი, ე. სოციოლოგია, თავი XVII. რელიგია, მ. 2005;
3. გოგობერიშვილი, ვ. „რელიგიის პრობლემები მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის პირობებში“, თბ., 1989;
4. თანამედროვე საზოგადოების გამოწვევა. იურგენ ჰაბერმასისა და იოზეფ რატცინგერის წერილები, (მთარგმნელი გ. ბარამიძე). თბ., 2010;
5. კიკნაძე, ზ. ეკლესია გუშინ, ეკლესია ხვალ. თბ., 2002;
6. ფუკუიამა, ფრ. ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი, თბ., 1999;
7. ქეცბაია, კ. რელიგიის სოციოლოგია (განახლებული სახელმძღვანელო), თსუ., 2020;
8. ქეცბაია, კ. ლექციები რელიგიის სოციოლოგიაში: პოსტ-თანამედროვე საზოგადოებაში რელიგიური ცხოვრების ვირტუალიზაციის კრიტიკული გააზრებისათვის, ჟურნ. რელიგია, 3. 2011;
9. ქეცბაია, კ. ლექციები რელიგიის სოციოლოგიაში: საზოგადოების ტრანსფორმაცია და რელიგია, ჟურნ. რელიგია, 4. 2010.
10. ჯალაღონია, დ., პოლიტიკური ფილოსოფია, თბ., 2018;
11. ჰანთინგტონი, ს. ცივილიზაციათა შეჯახება?, თბ., 1997;
12. Вебер М. Избранное. Образ общества. Социология религии. М. 1994.
13. Манхейм, К. Диагноз нашего времени. М. 1994.

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.

PROBLEMS OF RELIGION IN A SECULAR SOCIETY (H. COX, D. BELL, J. MOLTMANN, E. BLOCH)

ABSTRACT

The article deals with one of the most principal problems of the contemporary sociology of religion – the problem of religion in a secular society. Based on the critical analysis of the positions of H. Cox, D. Bell, J. Moltmann, and E. Bloch, the author of the article argues that the accelerated processes of secularization evoke counter-reactions and instead of fostering disappearance of religion, make its influence and position stronger in the contemporary society which is as well proved by the present-day religious renaissance.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის რელიგიის ფილოსოფიისა და რელიგიათმცოდნეობის განყოფილებამ.

ესთეტიკა
AE AESTHETICS

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

აკაკი ყულიჯანიშვილი - ფილოსოფიის მეცნ. დოქტორი, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი; მუშაობს ესთეტიკის, კულტურის ფილოსოფიის, ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიის, ეთიკის, აქსიოლოგიის, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის, ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემებზე; გამოქვეყნებული აქვს მრავალი სამეცნიერო სტატია, სახელმძღვანელო და მონოგრაფია.

სელოვნება - თამაში და დღესასწაული (ზეიმი)

ფილოსოფიის ისტორიაში დამკვიდრებული ესთეტიკური კატეგორიების: მშვენიერი-უგვანო, ამაღლებული-მდაბალი, ტრაგიკული, კომიკური, ესთეტიკური, მხატვრულის ჩანაცვლება 21-ე საუკუნის ესთეტიკურ თეორიებში ჰანს გადამერის ესთეტიკური კონცეფციის გავლენით ხდება. ეს კატეგორიები თამაშის და დღესასწაულის - (ფესტივალის) ცნებებით შეიცვალა.

სტატიაში პოსტმოდერნის კონცეფციისაკენ ავტორი იბნ ჰასანი გვთავაზობს ცხრილს, რომელშიც ასახულია განსხვავება მოდერნისა და პოსტმოდერნის მახასიათებლებს შორის.

ამჯერად ჩვენი გამოკვლევის მიზნებიდან გამომდინარე ყურადღებას იქცევს აღნიშნულ ცხრილში, ერთი წყვილი - მიზანი და თამაში. მიზნის ცნება დამახასიათებელია მოდერნული კულტურისთვის, ხოლო პოსტმოდერნულ კულტურაში

იგი ჩანაცვლებულია თამაშის ცნებით.

ჰასანის აზრით მოდერნიზმი მოითხოვდა მიზნის არსებობას ანუ შექმნის პროცესი გულისხმობს წინასწარ განზრახულობას და ამდენად მოდერნული ცნობიერება ინტენციონალურია, ხოლო პოსტმოდერნიზმში მიზან დასახულობას ენაცვლება თამაში.

საკითხის ამგვარი დაყენება, რა თქმა უნდა, განმარტებას საჭიროებს და ამიტომ ჰ. გადამერის თვალსაზრისის მოკლე გადმოცემა გარკვეულ სიცხადეს შესძენს მიზანისა და თამაშის მიმართებისა და ჩანაცვლებადობის საკითხსაც.

ჰანს გადამერი თავის ესთეტიკურ კონცეფციაში თამაშის საკითხის განხილვისას არსებითად ეყრდნობა იოჰან ჰაინგას თვალსაზრისს. მიუხედავად ამისა შეიძლება ითქვას, აყალიბებს ხელოვნების ყოფიერების, მისი ონტოლოგიური სტატუსის დაკავშირებას თამაშთან.

გადამერი თამაშის ცნებას განიხილავს მხატვრულ გამოცდილებასთან კავშირში, სადაც თამაში გულისხმობს არა მოქმედებას, ქცევას, ან რაიმე სულიერ მდგომარეობას, ან შემოქმედის სუბიექტურობის თავისუფლებას, რომელიც თამაშში შეიძლება ჩართული იყოს, არამედ თავად ხელოვნების ნაწარმოების ყოფიერების შესაძლებლობას. საკუთრივ თამაშიდან ის გამოყოფს მოთამაშის ქცევას, რომელიც თავისი სუბიექტურობიდან გამომდინარე უკავშირდება სხვა ტიპის ქცევას. ეს ის შემთხვევაა, როცა მოთამაშისთვის თამაში არ წარმოადგენს სერიოზულ სიტუაციას, იმის გამო, რომ მასშია ჩართული. გადამერი ცდილობს თამაშის ცნება ამ მიდგომით განსაზღვროს. ის, რაც მხოლოდ თამაშია, არ არის სერიოზული. თამაშში ჩადებულია მისივე საკუთარი და ამასთანავე, საღმრთო სერიოზულობაც. მოთამაშის ქცევაში ყოველგვარი მიზნობრივი თანაფარდობა, რომელიც განსაზღვრავს ყოფიერებას მისი საქმიანობითა და ზრუნვით, კი არ უჩინარდება, არამედ თავისებურად „ნავარდობს ჰაერში“. თავად მოთამაშემ იცის, რომ თამაში - ეს მხოლოდ თამაშია, და ის ხორციელდება მხოლოდ იმ სამყაროში, რომელშიც ეს თამაში

სერიოზული მიზნითაა განსაზღვრული. მაგრამ ეს მან იცის არა ისე, როგორც მომავალმა მოთამაშემ რომლისთვისაც სერიოზულობასთან შეფარდებითობა წინასწარაა ცნობილი. „ის, ვინც ასე არ ღებულობს თამაშს, - აფუჭებს მას“. თამაშის ყოფიერების შესაძლებლობის მოთხოვნაა, მოთამაშე არ უყურებდეს მას, როგორც საგანს. მოთამაშემ იცის თამაშის შესახებ, იცის, რომ ის რასაც აკეთებს „მხოლოდ თამაშია“, მაგრამ მან ზუსტად არ იცის ის, რაც ამ თამაშის საშუალებით ხდება მისთვის „ცნობილი“.

თამაშის არსის პრობლემას არ შეადგენს მოთამაშის სუბიექტური რეფლექსია. აქ საქმე ეხება, თამაშის, როგორც ასეთის, ყოფიერების შესაძლებლობას. შესაბამისად, გადამერისთვის მთავარ სააზროვნო საგანს წარმოადგენს არა ესთეტიკური ცნობიერება, არამედ მხატვრული გამოცდილება, და მასთან ერთად, ხელოვნების ნაწარმოების ყოფიერების შესაძლებლობის პრობლემა. მაგრამ ეს არ ნიშნავს ესთეტიკური ცნობიერების ნიველირებას. გადამერი ეყრდნობა მხატვრულ გამოცდილებას, რომლის თანახმადაც, ხელოვნების ნაწარმოები არ არის თავის-თავად არსებულ სუბიექტთან დაპირისპირებული საგანი. ხელოვნების ნაწარმოების საკუთრივი ყოფიერება მდგომარეობს იმაში, რომ ის იქცევა გამოცდილებად, რომელშიც მოცემულია შესაძლებლობა, გარდაქმნას სუბიექტი. მხატვრული გამოცდილების „სუბიექტი“, თავად ხელოვნების ნაწარმოებია. სწორედ ამ პუნქტში იძენს თავის მნიშვნელობას თამაშის ყოფიერების შესაძლებლობა, რამდენადაც მას აქვს მოთამაშის ცნობიერებისგან დამოუკიდებელი, საკუთრივი არსი. თამაშს ადგილი აქვს უპირატესად იქ, სადაც თემატური ჰორიზონტები არ ვინროვდება თავისთვის-ყოფიერი სუბიექტურობით და სადაც არ გვხვდება მოთამაშის-მაგვარი სუბიექტები. თამაში ხორციელდება მოთამაშის მეშვეობით, მაგრამ თამაშის სუბიექტი არ არის მოთამაშე. ამაზე მოწმობს სიტყვა „თამაშის“ მრავალგვარი გამოყენება. საუბრობენ სინათლის, ტალღების, ცხოველების, სიტყვების თამაშზე. ყველა ამ შემთხ-

ვევაში იგულისხმება მოძრაობის მუდმივობა, რომელიც არ არის დაკავშირებული გარკვეულ მიზანთან. თამაშებრივ ქმედებას არ გააჩნია საბოლოო მიზანი, რამდენადაც ის არის განახლებადი უსასრულო განმეორებებში. თამაშის არსებითი განსაზღვრებისთვის წინ და უკან მოძრაობის ცნება იმდენად ცენტრალურია, რომ უმნიშვნელოა ვინ ან რა ასრულებს ამ მოძრაობას. თამაშებრივი ქმედება თითქოს სუბსტრატს (საფუძველს) მოკლებულია: ეს არის თამაში, რომელშიც თამაშობენ, ანდა რომელიც თამაშდება ისე, რომ მოთამაშე სუბიექტი არ ფიქსირდება. ასე მაგალითად, როცა საუბარია ფერთა თამაშზე, ამ შემთხვევაში, იგულისხმება არა ორი რომელიმე ფერის ერთმანეთთან თამაში, არამედ ფერთა სხვადასხვაგვარი შენაცვლებით გამოხატული ერთიანი პროცესი, ან მთლიანი სახე. ჩვენ ხშირად ვამბობთ, რომ ამა-და-ამ დროს რაღაც „თამაშობს“, ან აქა-და-აქ რაღაც „თამაშდება“. ანუ, საუბარია რაღაცის „თამაშში ჩართულობაზე“. გადამერის აზრით, ამ შემთხვევაში, თამაშის ყოფიერების შესაძლებლობა გულისხმობს არა მოთამაშის ქცევის მქონე სუბიექტის არსებობას, არამედ მიუთითებს თამაშის მედიალურ (გაშუალებულ) მნიშვნელობაზე: თამაში წარმოადგენს ისეთ წესრიგს, სადაც თამაშებრივი ქმედება, როგორც უმიზნო და უანგარო, თითქოს თავისთავად, ბაძვის გარეშე ხორციელდება. თამაშის სიმარტივე არ ნიშნავს ჭეშმარიტი ძალისხმევის უქონლობას, მაგრამ ფენომენოლოგიურად სწორედ მისი უქონლობა იგულისხმება, ანუ სუბიექტის გამოცდილებაში მოიაზრება, როგორც განმუხტვა. თამაშის სტრუქტურული მონესრიგებულობა მოთამაშეს შესაძლებლობას აძლევს როგორღაც ჩაერთოს მასში და გაიხსნას. ამასთანავე, ართმევს, უკარგავს მიზანს იყოს ინიციატივიანი, ანუ ათავისუფლებს იმგვარი დაძაბულობისგან, რომელიც თან ახლავს ყოფიერს და მიზანმიმართული ქცევებისთვისაა დამახასიათებელი. ეს ვლინდება განმეორების სპონტანურ სწრაფვაში, რომელიც უჩნდება მოთამაშეს, თამაშის მუდმივ თვით-განახლებაში. (მაგ. რეფრენი სიმღერაში).

თამაშის განსაკუთრებულობა არ არის განპირობებული მოთამაშის განწყობით ან სულიერი მდგომარეობით.

მოთამაშე ირჩევს გარკვეული თამაშის წესებს, ანუ მას უნდა თამაში, მაგრამ ეს არჩევანი ხორციელდება თამაშისთვის ზოგადი მზადყოფნის ფარგლებში. ის, რომ ნებისმიერი თამაში სამართლიანია მხოლოდ მაშინ, როდესაც თამაშის მონესრიგებული მოძრაობა განისაზღვრება როგორც ქცევა და გამოცალკევებულია სხვა ტიპის ქცევებისგან. მოთამაშე ადამიანი გარკვეულწილად მაიმუც თავშეკავებულია. ყოველ თამაშს თავისი ამოცანა გააჩნია. მოთამაშეს შეუძლია თავდავინწყებით და თავისუფლად მიეცეს თამაშის პროცესს, მხოლოდ მას შემდეგ, როცა ქცევების მიზანდასახულობა თამაშის ამოცანად გარდაიქმნება.

თამაში, თავისი ზოგადი მნიშვნელობით შეიძლება ითქვას - არის წარმოდგენა, სადაც არცერთი მოთამაშე არ არის მაყურებელი. მაგალითად საკულტო მოქმედების პროცესი ბევრად უფრო მეტია, ვიდრე სანახაობა, ვინაიდან თავისი მნიშვნელობით მან უნდა მოიცვას მთელი საკულტო შემადგენლობა. საკულტო მოქმედება - ეს არის ჭეშმარიტი წარმოდგენა ყველასთვის, ვინც მასში მონაწილეობს. ზუსტად ასევე, სპექტაკლი არის თამაშის პროცესი, იგი მოითხოვს მაყურებლის არსებობას. აქ მოთამაშეები მაყურებლისთვის წარმოდგებიან, როგორც ერთი აზრობრივი მთელი, ამ შემთხვევაში თამაშს სანახაობად აქცევს თამაშის თავის თავში ჩაკეტილობა, ეს ჩაკეტილობა ქმნის გახსნილობას მაყურებლისთვის. ამ თვალსაზრისით, თამაში, როგორც მედიალური პროცესი განისაზღვრება თავისი სრული მნიშვნელობით, თამაშის ყოფიერება მოთამაშეების ცნობიერებაში ან ქცევაში კი არ ხორციელდება, არამედ პირიქით, თამაში იზიდავს მოთამაშეებს თავის სფეროში და აუნყებს მათ თავისი თავის შესახებ, ე.ი. მოთამაშე თამაშს შეიცნობს როგორც მის სინამდვილეზე აღმატებულს. ეს მისაღები შეიძლება მხოლოდ იყოს იმ პირობით, თუ თვითონ თამაში „მოიაზრება“ როგორც აღმატებული სინამდვილე. ხოლო ამას, თავის

მხრივ, ადგილი აქვს მაშინ, როდესაც თამაში ხორციელდება მაყურებლისთვის გამართული წარმოდგენის სახით.

ამრიგად, გადამერი თამაშის ავტონომიურობის ცნებას, გარდაქმნის მნიშვნელობასთან აკავშირებს. ის ამბობს, რომ საქმე გვაქვს თამაშის გარდაქმნასთან რომლის დროსაც ადამიანური თამაში თავის სრულყოფას აღწევს და ხელოვნებად იქცევა. ამ მოვლენას გადამერი გარდაქმნას უწოდებს.

ცნება გარდაქმნასთან სერიოზული მიმართება ცხადად აჩვენებს ხელოვნების ყოფიერების განმსაზღვრელ მნიშვნელოვან ასპექტს. გარდაქმნა, გარდასახვა - არ ნიშნავს განსაკუთრებული მასშტაბის ცვლილებებს.

მაშასადამე, ცნება გარდაქმნა მოწოდებულია დაახასიათოს „სტრუქტურა“, როგორც ყოფიერების დამოუკიდებელი და აღმატებული ფორმა რომლის მიხედვით ე.წ. სინამდვილე განისაზღვრება, როგორც გარდაქმნა, ხოლო ხელოვნება - როგორც ამ სინამდვილის მოხსნა მის ჭეშმარიტებაში.

გადამერის აღნიშვნით, „თამაში ესაა - სტრუქტურა“. რაც ამტკიცებს, რომ მიუხედავად თავისი პროცესუალური შეზღუდულობისა, თამაში გამოდის როგორც მნიშვნელობის მქონე განმეორებადი მთლიანობა, რომლის საზრისიც გაგებისთვის მისაწვდომია მხოლოდ ამ პროცესუალობიდან გამომდინარე, რაც იმას ნიშნავს, რომ თავად სტრუქტურაც თამაშია.

როგორც ვნახეთ, გადამერმა თამაშის ცნება ორიგინალურად განმარტა. ის დააკავშირა ხელოვნების ონტოლოგიურ სტატუსთან და ამდენად არა მარტო თამაში დააკავშირა ხელოვნებასთან, არამედ ის წარმოადგინა ხელოვნების საფუძვლად.

რაც შეეხება დღესასწაულის (ზეიმის) ცნებას გადამერმა ის აიყვანა ფილოსოფიური განხილვის რანგში. შეეცადა ეს ცნება დაეკავშირებინა ხელოვნების ბუნების არსსა და დანიშნულებასთან.

რას ნიშნავს, რა იგულისხმება, როცა ამბობენ: „ზეიმი გამართეს, ზეიმობენ, საზეიმო დღეა - დღესასწაულია“? თუ

ვიტყვი, რომ ეს ყოველივე მხოლოდ შრომისგან თავისუფლებაა, მაშინ საკითხავია, რატომ უნდა ვიზეიმოთ დასვენება? გადამერი პასუხობს, რომ მუშაობის რეჟიმი ადამიანებს ერთმანეთისაგან აშორებს, ზეიმის და დღესასწაულის დროს კი ადგილი აქვს საყოველთაო ერთიანობას. ამ ნიშანდობლივი თავისებურებით ის უკავშირდება ხელოვნებას. საქმე ეხება, ზეიმის განხორციელების ხელოვნებას. საკუთრივ, რა ხელოვნებაა ეს?

ზეიმს თან ახლავს გამოხატვის გარკვეული საშუალებები, სათანადო, მყარი ფორმები, ისტორიული ნეს-ჩვეულებები, არსებობს შესაბამისი ენობრივი მხარე, ე.წ. საზეიმო სიტყვა, მაგრამ დღესასწაულს უმეტესად შეშვების სიჩუმე, ან როგორც მას უწოდებენ - სადღესასწაულო მდუმარება, გარინდება. ამგვარი დუმილი მოიცავს ხოლმე ყველას, ვინც მოულოდნელად აღმოჩნდება მხატვრული ან რელიგიური შემოქმედების წინაშე.

ზეიმის „მონყოლა“ გარკვეულ მოღვაწეობას, ესთეტიკური ტერმინოლოგიით - ინტენციონალურ ქმედებას მოითხოვს. ლაპარაკია არა უბრალოდ თანადასწრებაზე, არამედ ინტენციაზე (ძალისხმევაზე), რომელიც აერთიანებს ყველას და ხელს უშლის ამ ერთობის რღვევას. ასევე, აფერხებს კერძო საუბრებისა და პირადი შთაბეჭდილების საჭიროებას. ზეიმის თავდაპირველ გაგებაში მოიაზრება „სხვასთან-ერთად-თანაგანცდაში-ყოფნა“, როცა „მყოფი მთლიანად იქ არის“. მონაწილეობა აქ არ ნიშნავს რაიმე საგნის ფლობას, პირიქით, ზეიმის ფენომენი თხოულობს საკუთარი თავის რაღაც სხვასთან მინდობით არსებობას. ზეიმობა „გაზიარების“ მნიშვნელობას გულისხმობს. ეს არის ერთიანობაში რაღაცის ზეიმი, როგორც ნამდვილი მონაწილეობა, ანუ, ადამიანთა სულიერი მოღვაწეობის შედეგი, რაც განზოგადებული გამოცდილების სახით ყალიბდება. მასში კონცენტრირებულია სინამდვილის შემეცნებითი წვდომის შედეგები. საბოლოოდ, ზეიმში ყოველთვის რაღაც სხვა რამის ზეიმობა იგულისხმება.

გადამერის აზრით, ხელოვნების, როგორც ზეიმის სა-კუთრივი დრო არ არის ცხოვრებისაგან განყენებული მოცემულობა, პირიქით, - ეს გამოცდილება არის „საზომი იმისა, რასაც მარადიულობას უწოდებენ“. ამ კუთხით, გადამერის ხელოვნების ონტოლოგია არასოდეს დაკარგავს თავის ღირებულებას.

გადამერის თვალსაზრისის ორიგინალობა კიდევ უფრო ცხადი გახდება, თუ განვიხილავთ ფილოსოფიის ისტორიაში წარმოდგენილ რეფლექსიებს თამაშისა და დღესასწაულის შესახებ. შვეიცადოთ მოკლედ მიმოვიხილოთ ჩვენთვის საინტერესო საკითხის - თამაშისა და დღესასწაულის (ზეიმის) შესახებ აზროვნების ისტორიაში არსებული ფილოსოფიური რეფლექსიები.

ჯერ კიდევ პლატონის ფილოსოფიაში, კერძოდ კი მის შრომებში: „სახელმწიფო“ და „კანონები“, თამაშისა და დღესასწაულის შესახებ არის საუბარი.

პლატონის ორ ნაშრომში: „სახელმწიფო“ და „კანონები“, საზოგადოებრივი ცხოვრების საკმაოდ განსხვავებული მოდელებია მოცემული.

თვითონ პლატონის ახსნით „კანონებში“ აღწერილი სახელმწიფო წყობა „სრულყოფილებით მეორეა“, ის ერთგვარი კომპრომისია: როცა პლატონმა პრაქტიკულად სცადა პირველი უტოპიის განხორციელება სირაკუზის ტირანის დახმარებით და მარცხი განიცადა, მან ეს თავისი უტოპიის „მაქსიმალისტურ“ ხასიათს დააბრალა და გადაწყვიტა მეორე, უფრო „ადვილად განსახორციელებელი“, უტოპია შეექმნა - „კანონების“ სახით.

სახელმწიფოში თამაში ნახსენებია მხოლოდ როგორც აღზრდის საშუალება, „კანონებში“ კი თვით ცხოვრება იღებს თამაშის სახეს. აქ მთავარია, რაში ხედავს პლატონი „კანონების“ მიხედვით იდეალურ სახელმწიფოში ადამიანის დანიშნულებას:

„ადამიანი თოჯინაა ღმერთების ხელში“- ის უნდა დაჰყვეს ღმერთების ნებას, იმისთვის, რომ მისი ცხოვრება ზნეობრივი

და სამართლიანი იყოს.

როცა ვილაცხა ვილაცხას თავის ნებაზე ათამაშებს, ის ვი-საც „ათამაშებენ“, არის კი თამაშის გუნებაზე. მაგრამ როცა ის, ვინც ათამაშებს, ღმერთია, მდგომარეობა შეიძლება სხ-ვაგვარიც იყოს.

რას ნიშნავს ადამიანის ღმერთების სათამაშოდ ყოფნა? რა უნდა აკეთოს ადამიანმა, რომ მორჩილი სათამაშო იყოს ღმერთების ხელში?

თამაშს - პლატონი „კანონებში“ თავდაპირველად ისევე აღზრდის კონტექსტში ახსენებს. თითქოს დამხმარე საშუ-ალეაა აღზრდის, გამიზნულია, რომ აღზრდის დროს დაშვე-ბული შეცდომები გამოასწოროს, და შრომისაგან დასვენების საშუალება მისცეს. პაიდეია-აღზრდა - პაიდეია- თამაში: ცი-ტატებში, „თამაში“ არც არის ნახსენები. ერთგან საუბრობს „დღესასწაულზე“ - მეორეგან „ცეკვებზე“. შევეცადოთ მოკლედ მოვხაზოთ თამაშისა და დღესასწაულის მსგავსება - განსხვავების ნიშნები, პლატონის მოძღვრებაში.

თამაშისეული წარმომავლობა კომედიასა და ტრაგედიას აშკარად ატყვია. ატიკური კომედია დიონისური დღესას-წაულების დაუოკებელი „კომოსიდან“ ამოიზარდა. შეგნებუ-ლად ლიტერატურულ საქმიანობად ის მხოლოდ მოგვიანო სტადიაზე იქცა, მაგრამ მაშინაც, არისტოფანეს ხანაში, წამ-დაუნუმ ავლენდა დიონისურ-საკრალურ წარმომავლობის ნიშნებს. არც ტრაგედიაა თავის ძირში ადამიანის ბედ-იღბ-ლის ერთ-ერთი გამოვლენის შეგნებულად ლიტერატურული გადმოცემა: ის საღმრთო თამაშია, სცენისთვის განკუთვნი-ლი ლიტერატურა კი არა, გათამაშებული ღვთისმსახურება.

როგორც ტრაგედია, ისე კომედია იმთავითვე შეჯიბრის სფეროში ცოცხლობს, ეს კი ნებისმიერ შემთხვევაში თამაშად უნდა იწოდებოდეს. პოეტები თავიანთ ნაწარმოებებს დიონი-სურ დღესასწაულებზე გასამართი პაექრობისთვის ქმნიდნენ.

„ნამდვილი პოეტი, ათქმევინებს პლატონი სოკრატეს „ნადიმში“ ერთდროულად ტრაგიკულიც უნდა იყოს და კომი-კურიც, ადამიანის მთელი ცხოვრება უნდა აღვიქვათ ერთ-

დროულად როგორც ტრაგედია და როგორც კომედია“.

პლატონს არ ჩაუტარებია ანალიზი თამაშისა და დღესასწაულის ცნებების მიმართების, მაგრამ როგორც ტექსტიდან ჩანს ისიც იზიარებს თამაშისა და დღესასწაულის შინაგან არსობრივ ნათესაობას. ამ ორ სიტყვას ის არსებითად სინონიმებად ხმარობს – მისთვის თამაში სწორედ სადღესასწაულო თამაშია, ანუ დღესასწაული როგორც თამაში რაც შეეხება ცეკვებს, პლატონი მით უფრო ზუსტად კი ფერხულებს, აგრეთვე საგუნდო სიმღერას, – მოკლედ „მუსიურ ხელოვნებას“ – სადღესასწაულო ქმედების ძირითად ელემენტად მიიჩნევს.

ის, რასაც დღეს „თამაშს“, „შრომას“ და „ხელოვნებით ტკობას“ ვუნოდებთ ბერძნულ აზროვნებაში სულ სხვაგვარად მიემართებოდა ერთმანეთს, ვიდრე ჩვენსაში.

– თამაშს, დღესასწაულს, ცეკვებს, საერთოდ მუსიურ ხელოვნებას, თვითონ პლატონი ერთმანეთს მჭიდროდ უკავშირებს. ეს მხოლოდ პლატონის აზროვნების თავისებურებით როდია გამონეული.

არისტოტელეს ხელოვნების თეორია ცნობილია მისი ტრაგედიის თეორიის მიხედვით. სწორედ ტრაგედიის მიზეზით შემოაქვს მას მიბაძვის, მიმეზისის ცნება, როგორც საკვანძო ტერმინი პლატონისეული მოძღვრების კრიტიკისათვის. ის ცდილობს გაიგოს ხელოვნების ადგილი კაცობრიობის სულიერ ვითარებაში და ამით გაამართლოს მისი არსებობა.

რას გულისხმობს არისტოტელე, როდესაც ამბობს, რომ ხელოვნება არის მიბაძვა, მიმეზისი? რა არის მიბაძვა?

ხელოვნების ანტიკური თეორია, რომლის თანახმადაც ნებისმიერ ხელოვნებას საფუძვლად უდევს მიმეზისის, მიბაძვის ცნება უკავშირდება თამაშის გაგებას. მაგრამ მიბაძვის ცნებაში ხელოვნების თამაში მოიაზრება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ გათვალისწინებულია ის შემეცნებითი მნიშვნელობა, რომელიც მიბაძვაშია ჩადებული. ის, ვინც რაიმეს ბაძავს, მას აქცევს ისეთად როგორც ცოდნაც მის შესახებ გააჩნია; ბავშვი თამაშს მიბაძვით იწყებს. ამ დროს ის საქმით ამტკიცებს თავის ცოდნას, და ამასთანავე, თვითშემონძებას

ანარმოებს. ასე რომ, ბავშვის მოთხოვნა გადაცემისადმი, რომლითაც არისტოტელეა დაინტერესებული, ნიშნავს არა საკუთარი თავის დაფარვას, ან მოჩვენებით ქმედებას, რომელსაც ამოცნობა უნდა მოჰყვეს, არამედ პირიქით, როცა ბავშვი გადაცემულია და მას არ უნდა რომ ვიცნოთ, ამის საშუალებით ის წარმოადგენს იმას, რისი გამოხატვაც უნდა, თან ცდილობს აჩვენოს, რომ გამოხატავს.

ბერძნული თამაშის აღმნიშვნელ სიტყვას აიღია, მისი ეტიმოლოგიური ძირის გამო, ბავშვურ თამაშს, სიცელქეს ვერ სცილდება. ამიტომ თამაშის მაღალი ფორმის აღსანიშნავად გამოიხატებოდა - შეჯიბრი. თავისუფალი დროის გატარება. ამიტომ ბერძნულმა გონმა ვერ შეძლო იმის გააზრება, რომ ყველა ცნება ერთ საზოგადო ცნებაში გაეერთიანებინა რასაც რომ უდენს ევროპულ ენებში შეესატყვისებოდა. ამიტომ პლატონიც და არისტოტელეც არკვევენ იმას თუ როგორ აღემატება მუსიკა თამაშს. „სიამოვნება, ანგარიშგასაწევი სარგებლობა ან ზიანი რომ არ ახლავს, არის თამაში აიღია. ნიშანდობლივია, რომ აქ საქმე ისევე მუსიკის შესრულებას ეხება. მაგრამ მუსიკაში რაღაც უფრო მაღალი უნდა ვეძებოთ, ვიდრე ასეთი სიამოვნებაა.

არისტოტელე ამბობს „ძნელია განვსაზღვროთ მუსიკისა და იმ სარგებლის ბუნება, რასაც მისი ცოდნისაგან ვიღებთ, იქნებ თამაშის ეს სიტყვა აიღია ვთარგმნოთ როგორც გართობა, თავშექცევა რაც დასვენების გულისთვისაა. გართობის აღნიშვნის დროს მუსიკას, თავშექცევას, ცეკვასაც უმატებს რადგან იგი გიმნასტიკის მსგავსად სხეულსაც გვიკაჟებს.“ ამბობს არისტოტელე.

ი. კანტი კი „მსჯელობის უნარის კრიტიკაში“ ავითარებს მშვენიერების თეორიას. მშვენიერებასთან კავშირში წარმოაჩენს თამაშის როლსა და მნიშვნელობას. კანტი სვამს კითხვას, რის გამოა საგანი ლამაზი? - ფორმისა თუ შინაარსის. პასუხობს, ფორმის გამო. საგნის სილამაზის განმსაზღვრელი არის ფორმა. ფორმა უნდა იყოს მიზანშეწონილი და მაშინ იქნება საგანი ლამაზი. მაგრამ უნდა განვასხვავოთ ორგვარი

მიზანშეწონილობა, სუბიექტური და ობიექტური, ან სხვაგვარად, უმიზნო და მიზანშესაბამისი მიზანშეწონილობა. კანტის მიხედვით, ნამდვილ მშვენიერებასთან გვაქვს საქმე, როცა ფორმა სუბიექტურად ანუ უმიზნოდ მიზანშეწონილია. მაშასადამე ფორმადქმნის პრინციპი თავისუფალი ანუ თამაშებრივი ხასიათისაა. თამაშს იმდენად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს კანტი ხელოვნების შექმნის პროცესშიც, რომ იძლევა გარკვეულ კრიტერიუმს რომ ერთმანეთისგან განვასხვავოთ, მაღალმხატვრული და ნაკლებად მხატვრული ქმნილებები. მისი აზრით მაღალმხატვრული ნაწარმოებები არ უნდა ქმნიდეს წინასწარ განზრახულის შთაბეჭდილებას, ის წარმოდგენილი უნდა იყოს როგორც თავისუფალი თამაშებრივი აქტივობა.

კანტის გავლენით ფრიდრიხ შილერი ასევე დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს თამაშს ხელოვნების შექმნის პროცესში. უფრო მეტიც, მისი აზრით ადამიანს გარდა ფიზიკური და სულიერი მოთხოვნილებებისა აქვს თამაშის მოთხოვნილებაც. თანდათანობით ადამიანი სწავლობს თამაშით ტკბობას. და ხელოვნებას განიხილავს თამაშის ერთ-ერთ სახედ, ანუ ხელოვნება შილერის მიხედვით თამაშისგან წარმოიშვა. მსგავს პოზიციას ვხვდებით ინგლისელი ფილოსოფოსის ჰერბერტ სპენსერის ნააზრევში.

ჰერბერტ სპენსერმა ჩამოაყალიბა ხელოვნების თამაშიდან წარმოშობის თეორია. მან გამოიყენა ცნება „თამაში“, რომელსაც კანტთან და შილერთან გნოსეოლოგიური აზრი ჰქონდა, მაგრამ მან განმარტა, როგორც წმინდა ფსიქოლოგიური თუ წმინდა ფიზიოლოგიური მოქმედება, რომელიც ერთნაირად ახასიათებს ცხოველსა და ადამიანს, ხელოვნების წარმოშობის წყაროდ მიიჩნია. გამოდის, რომ სპენსერის აზრით მხატვრული შემოქმედება წარმოიშვა ადამიანის ბუნებაში ჩანერგილი მოთხოვნილებიდან – თამაშით.

დავსვათ კითხვა:

რა არის თამაში თავისთავად?

თამაში არის თვითმიზნური ქმედება, ქმედება, რომელიც

არ არის განსაზღვრული რაიმე გარეგანი ვითარებით. თამაშს თავის თავში აქვს მიზანიც და საზრისიც. მისი ერთადერთი მოტივი თვით თამაშის პროცესისაგან მიღებული კმაყოფილებაა. თამაში თავისუფალი ქცევაა, ძალით თამაში აბსურდია, რადგან თამაშის ერთადერთი აღმძვრელი თვითონ თამაშის პროცესისაგან მიღებული სიამოვნებაა. თამაში ზურგს აქცევს ყოველდღიურობას, წესებს და კანონებს და საკუთარ დრო-სივრცეს იქმნის.

იოჰან ჰაინინგა ასე აღწერს თამაშის ამ ნიშანს:

„თამაში ქმნის წესრიგს, მეტიც ის არის წესრიგი, ამ არასრულყოფილ სამყაროში და უკუღმართ ცხოვრებაში. მას დროებით სრულყოფილება შემოაქვს. თამაში უპირობო წესრიგს მოითხოვს. მისგან უმცირესი გადახვევა ანგრევს თამაშს, განუმეორებლობას ართმევს და აუფასურებს.“

თამაშის წესს არავითარი სხვა დასაყრდენი არა აქვს, გარდა მოთამაშის სურვილისა, ამ წესს დაემორჩილოს.

ჰაინინგა აგრძელებს მსჯელობას თამაშის შესახებ:

„თამაში არის არასერიოზულობა“ თუ ამის ნაცვლად ვიტყვით „თამაში არ არის სერიოზული“, დაპირისპირება იკარგება, რადგან შეიძლება თამაში ძალიანაც სერიოზული იყოს. მაგ. სიცილი უპირისპირდება სერიოზულობას, მაგრამ სრულიადაც არ არის დაკავშირებული თამაშთან. მაგალითად, ბავშვები, ფეხბურთელები, მოჭადრაკეები მეტისმეტი სეროზულობით უღრმავდებიან თამაშს და ამ დროს სიცილისა არაფერი ეტყობათ.“

ჰაინინგა ასევე მიუთითებს დღესასწაულსა და თამაშს შორის არსებულ ღრმა შინაგან კავშირზე. ის ცდილობს გამოიკვლიოს ამ ორ ცნებას შორის არსებული მიმართება. რადგან დღესასწაულის ცნების კავშირს თამაშის ცნებასთან სწორედ უტოპიის პრობლემის ფონზე ეძლევა განსაკუთრებული მნიშვნელობა.

ობიექტურობისთვის უნდა ითქვას, რომ თამაშის არსი და ბუნება ყველაზე რელიეფურად სწორედ ჰაინინგას ცნობილ გამოკვლევაში „კაცი მოთამაშე“ არის წარმოდგენილი. თუმ-

ცა მასთან არ არის გათვალისწინებული ის არსებითი მომენტი, რომელიც გადამერმა ჩამოაყალიბა თავის კონცეფციაში სადაც თამაში და დღესასწაული დააკავშირა ხელოვნების ონტოლოგიურ სტატუსთან.

შეიძლება ითქვას, რომ თამაშსა და დღესასწაულს შინაგანად ანათესავებს უპირველეს ყოვლისა ამორთულობა „ჩვეულებრივი“, „ყოველდღიური“ ცხოვრების დინებიდან. ჩვენ ვცხოვრობთ წრფივ ისტორიულ დროში, ე.ი. მოვდივართ საიდანღაც „ჩვეულებრივი“, „ყოველდღიური“ ცხოვრების დინებიდან. ჩვენ სადღაც, ვესწრაფვით გარკვეულ, ჩვენს მიერ თუ სხვის მიერ ჩვენთვის დადგენილ მიზნებს. ჩვენი ცხოვრება ამ „მოდრაობის წესებითაა“ განსაზღვრული. როგორც თამაში, ისე დღესასწაული გადახვევაა ამ გზიდან. ამორთვაა ამ დროიდან და ამ წესრიგიდან, მისგან განსხვავებულ წესრიგში გადასვლაა. თამაში და დღესასწაული რაღაც პირობით კედლებს, საზღვრებს აღმართავენ ჩვეულებრივი ცხოვრების მიმართ, და ამ პირობითი საზღვრის შიგით საკუთარ წესრიგს ახორციელებენ. თან – ესეც ანათესავებს თამაშსა და დღესასწაულს – ორივე თავისი არსით ნებაყოფლობითა და სიხარულითაა გამსჭვალული. მაგრამ არის განსხვავებაც, ის უპირველეს ყოვლისა იმაში იჩენს თავს, რომ თუ თამაში ინდივიდუალური შეიძლება იყოს, დღესასწაული სპეციფიკურად კულტურის ფენომენია. ამ განსხვავებებს, ცხადია, სიღრმისეული ძირებიცა აქვს. როგორც თამაში, ისე დღესასწაული შეუძლებელია პირობითობის გარეშე. მაგრამ თამაშის პირობითობა უფრო აშკარაა, თვალსაჩინოა, ამდენად თამაში უფრო სუბიექტური და თვითნებურია. მოთამაშე საკუთარი ნებასურვილის მიხედვით არჩევს თამაშის დროს, ადგილს, წესებს, ამ მხრივ მოთამაშეთა ერთობა არავის და არაფრის წინაშე არ არის პასუხისმგებელი. თამაში წმინდად იმანენტურია იმ აზრით, რომ საზრისი და გამართლება მთლიანად თავის შიგნით აქვს. დღესასწაული კი აუცილებლად უკავშირდება რაღაც ტრანსცენდენტურს, ის არის თამაში ზეგარდმო სანქციით – დღესასწაულის ძირი

სასწაულშია. დღესასწაული ძნელად იგუებს თვითნებურ დადგენილებას: მოდით, ამა და ამ დღეს ვიდღესასწაულოთ. ასეთი დღესასწაული ხელოვნური იქნება და, ამიტომ, უსიცოცხლო. საქმე ისაა, რომ დღესასწაული უბრალოდ ზურგს კი არ აქცევს ისტორიული დროის წრფივ მდინარებას, ე.ი. დღესასწაულის დრო მხოლოდ უარყოფითად კი არ განისაზღვრება, როგორც წრფივი ისტორიული დროიდან „ამოვარდნილი“ – ის ამასთან ერთად სიმბოლური განმეორებაა სასწაულის დროისა, ის არის დღე – სასწაულისა. აუცილებელი არაა, ეს სასწაული სპეციფიკურად რელიგიური საზრისის მქონე იყოს (მაგ. ქრისტეს აღდგომა): შეიძლება ეს იყოს კოსმიური ხდომილება (განსაკუთრებით, წარმართულ მითოსურ დღესასწაულებში; დღესასწაულთა ამ რიგს მიეკუთვნება არსებითად „ახალი წელიც“), ან მნიშვნელოვანი ისტორიული მოვლენა (ქვეყნის დამოუკიდებლობა...) შესაძლოა ინდივიდუალური დღესასწაულიც – მაგ. დაბადების დღე: ადამიანის გაჩენა, დღესასწაულის სიხარულიც ამ სასწაულით აღფრთოვანებაში, მის ხელახალ განცდაშია. მოდღესასწაულე კაცი, ჰომო ფესტივუს, უბრალოდ კარგ გუნებაზე კი არ არის, მას გარკვეული რაღაც უხარია, მას გარკვეულ სასწაულთან დაბრუნება უხარია. მაგრამ ცხადია, რომ დღესასწაული რეალურად ვერ გაიმეორებს სასწაულს: მას ამის გაკეთება მხოლოდ სიმბოლური ფორმით შეუძლია. მას შეუძლია მხოლოდ – „გაითამაშოს“ სასწაული. „ქრისტეს სისხლით“ შეღებოს კვერცხი, „თოვლის პაპას“ პირით ამცნოს „ახალი წლის მობრძანება“, სანთლების შესაბამისი რაოდენობის სახით „ჩააქროს“ იუბილარის მიერ გავლილი წლები და ა.შ. ამიტომ დღესასწაული მაინც თამაშია, თუმცა განსაკუთრებული, ტრანსცენდენტური საზრისის მქონე თამაში. მეორე ნიშანი დღესასწაულისა არის მისი საყოველთაობა – ან, შეიძლება სხვა სიტყვაც ვიხმაროთ, ირადიალურობა. კერძო დღესასწაულსაც კი – დაბადების დღეს, ან ქორწილს – ახასიათებს შინაგანი ტენდენცია გავრცელდეს, გაიშალოს. თუ თამაშისათვის აუცილებელია შემოსაზღვრულობა დროსა

და სივრცეში, დღესასწაული პირქით, ყოველგვარი სივრცითი საზღვრების გადალახვას ცდილობს. თამაში გარკვეულ „სეგმენტს“ შემოსაზღვრავს სამყაროს, სადაც ჩვეულებრივი ცხოვრება გრძელდება. დღესასწაული აჩერებს მთელ ჩვეულებრივ ცხოვრებას, აჩერებს მთლიანად დროს, ეპატრონება მთელ სასიცოცხლო სივრცეს იმ ერთობის, რომლისთვისაც „სასწაული“ სასწაულობს. დღესასწაული არის თამაში, რომელიც საყოველთაოდ ქცეულა.

მ. ბახტინის გამონათქვამი, სახალხო დღესასწაულზე – კარნავალზე: „კარნავალში „თვით სიცოცხლე თამაშობს“; ის არის „თამაში რამპის გარეშე“ – სამაგიეროდ, მას აქვს საკმაოდ მკაცრი საზღვარი დროში – ვადა. დროის შეჩერება, მხოლოდ დროებით შეიძლება; დღესასწაული მხოლოდ დღეა სასწაულისა. ვადის გასვლის შემდეგ ჩვეულებრივი ცხოვრება, „ისტორიული დრო“ თავის უფლებებში აღდგება.

ლიტერატურა:

1. არისტოტელე, პოეტიკა, თბ. 1966.
2. პლატონი, სახელმწიფო, თბ. თ. 2003.
3. Iohan Haizinga, HOMO LUDENS, Tb. 1997.
4. I.hasani, postmodernis koncepciiisaken, „Artifaqti“, 2008.
5. Gadamer H.G. Die Lektion des Jahrhunderts; Muenster: LIT 2002.
6. Gadamer H.G Wahrheit und method, 2. Aufe Tubingen, 1993.

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).

Akaki Kulidjanishvili – Doctor of Philosophy. Professor at Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Works on history of philosophy, culturology, axiology, ethics, aesthetics. Has published more scientific papers.

ART – GAME AND HOLIDAY (FESTIVAL)

ABSTRACT

The replacement of established aesthetic categories in the history of philosophy is influenced by the aesthetic concept of Hans Gadamer in 21st century aesthetic theories. These categories have been changed by the concepts of game and holiday – (festival). In the article on the postmodern, the author Ibn Hassan offers a table that shows the difference between the characteristics of modern and postmodern.

This time, based on the objectives of our study, the focus in the table above is on one pair the aim/goal and the game. The notion of purpose is characteristic of modern culture, while in postmodern culture it is replaced by the notion of play.

According to Hassan, modernism required the existence of a purpose is the process of creation implies a pre-intention and thus modern consciousness is intentional, while in postmodernism aim setting is replaced by play.

Such raising of the issue certainly needs clarification and therefore H. Gadamer a brief presentation of the transmitter's point of view will also add some clarity to the issue of aim and game relevance and substitutability. The transferor connects the notion of game autonomy with the meaning of transformation by Gadamer. He says that we are dealing with the transformation of a game during which the human game reaches its perfection and becomes an art. This phenomenon is called transformation.

The serious relation to the notion of transformation clearly shows an important defining aspect of the existence of art. Transformation, conversion – does not mean change of special scale. Therefore, the concept of transformation is intended to characterize the “structure”, as an independent and transcendent form of being according to which the so-called Reality is defined as transformation, and art – as the removal of this reality in its truth.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ეთიკისა და ესთეტიკის განყოფილებამ.

მარინე ლომიძე – ჟურნალისტიკის დოქტორი, პროფესორი. მუშაობს მედიისა და საზოგადოებასთან ურთიერთობის პრობლემებზე. არის ეროვნული და საერთაშორისო კონფერენციების მონაწილე, საკვალიფიკაციო ნაშრომების ექსპერტი, სამეცნიერო კრებულებისა და სახელმძღვანელოების რედაქტორი და რეცენზენტი, ავტორი მონოგრაფიებისა და არაერთი სამეცნიერო და პუბლიცისტური სტატიისა, ეროვნული და საერთაშორისო პროფესიული ასოციაციების წევრი, სერგეი მესხის სახელობის პრემიის ლაურეატი.

ჯემალ ქარჩხაძის „მწერლური პუბლიცისტიკის“ შტრიხები

„ადამიანს სიყვარულის მარაგი შემოაკლდა და ამ მარაგის შესავსებად კვლავ ის წმინდა ზარდახშა უნდა გახსნას, რომელშიაც წერია: გიყვარდეს მოყვასი შენი, ვითარცა თავი შენი. დარწმუნებული ვარ, ასეც იზამს“.

ჯემალ ქარჩხაძე

ამჯერად სამსჯელო 2014 წელს ქარჩხაძის გამომცემლობაში დასტამბული „ჯემალ ქარჩხაძე. პუბლიცისტიკა“.

უკვე მერამდენედ გავოცდი ჯემალ ქარჩხაძის პუბლიცისტური სიტყვის აზრით, სიღრმით, მხატვრულობით; ადამიანის სიყვარულით, პასუხისმგებლობით, დამოკიდებულებით. მოკლედ, დასაფიქრებლად ბევრზე ბევრია...

დაინტერესების მიზეზი გამორჩეული მწერლის არალიტერატურული შემოქმედების, უფრო მართებული იქნება ვთქვა, „მწერლური პუბლიცისტიკის“ სამზეოზე გამოტანაა, როცა მის მიმართ გარკვეული ინტერესი არსებობს. მით უფრო, თუ ეს ინტერესი ახალგაზრდების მხრიდანაა.

ტერმინ „მწერლურ პუბლიცისტიკაში“ იგულისხმება მწერლების მიერ შექმნილი პუბლიცისტიკა. ქართული საზოგადოებრივი აზროვნების ისტორიას „მწერლური პუბ-

ლიცისტიკის“ დიდი შემოქმედებითი ტრადიცია გააჩნია. პუბლიცისტიკის საუკეთესო ნიმუშები სწორედ ჩვენი მწერალი კლასიკოსების კალამს ეკუთვნის. არის რაიმე დღეს უფრო დროული და თანამედროვე გლობალიზაციის პირობების გასააზრებლად, ვიდრე ვაჟა-ფშაველასეული პოზიცია „კოსმოპოლიტიზმი და პატრიოტიზმი“ [2, 584-587] ან მედიის არსებულ არაპროფესიულ გარემოში „ჟურნალ-გაზეთების“ (პრესის- მ.ლ.) დანიშნულების გაგება, ვიდრე ეს ილია ჭავჭავაძის „ივერიის“ წინასიტყვაობებსა“ [3, 229-234; 234-239] და „საქართველოს მოამბეზედა“, [3, 51-66] ან თუნდაც თეატრის მნიშვნელობის განსაზღვრა, როგორც ეს აკაკი წერეთლის თეატრისადმი მიძღვნილ პუბლიკაციათა სერიაშია- „თეატრის გამო“ [4, 18-23], „სათეატრო შენიშვნები“ [4, 374-387], „ქართული თეატრი“ [4, 388-401] - ჩამოყალიბებული?

არ მგონია, ამ კითხვაზე დადებითი პასუხის გარდა სხვა იყოს და ეს სრული სიმართლეა. ამ თხზულებებს, ისევე როგორც ამ ავტორთა სხვა ნააზრევს, უკვე მესამე საუკუნეა ყავლი არ გასდის. პირიქით, სამწუხაროდ, შეიძლება ითქვას, კიდევ უფრო მგრძნობიარე, საგანგებო მნიშვნელობის ხდება, ვიდრე მაშინ, როცა ისინი დაიწერა და ამიტომაც სამართლიანად იკავებენ ადგილს სამამულო კლასიკური პუბლიცისტური ნიმუშების ჩამონათვალში.

ჯემალ ქარჩხაძის პუბლიცისტიკით დაინტერესებას ჩემთვის სხვა ახსნაც აქვს- თუ ეს ის პიროვნებაა, რომლის თანამედროვეც ყოფილხარ, ორივეს დროის გარკვეულ მონაკვეთში ერთდროულად გიცხოვრიათ, თქვენ თვალწინ ვითარდებოდა მოვლენები, რომლებიც შენ (არა აქვს მნიშვნელობა რა მიზეზით) არც შეგიმჩნევია, ან დაგინახავს, გაგიგია, მაგრამ არც დაფიქრებულხარ, უნდა დაეხმარო საკუთარ თავს პუბლიცისტის გონივრული ხედვით მიუბრუნდე დროსა და ადამიანებს, შეიგრძნო დროის სულისკვეთება, სხვაც ჩაახედო გარდასული ჟამისა და ვითარების ორომტრიალში, თუნდაც ვინმესთვის ნოსტალგიის დასაუნჯებლად,

ან სულაც ამ ნააზრევის გასაცნობად საკუთარი ფიქრის წარმართვაში რომ წაადგეს. მნიშვნელოვანია, როგორი განზომილებით შეხედავ მე-20-ე საუკუნის მეორე ნახევრისა და 21-ის დასაწყისის პუბლიცისტიკას. რა ნიშნით განსაზღვრავ, დაინტერესებული ადამიანისთვის ვინ უნდა აღმოჩნდეს „ახლოით განჩხრეკის“ სუბიექტი.

ვგონებ, არ უნდა ვცდებოდე და, ასე უნდა იყოს-როგორ შეხედავ. ვიმეორებ ათვლის სისტემას გააჩნია. ათვლის სისტემა კი ყველას ჩვენ-ჩვენი გვაქვს. ისე, როგორც არსებობს ერთი სიმართლე, მაგრამ ჭეშმარიტება ყველასთვის მხოლოდ საკუთარი სიმართლეა.

არის კიდევ ერთი და ძალიან მნიშვნელოვანი -დროის ფაქტორი, რომელსაც ვერსად გავეცევით. როცა ჩვენ ირგვლივ ყველაფერი კატასტროფული სისწრაფით იცვლება, როცა მოულოდნელობის ეფექტით დროსთან ერთად რეალობაც „გარბის“, იცვლება დამოკიდებულებები, ფასეულობები, აღქმა და შეფასების კრიტერიუმები, დიდია ცდუნება ნებით თუ უნებლიეთ საძირკველი გამოგეცალოს. საყრდენი თუ დავკარგეთ, ცხადია, საკუთარი თავის დაკარგვამდე არც ისე ბევრია. ამგვარად დროის სიმძაფრე ჯერ კიდევ გასული საუკუნის 90-იან წლებში შეიგრძნო ჯემალ ქარჩხაძემ, როცა წერდა: „დღეს... დროის რიტმი უკიდურესად აჩქარდა და ცხოვრება ამოსუნთქვის საშუალებას არ იძლევა“...[1, 77].

ამიტომაც, ვფიქრობ, არ უნდა დავახანოთ, დროულად უნდა დავინყოთ საზოგადოებრივი მნიშვნელობის ტექსტების კითხვა-გაშიფვრა. კვალდაკვალ მიყვებით, უფრო მეტიც, კვალში ჩავუდგეთ ჩვენს თანამედროვეებს, რომელთაგან, სამწუხაროდ, ზოგიერთი ჩვენ გვერდით უკვე აღარაა. გავამყაროთ აზრი, რომ საკუთარი თავისა და გარემოს შესაცნობად ძალიან მნიშვნელოვანია იცოდე ქვეყნის ბედზე დაფიქრებული ადამიანების ნააზრევი.

საკითხის კვლევის საკვანძო საკითხები

ჩემთვის ჯემალ ქარჩხაძის მწერლური პუბლიცისტიკის არსებითი სათქმელი ფორმულასავით იკითხება: ადამიანის ზნეობრივი სამყარო = ხასიათი + პოზიცია + ქმედება. კვლევის მთავარ ზოგად ჰიპოთეზად სწორედ ეს დავსახე.

ვფიქრობ, ეს მოსაზრება საკუთარ ცხოვრებაში წესრიგის დამყარებას ჰგავს და ამგვარი მიდგომით პუბლიცისტი ჯემალ ქარჩხაძე გვეხმარება ადამიანის არსებობის(რაობის) მარადიულ ამოცანას გავართვათ თავი. ასევე ვეცდები დავასაბუთო, რომ ჯემალ ქარჩხაძის „მწერლურ პუბლიცისტიკას“ გამოარჩევს მკვეთრად გამოხატული მხატვრული სახეებით აზროვნება, რომელიც აისახება საკითხის (პრობლემის) სიმწვავის/აქტუალურობის წარმოჩენით, არგუმენტაციის ხერხებისა და მეთოდების მოშველიებით, მკვეთრად გამოკვეთილი საკუთარი პოზიციის მეშვეობით.

გამოთქმული ვარაუდის შესაბამისად, საკვლევი საკითხებიც ასე ჩამოვყალიბებ- ჯემალ ქარჩხაძის პუბლიცისტურ ნააზრევში:

- რამდენად შეიგრძნობა დროის მაჯისცემა და როგორ ვლინდება ლიტერატურისა და პუბლიცისტიკის გამჭოლი პრინციპების ერთიანობა;
- შემოქმედებითი საქმიანობის ორი სფეროს (ლიტერატურა, პუბლიცისტიკა) გამოხატვის რომელი თავისებურებებია უპირატესი;
- ტექსტში ინფორმაცია/მოსაზრება პირდაპირ, ღიად ჩანს თუ ქვეტექსტურადაა ნაგულისხმევი, რაც მკითხველს ცალსახა აზრს უყალიბებს ან ინტერპრეტაციის საშუალებას აძლევს;
- რა გზებით მიიღწევა ავტორის გამოკვეთილი პოზიციის ეფექტი;
- ტექსტების დამაჯერებლობის ხარისხის განმსაზღვრელი რომელი ფაქტორები ჭარბობს-არგუმენტების საკმარისი რაოდენობა, სიძლიერე თუ მრავალფეროვნება;
- რამდენად კონკრეტულია დასკვნები ან/თუ იძლევა

საშუალებას, მკითხველი თვითონ მივიდეს დასკვნამდე.

კვლევის ჩატარების ძირითადი მეთოდი კონტენტანალიზია, რომელიც ჰიპოთეზის დადასტურების მიზნობრივი ინსტრუმენტის ფუნქციას იძენს და არგუმენტირებული დასკვნების ჩამოყალიბების საშუალებას იძლევა.

კრებულის შინაარსი, თემატიკა და ჟანრული თავისებურებები

ჯემალ ქარჩხაძის კრებული „პუბლიცისტიკა“ 1988-1998 წლების ქართულ პერიოდიკაში გამოქვეყნებული მწერლის პუბლიცისტური ნააზრევის ამსახველ 15 თხზულებას მოიცავს. მათ შორის 11 დიალოგის ფორმატითაა წარმოდგენილი: ზოგან შემდგარ საუბარს ვეცნობით, სხვაგან მოსაუბრე არ ჩანს, კითხვები იგულისხმება და მათ შინაარსს მწერლის პასუხებით ვხვდებით/ვიგებთ.

1. „მწერლობას ეყოფა ღონე, თავისი ჯვარი თავადვე ზიდოს“ (გაზეთი „თბილისი“, 3. 07. 1989);

2. „ომი საკუთარ თავთან“ (ჟურნალი „კრიტიკა“, 1.1991);

3. „საქართველო მთლად ჭაობი არ ყოფილა“ (გაზეთი „დედამიწა“, 9, სექტემბერი, 1991);

4. „ყველაფერი ჩვენზეა დამოკიდებული“ (გაზეთი „საქართველო“, 24.01.1992);

5. „არჩევანი ჯერ კიდევ ჩვენზეა“ (გაზეთი „ლიტერატურული საქართველო“, 15.05.1992);

6. „ვუშველოთ მომავალ თაობას“ (გაზეთი „ივერია ექსპრესი“, 17.10.1992);

7. „როცა სამსხვერპლოზე შენი ქვეყანაა...“ (გაზეთი „ლიტერატურული საქართველო“, 25.02.1994);

8. „ვიდრე მზიან მინდორზე გავალთ...“ (გაზეთი „არილი“, 6.04. 1996);

9. „მწერალი „ფარისეველთა სამეფოში“ (გაზეთი „თბილისი“, 20.04.1996);

10. „საიდუმლოებების ამოხსნა შეიძლება, ამონურვა კი-არა“ (გაზეთი „ფენომენი“, 2, 1997);

11. „შეხვედრა- არა შემთხვევითი“ (ჟურნალი „ცისკარი“, 12, 1998).

2 თხზულება ფორმალურად ინარჩუნებს დიალოგის ფორმატს: ერთი - „არსებობა გარკვეული აზრით და გარკვეული დოზით კომპრომისა“ (გაზეთი „მერიდიანი“, 6,05, 1998) კლასიკური ფორმის ინტერვიუ არ არის, ნამძღვარებული აქვს წინასიტყვაობა და მწერალი კორესპონდენტის მიერ შეთავაზებულ თემებზე საუბრობს. ხოლო მეორე - „მონოლოგი დიალოგიდან“ ჟურნალ „მნათობის“ 1998 წლის მე-8 ნომერში დაიბეჭდა. რედაქციას ქართველი მწერლების ერთი ნაწილისათვის მიუმართავს შეკითხვებით და უთხოვიათ თავიანთი მოსაზრებები გამოეთქვათ ლიტერატურისა და კულტურის ცხოვრებასთან მათი მიმართების შესახებ. დასმულ კითხვებზე რესპონდენტთა პასუხების თვალსაჩინოების გამო, ჟურნალ „მნათობის“ რედაქციამ ინტერვიუებულთა პასუხები გააერთიანა და თითოეული მათგანი მონოლოგის ფორმით წარმოადგინა. შესაბამისად, ჯემალ ქარჩხაძესთან ინტერვიუც ასე დასათაურდა - „მონოლოგი დიალოგიდან“.

„რამდენიმე ფსიქოლოგიური შტრიხი ჩვენი უახლესი ისტორიისთვის“ (გაზეთი „ახალგაზრდა კომუნისტი“, 1. 03.1990) ფართო მოცულობის წერილია და წიგნის 21 გვერდს იკავებს, ხოლო ბოლო პუბლიკაცია - „ხელისუფლება ამოსაცნობი ნიშნების გარეშე“ (გაზეთი „დედამინა“, 10. 03. 1993)- მცირე ფორმატის ესეია.

კრებულის პუბლიკაციების ჟანრული თემატიკის განხილვისას ყურადღებას იმსახურებს კლასიფიკაციის საკითხი. ლიტერატურის ისტორიაში ცნობილია შემთხვევები, როცა კრიტიკოსები ნაწარმოებს აკუთვნებენ კონკრეტულ ჟანრს, ხოლო ავტორები თავიანთი ნაშრომების ჟანრულ თავისებურებებს სხვაგვარად განსაზღვრავენ. ამგვარ შემთხვევებში, ალბათ, არ ივარგებს მწერლის მიერ სახელდებულ განსაზღვრებაში ეჭვის შეტანა, სულაც ჩარევა, რადგან მან ყველაზე უკეთ უნყის და გრძნობს თავის ნააზრევს და ვარი-

ანტის შერჩევის გადაწყვეტილებასაც საკუთარი გულისა და გონების კარნახით იღებს.

ამგვარი გამოცდილება ჯემალ ქარჩხაძესაც ჰქონია, რაც კარგად ჩანს როსტომ ჩხეიძესთან დიალოგში. ლიტერატურის კრიტიკოსი აღნიშნავს: „...განსაკუთრებით იპყრობს ყურადღებას „ზებულონი“, რომელიც თქვენ ჟანრობრივად განსაზღვრული გაქვით როგორც მოთხრობების ციკლი, მაგრამ თავისი აღნაგობით შესაძლოა თავისებური ტიპის რომანი უფრო იყოს. ეს ის შემთხვევაა, როცა „მოთხრობების ციკლიც“ და „რომანიც“ პირობითი განმსაზღვრელი იქნება“ [1,102]. მოგვიანებით მწერალსაც რომანი უწოდებია „ზებულონისთვის“, თუმცა, როგორც აღნიშნავს, ამას მნიშვნელობას არ ანიჭებს [1,103].

მწერალი „ზებულონის“ ისტორიის კვალობაზე საინტერესოდ დასაბუთებული გულწრფელობით გამოხატავს თავის დამოკიდებულებას ჟანრული კლასიფიკაციის მიმართ: „საერთოდ, ჟანრობრივ დანვრილმანებას, რაც ლიტერატურის თეორიისათვის იქნება აუცილებელი პედანტიზმიც იყოს, თავად ლიტერატურისთვის, ჩემი აზრით, არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. პირადად მე ყოველთვის ეჭვის თვალთ ვუყურებდი ჟანრების მყიფე განმარტებებს და ახლაც ეჭვის თვალთ ვუყურებ. ნაწარმოები, რომელიც დაინერა, შეიძლება იყოს კარგი ან ცუდი, საინტერესო ან უინტერესო, ხატოვანი ან სადა, დაძაბული ან დუნე... ყველაფერი ეს რეალური თვისებებია და აუცილებლად ხაზგასასმელიც, მაგრამ ნაწარმოებს მოთხრობა ერქვას თუ რომანი, ამის გარკვევა-თუკი საერთოდ გავარკვიეთ- მხოლოდ წმინდა ფორმალურ ნიშანს წარმოადგენს, რომელსაც ნაწარმოების შესახებ არაფრის თქმა არ შეუძლია. თუმცა რა ვიცი, იქნებ ისეთ სფეროში ვიჭრები, სადაც ვერაფერს დავამტკიცებ საკუთარი დილექტანტიზმის გარდა...“ [1,104]

განსახილველ კრებულში თავმოყრილი მასალიდან ინტერვიუების ჟანრობრივი კუთვნილება ეჭვს არ იწვევს, ცხადია. რაც შეეხება სხვა თხზულებებს, წიგნის ანოტაციაში

ისინი „პუბლიცისტურ წერილებად“ და „ესეებადა“ მოხსენიებული. საინტერესოა მწერალი ჟანრულად თავად როგორ მოიაზრებდა- რამდენად დაეთანხმებოდა ამ შემოთავაზებულ ვარიანტს. ზემომოყვანილი მსჯელობის ლოგიკიდან, ამას არც უნდა ჰქონდეს მნიშვნელობა და, შესაძლოა, არც იყოს საჭირო ჩაღრმავება, რადგან, მათი შექმნისას ან კორექსონდენტთა კითხვებზე პასუხისას, ჯემალ ქარჩხაძე ფორმაზე მეტად, ალბათ, სათქმელის არსზე ფიქრობდა. ფორმატი და გამოხატვის სტილი კი მისმა უნიკალურმა შემოქმედებითმა უნარებმა ბუნებრივად განაპირობეს. აქვე აღსანიშნავია ჟანრების სისტემის განვითარების თანამედროვე ტენდენცია: ჟანრი, როგორც ფორმა მისთვის მინიჭებული დამახასიათებელი საზღვრებისგან ნელ-ნელა ითავისუფლებს თავს და წარმოიქმნება ე.წ. ჰიბრიდული ჟანრები, რომელთა სახელდება ძნელდება და პროცესიც გრძელდება.

ერთი კი ნათელია, რომ ჯემალ ქარჩხაძის პუბლიცისტური წერილების(მათ შორის დიალოგების /კორექსონდენტთა კითხვებზე პასუხების) არქიტექტონიკის /სტრუქტურის კონცეფცია უცვლელია: აქტუალური საკითხი ან მის მიერვე გააქტიურებული თემა, დასაბუთება(ხშირ შემთხვევაში ვრცელი პასაჟები), საკუთარი პოზიციის სიცხადე, თანმიმდევრულობა, მოსაზრებად ფორმულირებული დასკვნა, რომელიც მკითხველის საფიქრალადაა განსაზღვრული.

მივყვეთ მწერლის მსჯელობას. კვლევის ათვლის წერტილი მისი სათქმელებია და ის მოქალაქეობრივი პოზიცია, რომელსაც ყურიც უნდა დაგუგდოთ, გონებაც მივაყოლოთ და გულიც მივაშველოთ, ან სულაც გულშიც გავატაროთ.

ნიგნის [1] გარეყდაზე მითითებულია კრებულში განხილული თემების ზოგადი ჩამონათვალი(სხვაგვარად ვერც იქნებოდა): „ხელოვნების კონცეფცია, ენა და მწერლობა, თანამედროვე პოლიტიკური და სოციალური მოვლენები, ეროვნული ცნობიერების კვლევა, კულტურული პროცესების კვლევა.“

თემის შერჩევის საკითხი პუბლიცისტიკაში ყოველთვის აქტუალურია, რასაც განაპირობებს რამდენიმე ფაქტორი.

პირველი ისაა, რომ განსახილველი საკითხი ობიექტურად საზოგადოებრივი რეზონანსის/გამოძახილის მქონე უნდა იყოს. მუდმივად ხანგრძლივი და ცვალებადი სოციალური რეალობის ჯერადობისა და რიგითობის პირობებში პუბლიცისტური გამოსვლისთვის თემის შერჩევა თითქოს არ უნდა იყოს რთული, თუმცა თავად შერჩევის პრინციპი თავისთავად ავტორის დაკვირვებებით გამდიდრებულ პოზიციასა და შემოქმედებითი პოტენციალის მრავალმხრივ ნიუანსებს ააშკარავებს.

თემის შერჩევა კიდევ უფრო ნათლად იკვეთება ავტორის გამოსვლის ჩანაფიქრით, თემის/პრობლემის სიმწვავე გამოხატოს ჯერ კიდევ შეუმჩნეველ-გაუაზრებელი საგნობრივი ნახნაგებით, რომლებიც პუბლიცისტის ფასეულობებისადმი ერთგულებასა და პიროვნულ თვისებებს აირეკლავს. საზოგადოებასთან სასაუბრო თემის შერჩევა და დამუშავება საზოგადოებრივი აქტივობის, მიზანმიმართულობის, საზოგადოებრივი ინტერესის, ინდივიდუალური თავისებურებების გამომზეურებაა, როგორც პოლიტიკური (პოლიტიკის ფართო გაგებით) გამოცდილების შედეგი ახალი ცოდნის დაუფლების, ინტელექტუალური და ემოციური ცხოვრების აქტიური მოქმედებების გასაძლიერებლად.

განსახილველი ტექსტების შემთხვევაში, მათი თავისებურებების გათვალისწინებით, თემატიკის შერჩევა ორგვარი მიდგომით უნდა შევაფასოთ: ინტერვიუების თემატიკა და საკუთრივ ქარჩხადის პრესაში გამოსვლის ინიციატივა. ინტერვიუებში პუბლიცისტის როლი ამ თვალსაზრისით მინიმალურია- თემა სარედაქციო პოლიტიკით ან უშუალოდ ყურნალისტის პირადი ინტერესით/თაოსნობითაა განსაზღვრულ-გამოკვეთილი. ამ სიტუაციაში არსებითი პუბლიცისტის მხრიდან თემის დამუშავების საკითხია, როგორ წარმოაჩინოს იგი სამსჯელო პრობლემას.

ინტერვიუებში ქარჩხადის კომუნიკაციის შემოქმედებითი უნარი ვლინდება კითხვებზე უბრალოებით, სიმართლითა და ბუნებრივობით გაცემული პასუხებით, რომლებიც ყველაზე

საუკეთესოდ შეესატყვისება დიალოგის შინაარსს და საუბრის ლოგიკის, სიცხოველისა და უშუალოების განსაზღვრის საშუალებას იძლევა.

ჟურნალისტების მიერ დასმული კითხვების თანმიმდევრობით შესაძლებელი ხდება დიალოგის მიზნების ამოხსნაც-მოსაუბრის შერჩევის მოტივი, საუბრის საგანი, რესპონდენტის, როგორც შემოქმედისა და მოქალაქის, სოციალური როლი და ადგილი საზოგადოებრივ ურთიერთობათა სისტემაში.

ფსიქო-სოციალური თვალსაზრისით კითხვის მნიშვნელობა ჟურნალისტურ პრაქტიკაში გაცილებით რთული და მნიშვნელოვანია, ვიდრე იგი ერთი შეხედვით ჩანს. კითხვა, უპირატესად, მოსაზრებების, აზრთა დინამიკის, მოძრაობის მაპირობებელი ფორმაა: პროცესია უცოდინრობიდან/ნაკლები ცოდნიდან ცოდნისკენ. სხვაგვარად არასრული, დასაზუსტებელი ინფორმაციიდან სრულყოფილ, დაზუსტებულ ამბავამდე მიმავალი გზაა. კითხვა არსებითად ჟურნალისტის პიროვნული და პროფესიული გამოხატვის ხერხია, მისი პროფესიული ოსტატობის ერთგვარი ინდიკატორი/მაჩვენებელია. კორესპონდენტის მხრიდან დასმული კითხვა შეიძლება თანამოსაუბრის გაგებისა და თანაგრძნობის ძიების ფორმაც იყოს. რაც მთავარია, პროფესიონალი ჟურნალისტის ხელში კითხვა საზოგადოებრივი ინტერესების გამოხატვის, აუდიტორიის ხედვის ასახვის ინსტრუმენტია, რომელიც მკითხველისათვის, მსმენელისათვის პასუხად გამოთქმული მოსაზრების, განწყობის, სტერეოტიპის, ფასეულობის გაზიარებას ან უარყოფას ემსახურება.

დღეს, როცა მკვეთრად იზრდება ინფორმაციის ნაკადი, მასზე ხელმისაწვდომობა, გამოხატვის თავისუფლების ფარგლებიც ასე გაშლილია, განსაკუთრებული საზოგადოებრივი მნიშვნელობისაა სიტყვის როლი კომუნიკაციაში: სურვილის კვალობაზე პასუხისმგებლობის განცდით, საქმის ცოდნით ამტკიცო საკუთარი პოზიცია და უარყო სანინააღმდეგო თვალსაზრისი.

კრებულში წარმოდგენილ დიალოგებში ჩანს:

- ქარჩხაძის ღრმა ცოდნა განსახილველი საკითხებისადმი და მკვეთრად გამოხატული პოზიციები, რომელსაც განაპირობებს თემების აქტუალობა, მწერლის მსჯელობის დროულობა, თანმიმდევრულობა, ინფორმაციულობა, სიცხადე, ემოციურობა ;

- თანამოსაუბრეების მხრიდან გამოკვეთილია მისდამი ინტერესი არა მარტო როგორც მწერლისადმი, ასევე პიროვნებისადმი;

- იგრძნობა თვალსაჩინო სადისკუსიო თემებისადმი მოსაუბრეთა პოზიციების თანხვედრაც და განსხვავებული საკამათო აზრებისადმი ურთიერთპატივისცემა;

- სააზროვნო ატმოსფერო, რომელიც კითხვა-პასუხის ლოგიკური მონაცვლეობითაა მიღწეული;

- საუბრის ორიენტირება /წარმართვა რესპონდენტის ძირითად საქმიანობასა და მისთვის უფრო მნიშვნელოვან საკითხებზე.

რაც შეეხება ქარჩხაძის მოთავეობით შექმნილი პუბლიკაციების თემებს, ისინი ნამდვილად იმსახურებენ ყურადღებებს, გამომარჩევთ ლოგიკური მიდგომები დადაფიქრებად ღირს: საქართველოს უახლესი ისტორიის და ხელისუფლების მოქმედების ანალიზი. მწერალი, როგორც პუბლიცისტი, საკუთარ თავს წარმოაჩენს რამდენიმე ამპლუით: ის ერთდროულად ემპირიკოსიც არის და თეორეტიკოსიც, რაც არცაა გასაკვირი. ეს ეტაპები სააზროვნო შემოქმედებითი პროცესის თანამდევია. პუბლიცისტური შემოქმედების დასაბამიერი საგნობრივი თავისებურება საჭიროებს სინამდვილის ფაქტებისა და მოვლენების გააზრებას ფართო აუდიტორიის მრავალმხრივი ინტერესებისა და მოთხოვნილებების გათვალისწინებით.

ქარჩხაძისთვის ემპირიზმის მიმდევრობა საკუთარი შემოქმედებითი შესაძლებლობებით რეალიზდება: მიმდინარე პროცესებს აკვირდება, აგროვებს ცხოვრებისეულ გამოცდილებას, ხოლო თეორეტიკოსის პოზიციიდან ორიენ-

ტირებულია ემპირიული მასალის - თანამედროვე უახლესი ისტორიის კანონზომიერი, სოციალურად ტიპური და შემთხვევითი, ზოგადი და ერთეული გამოვლინების ანალიზსა და განზოგადებაზე, სოციალური მნიშვნელობის პრობლემების გადანყვეტის მისეული ხედვის ჩამოყალიბებაზე, საკითხთან დაკავშირებული გარკვეული ცოდნის პოპულარიზაციაზე.

მწერლის ნარატივში ყურადღება შეიძლება მიიქციოს იმან, როდის რა ჭარბობს: ჭვრეტა თუ განსჯა. როგორც არ უნდა იყოს ეს თანაფარდობა, შედეგი ყველგან ერთიან-აზრის სიღრმე, პრობლემის მრავალმხრივი ხედვა, რეალობის გრძნობა, ადამიანური ბუნების ცოდნა, სიბრძნის ძიება. ეს არის ის მთავარი საყრდენები, რომლებიც განაპირობებენ მწერლის მთავარ სათქმელებს.

პუბლიცისტ ჯემალ ქარჩხაძის მწერლური პოზიცია თანამედროვე ისტორიის მისეული საგნობრივი მნიშვნელობის ემოციურ-ექსპრესიული სიტყვით იტვირთება, რაც ორიგინალურად ერწყმის მოვლენების კონტექსტსა და სოციალურ კავშირებს.

ამ სამი პარამეტრით ინასკვება ქარჩხაძის მწერლურ-პუბლიცისტური პორტრეტი. მისი შემოქმედებითი ბუნება ვლინდება ინდივიდუალობისთვის დამახასიათებელი ნიშანთვისებების ურთიერთკავშირებით: ფსიქოლოგიური, ინტელექტუალური, ემოციურ-მგრძნობელობითი ფაქტორები. ამ ურთიერთკავშირების ნაირფეროვანი მთლიანობით აღწევს ქარჩხაძე პუბლიცისტის თვითმყოფადობას მკითხველისათვის ინფორმაციული ველის გასაფართოვებლად და სინამდვილის საგნობრივი გააზრებისათვის ისე, რომ დიდხანს რჩება მისი კვალი მკითხველის მეხსიერებაში. მწერლის ენობრივი მოზაიკით შეფერილი მკაფიოდ გამოხატული სათქმელი კი მეტყველების (ზეპირი, წერიტი)კულტურის დონის ამაღლებასაც უწყობს ხელს.

დასკვნა

მშობლები სიცოცხლეს გვჩუქნიან, მასწავლებლები კეთილ სიცოცხლესო. არისტოტელეს ამ ნათქვამს გავავრცობ: მასწავლებელია, ვისთანაც სწავლის წლები გაატარე და ყველა ის, ვინც ცხოვრების გზაზე შეგხვდა. შეგხვდა და სიყვარულის მეშვეობით გასწავლა დაგენახა ღრუბლებისგან მოხატული ცა, მოგესმინა ჩიტების გალობა შუაგულ ქალაქში, გულით გეგრძნო წრფელი სიხარულისა და ტკივილის მომგვრელი ცრემლის ისტორია, რომ შენში ადამიანი გაელვიდებინა და ესულდგმულებინა. ასეთი მასწავლებელი ჭეშმარიტი პუბლიცისტიკაცაა-გონიერი, ზნეკეთილი ადამიანების ნაფიქრალი. მით უფრო, როცა იგი ცხოვრებისეული გამოცდილებით დახუნძლული კარგი მწერლის ნააზრევია, რომელიც გჩუქნის სწორედ იმ კეთილ სიცოცხლეს, რომელსაც ცხოვრების წესი ჰქვია, ბრძენთა კვალზე სიარული ჰქვია და რომელსაც შენ ირჩევ ან არ ირჩევ საკუთარი გულისთქმით, აზრითა თუ სურვილით/ნებით.

ამიტომაა მნიშვნელოვანი ჭკვიანი ადამიანების მოსაზრებებს გაეცნო, ჩაეჭიდაო კიდეც, რომ გახვიდე ნაპირზე, სადაც მეტი ჟანგბადია ღრმად ჩასასუნთქად, ფილტვების დასაბერად და აზრის მოსაკრებად. და ეს იმიტომ, რომ უკეთ გაიგო, საიდან მოდიხარ, საითაა შენი გზა და რა გინდა დაგხვდეს ან დაინახო იმ გზის ბოლოს... ან სულაც უკეთესი გახდე, ვიდრე ხარ...

ჯემალ ქარჩხაძის ნააზრევის შესწავლამ დაადასტურა გამოთქმული მთავარი ვარაუდი. მწერლის პუბლიცისტური მთავარი სათქმელი ისაა, რომ ადამიანის ზნეობრივი ბუნების დასაბამი, სათავე მისი არსის წარმომავლობაშია-ხასიათი, დამოკიდებულებათა სისტემა, საქციელი არის მიზეზი(გაცნობიერებული, შეიძლება გაუცნობიერებელიც) და საწყისი საკუთარ თავთან და გარესამყაროსთან ყოველგვარი ურთიერთობისა. ადამიანის დანიშნულება უფრო მეტია, ვიდრე გულგატეხილობის ფილოსოფიით

სულდგმულობა, რომ ამქვეყნიურ ნუხილებსაც შეიძლება მოეძებნოს სარგებელი და ნებისა და მცდელობის პირობებში ისინი სიხარულადაც შეიძლება ვაქციოთ.

ჯემალ ქარჩხაძის „მწერლური პუბლიცისტიკა“ აღბეჭდილია სიმართლის ხედვით, საკუთარი არსების სრულად გამოვლენით, სურვილებით, რომლებიც მისი ფასეულობათა საზომია.

მწერლის პუბლიცისტიკის მკვებავი ფესვი სიყვარულია და ამ სიყვარულის მარაგი ულევია. მისი სათქმელის მთავარი გზავნილიც ასე მესმის: როცა გული სიყვარულით სავსეა, სიკეთეს ქმნი. მწერალი თავისი სიყვარულის მარაგს გვიწვინილებს, როგორც განძს.

თუ ამ განძის სულიერი ენერგია პოზიტიურ უძღვევლ ძალად იქცევა ჩვენში, მაშინ უთვალავ სასიკეთო საქმეს დაიტივს და გაგვაბედნიერებს კიდევ!

არჩევანი ჩვენზეა!..

ლიტერატურა:

1. ჯემალ ქარჩხაძე. პუბლიცისტიკა. „ქარჩხაძის გამომცემლობა“, 2014.
2. ვაჟა-ფშაველა. თხზულებანი ორ ტომად. ტ. 2. გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“. 1979.
3. ილია ჭავჭავაძე. რჩეული ნაწარმოებები ხუთ ტომად. ტ. 3. გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“.. თბილისი, 1986.
4. აკაკი წერეთელი. რჩეული ნაწარმოებები ხუთ ტომად. ტ. 5. გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“.. თბილისი, 1990.

Marine Lomidze – PhD in Journalism, Professor. Works on the issues related to media and public relations (PR). Is participant of national and international conferences, expert on qualification papers, editor and reviewer of scientific collections and textbooks, author of 6 monographs and more than 100 scientific and publicist articles, member of national and international professional associations, receiver of Sergei Meskhi Prize.

**FEATURES OF “WRITER’S JOURNALISM” BY
JEMAL KARCHKHADZE
ABSTRACT**

“Writer’s Journalism” by Jemal Karchkhadze is significant for its specific artistic roles which are demonstrated by presenting the depth of issue (problem), methods of argumentation and specifically distinguished personal position.

The concept of Jemal Karchkhadze’s letters (including dialogues/ answers to correspondents’ questions) is unchanged: pending issue or theme, justification (mostly large passages), clarity of personal position, consistency, open-ended conclusion.

Writer’s opinion of journalist Jemal Karchkhadze is enriched by his emotional expression of contemporary history which creatively merges with the context of events and social connections.

**წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერე-
ბათა აკადემიის ეთიკისა და ესთეტიკის განყოფილებამ.**

მანანა ჩიტვიშვილი – ფილოსოფიის დოქტორი, აკაკი 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); არის ფილოსოფიის პრობლემებზე სამეცნიერო სტატიების ავტორი.

XVII-XVIII -სს. ხელოვნება და „სიმახინჯის“ შიშის დაქვევა

ხელოვნების ისტორიის შესახებ მრავალგვარი თვალსაზრისია ცნობილი. ერთ-ერთია ხელოვნების ისტორიის მიჩნევა განსხვავებულ სტილთა ამბად. ამგვარი ხედვა ნაწილობრივაა მართებული (რადგან ხელოვნების ისტორია მხოლოდ სტილთა ცვალებადობა როდია).

ჩვენთვის ნაცნობი, სტილთა სახელწოდებების უმრავლესობა თავდაპირველად, სალანძღავად ან დასაცინად იყო გამოიყენებული. ტერმინი „გოთიკური“, პირველად რენესანსის ხანის იტალიური ხელოვნების კრიტიკოსებმა გამოიყენეს, იმ სტილის აღსანიშნავად, რომელიც მათ ბარბაროსულად მიაჩნდათ და რომელიც, მათი აზრით, იტალიაში, რომის იმპერიის დამხობის და მისი ქალაქების აკლემის შემდეგ, გოთებმა დაამკვიდრეს. ტერმინი „ბაროკო“, იმ კრიტიკოსებმა შემოიღეს, რომლებიც XVII საუკუნის ტენდენციებს ებრძოდნენ და მათი გამასხარავება სურდათ. „ბაროკო“ აბსურდულს, ან „გროტესკულს“ ნიშნავს. ამ ტერმინს ისინი იშველიებდნენ, ვინც ამტკიცებდა, კლასიკურ შენობათა ფორმები მხოლოდ ისე უნდა გამოვიყენოთ და დავუკავშიროთ ერთმანეთს, როგორც ბერძნებსა და რომაელებს სჩვევიათო. ძველი ხუროთმოძღვრების მკაცრი კანონების უგულვებელყოფა, ამ კრიტიკოსთა შეხედულებით, გემოვნების ნაკლებობა იყო,

ამიტომ დაარქვეს ამ სტილს ბაროკო.

XVI საუკუნეში წარმოშობილი კამათი, ხელოვნების პრობლემატიკის ირგვლივ (მაგ., ქანდაკება სჯობს, თუ ფერწერა, ან ფერი უფრო მნიშვნელოვანია ფერწერულ ტილოში, თუ ფიგურათა გამოსახვა), შეიცვალა და სჯა–ბაასის ობიექტად გადაიქცა ორი მხატვარი: ანიბალე კარაჩი (1560-1609) და კარავაჯო (1573-1610). მათი მეთოდები ურთიერთსაინააღმდეგო ჩანდა; კარაჩი რაფაელის მსგავს მშვენიერებასა და სისადავეს ეტრფოდა. ესწრაფვოდა კლასიკური სილამაზე დაემკვიდრებინა. ამ მიზანდასახულობას გვიმჟღავნებს საკურთხევლის მხატვრობის ნიმუში, რომელზეც ღვთისმშობელი ქრისტეს მკვდარ სხეულს დასტირის. კარაჩი მონდომებით ცდილობს, არ გაგვახსენოს სიკვდილის საშინელება. სურათი მარტივად და ჰარმონიულად, ადრეული რენესანსის მხატვრობის ყაიდაზეა აგებული. რაც შეეხება მეორე მხატვარს, კარავაჯოს, მას არად უღირს ტრადიცია, ან მშვენიერება (კარაჩისაგან განსხვავებით), მას იტაცებს სიმართლე და ის, რასაც ხედავს.

თუ, კარაჩი ცდილობს თავისი ხელოვნება დაამკვიდროს სილამაზის გზით, კარავაჯო „სიმახინჯის“ შიშის ატმოსფეროს ქმნის და მის მიმართ წაყენებული მეტსახელი „ნატურალისტი“, არ აშინებს. ორივე მხატვრის პოზიცია ლეგიტიმურია, რადგან ნებისმიერ ხელოვანს აქვს უფლება გამოსახოს თავისი შეხედულებისამებრ. გავიხსენოთ, რომ კითხვა, ხელოვნებაში უგვანოს, მდაბალის, მახინჯის და ა.შ. შესახებ, თეორიულად პირველად არისტოტელემ დასვა. მხატვრულ ნაწარმოებს ყოველთვის მშვენიერი ფორმა აქვს, მაგრამ ხელოვნების საგანი შეიძლება იყოს არა მარტო მშვენიერი, არამედ მისი საპირისპიროც. ისეთი მოვლენებიც კი, რომლებიც ცხოვრებაში იწვევენ ზიზღს, გვანიჭებენ ესთეტიკურ სიამოვნებას, იმ შემთხვევაში, როცა მათ, ხელოვნების ნაწარმოები გამოხატავს. ამ სიამოვნების საფუძველია სინამდვილის ცნობა, რომელიც ხელოვანმა ოსტატურად გადმოსცა. „ჩვენ სიამოვნებით ვუცქერით ყოველივე იმის ზუსტ ასლს,

რისი ცქერაც სინამდვილეში უსიამოვნოა, მაგალითად, ბილნი ცხოვრებისა და გვამების გამოსახულების“, აღნიშნავს არისტოტელე „პოეტიკაში“.

კარავაჯოსათვის საძრახისი უსუსურობაა „სიმახინჯის შიში“. ამას ადასტურებს მისი ტილო, „ურნმუნო თომა“ (დაახლ. 1602-1603 წწ. პოტსდამი). აქ წარმოდგენილი მ მოციქული (რომელთაგან ერთს, იესოს ფერდზე, იარაში შეუყვია თითი), არ არის ტრადიციისამებრ ღირსებით აღსავსე, ლამაზ სამოსელში გამოწყობილი. ისინი ჩვეულებრივი მუშაკები არიან. მათი ამგვარად გამოსახვის გამო, კარავაჯოს ვერ შეედავები, რადგან ვიცით, მოციქულები უბრალო ადამიანები იყვნენ. რაც შეეხება ურნმუნო თომას უჩვეულო ჟესტს, გავისხენოთ იესოს მიმართვა ამ უკანასკნელისადმი: „მოიტა შენი თითი და იხილე ჩემი ხელები; მოიტა შენი ხელი და ჩაყავი ჩემს ფერდში; ნუ იქნები ურნმუნო, არამედ გწამდეს“ (იოანე XX, 27).

კარავაჯოს „ნატურალიზმში“, ანუ მის განზრახვაში, ბუნება მართლად გადმოეცა, შესაძლოა, მეტია ღვთისმოსაობა, ვიდრე მშვენიერის კარაჩისეულ ხაზგასმაში. კარავაჯოს სურდა, ისე წარმოედგინა წმინდა მოვლენები, თითქოს, მოქმედება გვერდით ხდებოდა. მან ყველაფერი გააკეთა იმისათვის, რომ ბიბლიური პერსონაჟები, შეძლებისდაგვარად ბუნებრივი და ხელშესახები გაეხადა. შუქრდილის დამუშავების მისეული მეთოდებიც ამ მიზანს ემსახურება და სწორედ ამის წყალობითაა სცენა შეულამაზებლად რომ წარმოგვიდგება, რამაც დიდი გავლენა მოახდინა მომდევნო ხანის მხატვრობაზე.

დიეგო ველასკესმაც (1599-1660) შეისისხლხორცა „ნატურალიზმის“ პროგრამა და თავისი ხელოვნება ბუნების დაკვირვებას უძღვნა (ყოველგვარი პირობითობის გარეშე). მისი ერთ-ერთი საინტერესო ნამუშევარია „სევილიელი წყლის გამყიდველი“ (1619-1620, ლონდონი). ეს ჟანრული სურათი აბ რომელიც კარავაჯოს, „ურნმუნო თომას“ მოგვაგონებს. მისი შესრულების მანერა იმდენად დამაჯერებელია, რომ ამ საგნების ცქერისას, ადამიანს არ უჩნდება კითხვა, აქ გამო-

სახული საგნები ლამაზია თუ არა, ან წარმოდგენილი სცენა მნიშვნელოვანია თუ ტრივიალური.

კარავაჯოს მეთოდები, ჰოლანდიის ყველაზე დიდმა და ყველა დროის ერთ-ერთმა უდიდესმა მხატვარმა რემბრანტ ვან რეინმაც (1609-1669) აითვისა. მისი ერთ-ერთი ოფორტია, ბიბლიური სცენა, „ქრისტეს ქადაგება“ (1652). რემბრანტს საერთოდ არ აღელვებს მშვენიერება, მეტიც, იგი აშკარა სიმახინჯესაც არ გაუბრუნებს. კარავაჯოსამებრ, ფარისევლებზე აუგის გამო აღმფოთებული კაცი გამოხატა. ჰარმონიასა და მშვენიერებაზე მეტად, რემბრანტი სიმართლესა და გულწრფელობას აფასებს. ქრისტე, აღნიშნულ ნაწარმოებში მიმართავს ღარიბებს, მშვივრებს, მჭმუნვარებს (რაც მშვენიერი როდია). ცხადია, რთულია და საკამათო, რას მივიჩნევთ მშვენიერებად, ან საერთოდ, რა არის მშვენიერი, რას ვუნოდებთ მშვენიერს? ამავე ლოგიკით შეიძლება ითქვას, რომ რემბრანტის ქმნილებაში, ბრბოში ჩამუხლული, გაღეული მოხუცი, ზევით მზირალი და სმენით გართული, სახეზე ხელებაფარებული, ერთ-ერთი უმშვენიერესი ფიგურაა, რომელიც ოდესმე შექმნილა. რემბრანტი არ უგულვებელყოფდა იტალიური ხელოვნების ტრადიციას და გარკვეულწილად სწორედ მისი წყალობით ფლობდა ხალხის თითქოს შემთხვევით, სინამდვილეში კი გამორჩეულად ჰარმონიულ ჯგუფებად განლაგების ხელოვნებას.

კათოლიკურმა სამყარომ აღმოაჩინა, რომ ხელოვნებას დიდი სამსახურის გაწევა შეეძლო რელიგიისათვის. მან მოახერხა წამიერი გამომეტყველების მოხელთება, რელიგიური გამოცდილების ვიზუალიზაციისათვის. მაგ., კორნაროს კაპელას, საკურთხეველის ქანდაკება, „წმ. ტერეზას ექსტაზი“ (1645-52) ეძღვნება მე-16 საუკუნეში მცხოვრებ ესპანელ მონაზონს, წმ. ტერეზას. ბერნინიმ სახის გამომეტყველების ისეთ სიმძაფრეს მიაღწია, რომლის მაგალითიც ადრინდელ ხელოვნებაში არ გვაქვს. იმის მაგივრად, რომ ნაოჭები ნაცად კლასიკურ ყაიდაზე, დარბაისლურად ეშვებოდეს ძირას, ბერნინის ხელში ისინი იგრძობა და ბრუნავს, რითაც მოქანდაკე

მღელვარებისა და მოძრაობის შთაბეჭდილებებს აძლიერებს. ყველა ეს ხერხი მალე მთელმა ევროპამ აიტაცა.

საინტერესოა ინგლისელი გრაფიორის უილიამ ჰოგართის (1697-1764) შემოქმედება. მან შექმნა სურათების სერია, რომელიც ხალხს სათნოების ფასსა და ცოდნის საზღაურს დაანახებდა. მას უნდოდა ეჩვენებინა „არამზადის ცხოვრების გზა“, აღვირახსნილობიდან და მცონარობიდან, დანაშაულამდე და სიკვდილამდე. მის მიერ შექმნილ ყველა მოქმედ პირს თავისი, გარკვეული დანიშნულება აქვს. საზრისის გაცხადება ჟესტებისა და სასცენო რეკვიზიტების მეშვეობით ხდება. ჩვენთვის ცნობილია, რომ შუა საუკუნეების ხელოვნება გამოსახულებებს დასამოძღვრად იყენებდა. სურათ-ქადაგების ეს ტრადიცია, ხალხურ ხელოვნებაში, ჰოგართის დროსაც ცოცხალი იყო, მან საშინელებები შეუღამაზებლად აჩვენა (მაგ., „არამზადის ცხოვრების გზა, არამზადა ბედლამში“, 1735, ლონდონი).

გოიამ (1746-1828) რემბრანტის მსგავსად ბევრი გრაფიურა შექმნა. მას არ ახასიათებს რომელიმე ცნობილი სიუჟეტის დასურათება (არც ბიბლიურის, არც ისტორიულის, არც ჟანრულის), არამედ მათი უმრავლესობა კუდიანებისა და საშინელი მოჩვენებების, ჯადოქრობის ფანტასტიკური ხილვებია. ამ მხრივ, აღსანიშნავია, მაგ., „გოლიათი“ (1818). აქ სამყაროს კიდეზე ჩამომჯდარი გოლიათის ფიგურაა წარმოდგენილი. მისი კოლოსალური ზომა, ფონად გამოსახული, ერთი ციდა პეიზაჟით გაიზომება. ბუნებრივია, მრავალი კითხვა ჩნდება: იქნებ, გოია, ომებითა და ადამიანთა უგნურობით აკლებული, თავისი ქვეყნის ბედზე ფიქრობდა? ტრადიციის ნყვეტის ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი შედეგიც ეს იყო, ეგრძნო მხატვარს, მისი ხილვების ქალაქზე გადატანის აუცილებლობა.

ლიტერატურა:

1. ახალი აღთქმა და ფსალმუნები, სტოკჰოლმი 1991.
2. არისტოტელე, პოეტიკა, თბ., 2013.
3. კლარკი ჯუდი, ხელოვნების ილუსტრირებული ისტორია, თბ., 2010.

Manana Chiteishvili – Doctor of Philosophy, Associate Professor of Akaki Tsereteli State University; works about religious, art and ethics matters. Her books include: “Historical Matters of Religions” (Kutaisi, 2004); “Georgian Christian Art Matters” (Kutaisi, 2005); “Ethics Foundations for Business” (Kutaisi, 2008); “Existential and Religious Aspects of the Temple” (Kutaisi, 2013); “Problems of Art Philosophy” (Kutaisi, 2017); the author of some scientific articles about the problems of philosophy.

ART AND OVERCOMING THE FEAR OF “UGLINESS” XVII-XVIII CENTURIES

ABSTRACT

The controversy in the 16th century over the topic of art (for example, a sculpture is better or a painting, or color is more important in an oldie, or depiction of figures) has changed and two artists became the object of controversy: Annibale Carracci (1560-1609) and Caravaggio (1573-1610). Their methods seemed to contradict each other; Carracci liked the beauty and simplicity like Raffaello. As for the second artist, Caravaggio, he disregards the tradition, or the beauty (unlike Carracci), he is interested in the truth and what he sees.

If Carracci tries to establish his art through beauty, Caravaggio creates an atmosphere of fear of “Ugliness” and the nickname “Naturalist” imposed on him does not scare. Later, many creators mastered the Caravaggio program and dedicated their art to nature observation. For example, Diego Velázquez, Rembrandt van Rijn, Bernini, William Hogarth, Goya and others.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ეთიკისა და ესთეტიკის განყოფილებაში.

ეთიკა

ETHICS

მერაბ ონიანი — ფსიქოლოგიის დოქტორი, საპატრიარქოსთან არსებული ფსიქოლოგიური დახმარების ცენტრის თანამშრომელი, პრაქტიკოსი ფსიქოთერაპევტი, თეოლოგი, ხელოვნებადმცოდნე. გამოქვეყნებული აქვს: ნაშრომები სოციალური ფსიქოლოგიის პრობლემებზე; ისტორიულ-თეოლოგიური ნარკვევი: „პაპისტების თავდასხმა ათონის წმინდა მთაზე;“ კლასგარეშე საკითხავი ლიტერატურა: „ჩემო კარგო ქვეყანავ.“

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

ეთიკურ პრობლემათა გამომწვევი მიზეზების — ტავტოლოგიის და იდოლეზის შესახებ

ეთიკურ საკითხებს, მათი განსაკუთრებული ღირებულებითი შინაარსის გამო, პირდაპირ თუ არაპირდაპირ, თითქმის ყველა ფილოსოფოსი ეხებოდა, რის შედეგადაც ამ სფეროში სამი ძირითადი საფეხური შეიქმნა საყოველთაოდ აღიარებული კონცეფციების საფუძველზე. პირველი საფეხურის მამთავარი იყო არისტოტელე და ის გრძელდებოდა იმანუელ კანტამდე დაახლოებით ათას ხუთასი წლის განმავლობაში. ამ უკანასკნელი მოაზროვნის სიტყვებით რომ ვთქვათ, არისტოტელესეული ეთიკა ძირითადად იყო ბედნიერების შესახებ მოძღვრება, რადგან ის ითვლებოდა უმაღლეს სიკეთედ და ეთიკის ამოსავალ პრინციპად. მისგან განსხვავებით ი. კანტი ქმნის მოვალეობის ეთიკას (5,29). ისტორიისთვის არც ისე დიდი ხნის შემდეგ XX საუკუნეში კვლავ იქმნება ახალი საფეხური მაქს შელერის მატერიალურ-ღირებულებითი თეორიის საფუძველზე, რის შედეგადაც ეთიკის ამოსავალ პრინციპად არა ზნეობრივი მოვალეობა, არამედ ღირებულება ცხადდება. შესაბამისად, ი. კანტის მსგავსად მ. შელერი,

ისევე როგორც მრავალი სხვა მოაზროვნე, შეეცდება ღირებულების საფუძველზე ეთიკური საკითხების გააზრება-დაფუძნებას. შეძლეს თუ ვერა მათ ამის განხორციელება? ითვლება, რომ ასეთი მცდელობის მიუხედავად არა თუ ი. კანტის, არამედ მ. შელერის შემდეგაც არსებითად არაფერი შეცვლილა — ყველა ანტინომია, ანუ ეთიკური საკითხებისთვის დამახასიათებელი „ამოუხსნელი“ შინაარსი უცვლელი დარჩა და მთელი ეთიკა არსებითად სხვა არაფერია, თუ არა მეტაფიზიკა. უფრო ზუსტად, — მეტაფიზიკისა თუ მეცნიერების ზღვარზე მდგარი დისციპლინა. ამიტომ ძალაუწებურად ისმის კითხვა: რა არის ამის მიზეზი?

მიზეზი სხვადასხვაა და მათი ძირითადი ნაწილი ჩვენს ნაშრომებში განიხილულია (4;263;6,63-82). ამ შემთხვევაში შევეხებით კიდევ ორ მათგანს — ტავტოლოგიას და ავტორიტეტის იდოლას. თუ დავემყარებით თანამედროვე ტრანსცენდენტალურ — ფილოსოფიისა და საერთოდ მეცნიერებისთვის მისაღებ მეთოდოლოგიას, აღნიშნულ ტავტოლოგიასთან დაკავშირებით, შეიძლება ითქვას: ნახსენები ანტინომიურობისა თუ ეთიკური საკითხების მეცნიერული ფორმით სრულყოფილად ვერგააზრების ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზი არის მის დამფუძნებელ პრინციპად გამოცხადებული ღირებულების განმარტება მეცნიერული მეთოდოლოგიისთვის მიუღებელი, ანუ არაადეკვატური ფორმით. მაგალითად, მ. შელერი განმარტავს: 1) პოზიტიური ღირებულების არსებობა თვითონაც არის პოზიტიური ღირებულება. 2) არარსებობა პოზიტიური ღირებულებისა არის თავისთავად ნეგატიური ღირებულება. 3) არსებობა ნეგატიური ღირებულებისა თვითონაც არის ნეგატიური ღირებულება. 4) არარსებობა ნეგატიური ღირებულებისა არის თვითონ პოზიტიური ღირებულება (9,3000;3,412).

მეცნიერული ობიექტურობიდან გამომდინარე, თუ დროებით მაინც ჩამოვიცილებთ ავტორიტეტის იდოლისთვის დამახასიათებელი ზეგავლენის შესაბამის საყოველთაოდ მიღებულ განწყობას და კრიტიკულად დავაკვირდებით ნახ-

სენებ დეფინიციებს, შევნიშნავთ, რომ ღირებულება, იქნება ის პოზიტიური თუ ნეგატიური სახისა, განიმარტება თავად ღირებულების საფუძველზე. ეს, მეცნიერული მეთოდოლოგიის მიხედვით, ტავტოლოგიაა — ის, რაც არის განსაზღვრების მარცხენა მხარეს, იგივე მეორდება მის მარჯვენა ნაწილში და მოვლენის სხვა არც ერთი არსებითი ნიშანი არაა მასში მოცმეული სიახლის სახით. მართალია, აღნიშნულ განმარტებებში ნახსენებია არსებობა და არარსებობაც, მაგრამ ამით არსებითად არაფერი იცვლება, რადგან მათში ისევე ღირებულების არსებობა-არარსებობა იგულისხმება.

როგორც ვხედავთ, მ. შელერის განსაკუთრებული დამსახურების მიუხედავად აუცილებელია დავუშვათ, რომ მისი განმარტება ტავტოლოგიური შინაარსისაა და შეუსაბამოა მეცნიერული მეთოდოლოგიისთვის. მართალია ნახსენები მოაზროვნე უარყოფდა მეცნიერულ მეთოდოლოგიას და ფენომენოლოგიური მეთოდებით ცდილობდა თავისი კონცეფციის ჩამოყალიბებას, მაგრამ ეს პრობლემას ვერ ხსნის. ამიტომ აუცილებელია ბოლომდე შევინარჩუნოთ ობიექტურობა და ვადიაროთ: ტავტოლოგია არა მხოლოდ მეცნიერების, არამედ ფენომენოლოგიისა თუ მეტაფიზიკისთვისაც კი მიუღებელია. აქედან გამომდინარე, აუცილებელია დავასკვნათ: ეთიკის სფეროში არ განსაზღვრულა რა ადეკვატურად ღირებულება — არ დადგენილა რა მისი არსი მეცნიერული მეთოდოლოგიის შესაბამისად, კანონზომიერად ყველა ეთიკური საკითხის არსი დაუფუძნებელი დარჩა. დარჩა იმიტომ, რომ ღირებულება ითვლება ეთიკის ამოსავალ პრინციპად და თუ მისი არსი დაუდგენელია, რა თქმა უნდა, მის საფუძველზე სრულყოფილად ვერ აიხსნება ვერც ერთი სხვა მასზე დაქვემდებარებული თუ მასთან დაკავშირებული საკითხის კანონზომიერება — ვერ გაიცემა პასუხი კითხვაზე რატომ კაუზალური სახით. შესაბამისად, ჩვენ ვთვლით, რომ ი. კანტის შემდეგ მ. შელერის მატერიალურ-ღირებულებითი თეორიის სახით მართალია შეიქმნა ახალი საფეხური ეთიკის სფეროში, მაგრამ ამით არსებითად არაფერი შეცვლილა —

ანტიკური ეპოქიდან მომდინარე ეთიკური საკითხებისთვის დამახასიათებელმა ანტინომიურმა შინაარსმა ჯერ ი. კანტის ზნეობრივ მოვალეობაში ფოკუსირდა, შემდეგ შელერისეულ ღირებულებაში გადაინაცვლა.

თუ ასეა, თანამედროვე ეპოქამდე რატომ იყო შეუმჩნეველი ასეთი „პრიმიტიული“ არაადეკვატურობა?! „უცნაურია,“ რომ შეუმჩნეველი რჩება არა მხოლოდ ეს, არამედ სხვა უკვე დასაბუთებული და ადვილად შესამჩნევი არაადეკვატურობანი (6,63), მაგრამ ფილოსოფია და საერთოდ მენიერება კვლავ „დუმს!“ რა არის ამის მიზეზი? მიგვაჩნია, რომ ამ მოვლენის გამომწვევი ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზი არის საყოველთაოდ მიღებული არაობიექტური განწყობა, რომელიც ავტორიტეტის იდოლის სახითაა დამკვიდრებული და ილუზიის მსგავსად არარეალურს რეალურად „აჩვენებს“ ადამიანს. ამიტომ, ვფიქრობთ, აუცილებელია უფრო კონკრეტულად, მაგრამ მოკლედ ავხსნათ ეს მოვლენა. ცნობილია, რომ განწყობის სხვადასხვა ფორმა შექნილი რეფლექსების სახით ჯერ კიდევ ბავშვობაში უყალიბდება ადამიანს და ის კიდევ უფრო მრავალფეროვან და მტკიცე შინაარსს იძენს სწავლის პროცესში. სკოლაში წასვლამდე ბავშვი, ჩვეულებრივ, დედ-მამას და მისი ოჯახის სხვა უფროს ნევრებს თვლის ავტორიტეტად. შესაბამისად, ემორჩილება მათ აზრს, რადგან ისინი მისი მფარველები არიან — უზრუნველყოფენ მის არსებობა-გადარჩენას და მათ უფრო მეტი ცოდნა თუ გამოცდილება გააჩნიათ. ამის წყალობით ის მათგან სწავლობს ცხოვრებას და ეს ნამდვილად ჯანსაღი დამოკიდებულებაა შვილებსა და მშობლებს შორის, მაგრამ ამ ურთიერთმიმართებას ერთგვარი ნეგატიური მხარეც გააჩნია. ბავშვს ინსტინქტურად უყალიბდება მშობლების, როგორც ავტორიტეტის, მიერ გადმოცემული ცოდნის, ჩანერგილი განწყობებისა და უნარების მიმართ უკრიტიკო დამოკიდებულების ჩვევა, ანუ იდოლა. ის კი შეიძლება იყოს არა მხოლოდ პოზიტიური, არამედ ნეგატიური შინაარსის მქონე. ეს ჩვევები კიდევ უფრო დახვეწილი, მრავალფეროვანი და მტკიცე ხდება სკოლასა თუ უმაღ-

ლეს სასწავლებლებში, რადგან აქ მშობლებს ენაცვლება უფრო აღიარებული ავტორიტეტები: არა მხოლოდ მასწავლებლები, არამედ მეცნიერები. ბავშვი სკოლაში სწავლობს წერა-კითხვას, აგროვებს სახელმძღვანელოებში მოცემულ ცოდნას და ამ პროცესში მას ეხმარებიან მასწავლებლები. ისინი მას გადასცემენ იმ ცოდნას, რომელიც საყოველთაოდ ცნობილმა ავტორიტეტებმა — მეცნიერებმა არმოაჩინეს და დაადგინეს. სკოლაში ბავშვი მათ მიერ „შეთავაზებულ“ ცოდნას, ჩვეულებრივ, სპონტანურად ითვისებს და ღებულობს ისე, რომ არც კი ფიქრობს მათ ჭეშმარიტება-მცდარობაზე. ამასთანავე, წლების გასვლასთან ერთად ასათვისებელი ცოდნის მოცულობა და მრავალფეროვნება იზრდება. შესაბამისად, უფრო მეტად მყარდება და მრავალფეროვნანი ხდება ავტორიტეტის იდოლა სასწავლო საგნების სიმრავლის შესაბამისად. ეს მეორდება წლების განმავლობაში, გამეორება კი შექცენილი რეფლექსის გამომუშავების და განმტკიცების ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზია. ამ კანონზომიერებას, რა თქმა უნდა, გარკვეული ყურადღება ექცევა. უნივერსიტეტებსა და ასპირანტურაში სწავლის პროცესში პროფესორ-მასწავლებლები ზრუნავენ, რომ სტუდენტსა და ასპირანტს ჩამოუყალიბდეს კრიტიკული აზროვნება, მაგრამ ეს რეალობას ვერ ცვლის. ყოველდღიური ცხოვრება, არაერთი ისტორიული ფაქტი და ზემოთ განხილული შეღერისეული არაადეკვატურობის ვერშემჩნევა ნათელყოფს, რომ ადამიანში ჯერ კიდევ ბავშვობიდან ჩამოყალიბებული ავტორიტეტის იდოლის შექცენილი რეფლექსები საკმაოდ „მყარია“ და განსაზღვრავენ არა მხოლოდ ჩვეულებრივ ადამიანთა, არამედ დიდ მოაზროვნეთა და მკვლევართა ქცევებსა და აზროვნებას. ამ რეალობას, რა თქმა უნდა, განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ფსიქოლოგია და აქტიურად იყენებს მას ფსიქოთერაპიული დახმარებისთვის. ჯერ კიდევ ახალ ეპოქაში, ფსიქოლოგიის, როგორც დამოუკიდებელი მეცნიერების ჩამოყალიბებამდე, ფრენსის ბეკონმა საგანგებო ყურადღება გაამახვილა აღნიშნულ პრობლემაზე. მეცნიერული, ანუ ჭეშ-

მარტი ცოდნის დასადგენად, მან შეიმუშავა არა მხოლოდ ცდასა და ექსპერიმენტზე დამყარებული მეთოდები, არამედ შექმნა მოძღვრება იდოლების შესახებ (1,79), ანუ ისეთი წინასწარ ჩამოყალიბებული ქვეცნობიერი განწყობების შესახებ, რომელიც ადამიანს ხელს უშლის მოვლენისადმი ობიექტურ კრიტიკულ დამოკიდებულებაში და ჭეშმარიტების დადგენაში. ვფიქრობთ, სწორედ ასეთმა იდოლებმა, კერძოდ, ავტორიტეტის მიერ გამოთქმული აზრის უკრიტიკოდ მღების ჩვევამ განაპირობა მ. შელერის განმარტების ტავტოლოგიური შინაარსის ვერშემჩნევა.

ისტორიაში ცნობილია არაერთი შემთხვევა, როცა ათასწლეულებისა თუ საუკუნეების განმავლობაში ადამიანი არა-ადეკვატურად აღიქვამდა რეალობას და ქმნიდა მის შესაბამის მცდარ შეხედულებას ავტორიტეტული, ყველას მიერ მიღებული, „ცოდნის“ სახით, შემდეგ კი თავს ვერ აღწევდა მის ტყვეობას. მაგალითად, კოპერნიკამდე ყველა თვლიდა, რომ მზე და მის სისტემაში შემავალი პლანეტები ტრიალებდნენ დედამიწის გარშემო და არა პირიქით. ამ თვალსაზრისის ურაცოფის და კოპერნიკისეული ჭეშმარიტების აღიარების მცდელობის გამო ჯორდანო ბრუნო ინკვიზიციამ კოცონზე დაწვა. კოპერნიკის და ჯორდანო ბრუნოს შემდეგაც მათი სიახლე უცებ არ მიუღია კაცობრიობას. მას გარკვეული დრო დასჭირდა, რომ ავტორიტეტის იდოლის „მარწუხებისგან“ მთლიანად განთავისუფლებულიყო და ახალი რეალობა ელიარებინა, რადგან მცდარ იდოლებს ადამიანის ფსიქიკაზე ზედაპირულად შეუმჩნეველი, მაგრამ „ძლიერი“ შინაგანი ზემოქმედების უნარი გააჩნია. ის მარტივად არ „იშლება და ქრება“ ინსტინქტიდან, თუ ადამიანს არ გააჩნია რეფლექსიის, ანუ საკუთარ აზრებზე, ჩვევებსა თუ ქცევებზე დაკვირვების, მათი გარდაქმნის და ახალი ცოდნის მიღების უნარი. ამ ნიჭით კი, ცნობილია, რომ მხოლოდ ერთეულები ხასიათდებიან.

აუცილებელია, შევნიშნოთ: აღნიშნული მიზეზის გამო, არა მხოლოდ მაქს შელერის, არამედ ი.კანტის თუ სხვა მოაზ-

როვნის არაერთი ეთიკური დებულება უკრიტიკოდაა მიღებული და ამოსავალ პრინციპებადაა გამოყენებული სახელმძღვანელოებშიც კი. ეს რეალობაა მიუხედავად იმისა, რომ ი. კანტს საკმაოდ მრავალი აღიარებული კრიტიკოსი გამოუჩინდა არა მხოლოდ მისი მოღვაწეობის დროს, არამედ გარდაცვალების შემდეგაც. სახელდობრ, ჰერდერი, იაკობი, მაიმონი, ფიხტე, შელინგი, ჰეგელი თუ სხვა. მათ კრიტიკის პროცესში იმდენად დახვეწეს და განავითარეს ი. კანტის მოძღვრება, რომ ამ მოაზროვნეთა შემოქმედებას გერმანული კლასიკური ფილოსოფია ეწოდა. ასეთი სიდიადისა და კრიტიკული აზროვნების მიუხედავად მათ მაინც ვერ შენიშნეს ი. კანტის რამდენიმე პარადოქსულად მიუღებელი არაადეკვატურობა. აღინიშნა, რომ ისინი ჩვენს ნაშრომებში ძირითადად განხილულია. ამ შემთხვევაში კი შეიძლება ყურადღება გავამახვილოთ ი.კანტის კიდევ ერთ არაადეკვატურ განსაზღვრებაზე. ის ჯერ კიდევ საბჭოთა ეპოქაში ერთ-ერთ ყველაზე ავტორიტეტულ გელა ბანძელაძის ეთიკის სახელმძღვანელოშიც კი იყო გამოყენებული „ამოსავალ პრინციპად.“ კერძოდ, გ. ბანძელაძეს ბედნიერების რაობის ასახსნელად მოჰყავს ი. კანტის განსაზღვრება, რომელშიც ის თვლის, რომ ბედნიერება არის პერმანენტული განცდა იმისა, რომ ცხოვრება სასიამოვნოა (2,187;9,335).

როგორც ვხედავთ, ბედნიერება აქ განმარტებულია სინონიმით — სიამოვნებით, ანუ უფრო ნაკლები თვისების მქონე განცდით. ეს კი ტავტოლოგიაა, რადგან სიამოვნება ბედნიერების „ნაირსახეობაა“ და არა მისი არსებითი ნიშანი. ამასთანავე, ბედნიერება საერთოდ არის არა პერმანენტული თუ ხანგრძლივი, არამედ ხანმოკლე განცდა. ასე, რომ იმანუელ კანტის მიერ განსაზღვრებაში ნახსენები არც ერთი ნიშანი არ წარმოადგენს ბედნიერების არსს. შესაბამისად, ის ვერ გამოხატავს მის კანონზომიერებას და მის საფუძველზე გ. ბანძელაძე, ისევე როგორც ი. კანტი, პასუხს ვერ სცემს ამ მოვლენასთან დაკავშირებულ ვერც ერთ კითხვას მეცნიერული მეთოდოლოგიის შესაბამისად. მაგალითად, მის საფუძ-

ველზე ვერ აიხსნება რატომაა ბედნიერება წარმავალი? რატომ მოჰყვება ერთსა და იმავე მოვლენასთან მიმართებას არა მხოლოდ ბედნიერება, არამედ უბედურება? შესაბამისად, რატომ სრულდება ერთ-ერთი ყველაზე ღირებული მოვლენა — ზნეობრივი ქცევა მხოლოდ ერთ შემთხვევაში ბედნიერებით, მეორეში კი ყველაზე ნეგატიური შედეგით — უბედურებით, ანუ არაღირებული შედეგით? რა არის სიკეთე და მის შედეგად განცდილი ბედნიერება? ან როგორ უნდა აიხსნას კაუზალურად შოთა რუსთაველის სახარებისეული მცნებების შესატყვისი აფორიზმის შინაარსი: რასაცა გასცემ, შენია, რასც არა, დაკარგულია!” რა ინვესს სიყვარულს, ბედნიერების უზრუნველყოფელ ერთ-ერთ ყველაზე ფაქიზ განცდას, და რატომაა ის წარმავალი? რა შემთხვევაში სრულდება სიყვარული არა ბედნიერებით, არამედ უბედურებით? მიუხედავად ამისა, რატომ მიისწრაფვის ყველა სიყვარულისა და ბედნიერებისკენ, ისევე როგორც — უმრავლესობა ტრფობის ობიექტის ერთპიროვნული ფლობისკენ? და ა.შ.

თუ აღიარებული მოაზროვნეებიც კი ამოსავალ ეთიკურ პრინციპებს და ბედნიერებას ტავტოლოგიურად განსაზღვრავენ, ეს ნიშნავს, რომ ამ მოვლენას საერთოდ გავრცელებული ხასიათი აქვს და მისი არაერთი მაგალითი შეიძლება ვიპოვოთ მეცნიერულ მონოგრაფიებში თუ სხვა წყაროებში, განსაკუთრებით — ლექსიკონებში. მაგალითად, მიუნხენის „ბედნიერების ინსტიტუტი“ ბედნიერებას განსაზღვრავს, როგორც საერთოდ ცხოვრებით კმაყოფილებასა თუ მრავალფეროვანი სასიამოვნო შეგრძნების მოლოდინით ტკბობას (12). ხოლო ენციკლოპედია „დიდი ბრიტანიკის“ ბიხედვით, ბედნიერება არის ჰარმონიულ მდგომარეობაში სრული კმაყოფილებით ცხოვრება, ან როგორც სიამოვნებისა და კმაყოფილების განცდა (11) და ა.შ. როგორც ვხედავთ, ამ შემთხვევებშიც ისეთივე ტავტოლოგიური შეცდომებია დაშვებული, როგორც ზემოთ განხილულებში. ჰარმონიული მდგომარეობა, სრული კმაყოფილებით ცხოვრება, ისევე როგორც სიამოვნების და კმაყოფილების განცდა, სხვადასხვა

სასიამოვნო შეგრძნებების მოლოდინით ტკბობა თუ ყველა სხვა დადებითი ემოცია არსებითად სხვა არაფერია, თუ არა თავად ბედნიერება. ე.ი. მოცემულ შემთხვევაში ბედნიერება განიმარტება სინონიმებით მისი არსის ჩვენების გარეშე, რაც არის ტავტოლოგია. ლექსიკონებისთვის, როგორც ცნობილია, საერთოდ დამახასიათებელია ტავტოლოგია, მაგრამ მოვლენის განსაზღვრება სინონიმებით მისი არსებითი ნიშნების ჩვენების გარეშე, არაადეკვატურობაა მეცნიერული მეთოდოლოგიის მიხედვით.

განხილული არაადეკვატურობის გარდა ბედნიერების პრობლემისადმი და საერთოდ ეთიკური საკითხებისადმი დამოკიდებულებაში დაშვებულია სხვა არაადეკვატურობაც. მათგან ყველაზე ძირითადია ლოგიკური შეცდომა — PETITIO PRINCIPI (6,63). ეს ნიშნავს, რომ ფილოსოფიის და საერთოდ მეცნიერებისა თუ ყოველდღიური აზროვნების სფეროში, ანუ საყოველთაოდ დამკვიდრებულია თვალსაზრისი, რომელიც უარყოფს ბედნიერების და მასთან დაკავშირებულ ეთიკურ საკითხთა კანონზომიერების შემეცნების შესაძლებლობას. ის კი ჯერ კიდევ ანტიკურ ეპოქაში კვლევისა და დასაბუთების გარეშეა მიღებული პოსტულატის, ანუ ამოსავალი დებულების სახით. პოსტულატებს, ბუნების ერთგვარობის პრინციპიდან გამომდინარე, ჩვეულებრივ, ემყარება მეცნიერება და მათ იყენებს ამოსავალ დებულებებად, მაგრამ აღნიშნული აგნოსტიკურ თვალსაზრისს აუცილებლად სჭირდებოდა კვლევა და დასაბუთება. პოსტულატად ისეთი დებულების მიღება, რომელიც დასაბუთების აუცილებლობას მოითხოვს, ლოგიკურ შეცდომად — PETITIO PRINCIPI — ად ითვლება. გამოდის, რომ „ნეგატიური პარადიგმის“ სახით დომინირებული ბედნიერების შემეცნების შესაძლებლობის უარმყოფელი ტრადიციული თვალსაზრისი არის არა ჭეშმარიტი მეცნიერული ცოდნა (ეპისტემე), არამედ მხოლოდ შეხედულება (წინამეცნიერული ცოდნა — დოქსა), მაგრამ ის მეცნიერული ცოდნის რანგშია აყვანილი ლოგიკური შეცდომის შედეგად. შეუძლებელია, არ დაიბადოს კითხვა: რა შედეგი გამოიღო

ამ არაადეკვატურობამ? აირია რა ერთმანეთში დოქსა და ეპისტემე, ბედნიერების და საერთოდ ეთიკურ საკითხთა შესახებ არსებულმა ცოდნამ ანტინომიათა, ანუ ამოუხსნელ პრობლემათა წარმომშობი პარალოგისტური — გაორმაგებული — თვისება შეიძინა. ის ერთდროულად შეიცავდა არამეცნიერული და მეცნიერული ცოდნის შინაარსს. ამიტომ ეთიკური საკითხები არა მხოლოდ სხვადასხვა ამოუხსნელი წინააღმდეგობით გვევლინება, არამედ, ხშირია ბედნიერების ტერმინთან დაკავშირებით ფაქტობრივი და ლოგიკური შეცდომებიც. მაგალითად, ბედნიერებას კატეგორიისა თუ ცნების რანგში განიხილავენ (7,60;9,256) მაშინ, როცა ამოსავალი დებულების საფუძველზე, მისი შემეცნების შესაძლებლობას საერთოდ უარყოფენ და, რეალურად, არც ასეთი ცნება არსებობს. ამიტომ არც ის იწვევს ადეკვატურ რეაქციას და შესაბამის რეაგირებას, როცა ირკვევა, რომ ბედნიერებას განმარტავენ მეცნიერული მეთოდოლოგიისთვის მიუღებლად და ტავტოლოგიური შეცდომებითაც კი. ყოველივე ამის შედეგად ბედნიერების ტრადიციული თვალსაზრისი მეცნიერული და არამეცნიერული ცოდნის ზღვარზე მდგარი ისეთი „ულტრაფიქციური“ — უკიდურესად არამყარი ფორმით მოგვევლინა, რომლის „დამფუძნებული“ არგუმენტები თუ საერთოდ „პარადიგმა“, ბეკონისეულ თეატრის სოფისტურ იდოლას დაემსგავსა.

ასეთ პირობებში, არის შემთხვევები, როცა მკვლევარები ცდილობენ ხოლმე არგუმენტებით გაამართლონ ბედნიერების და ეთიკური საკითხების კანონზომიერების შემეცნების უარმყოფელი თვალსაზრისი, რადგან ის ჭეშმარიტი მეცნიერული ცოდნის და პარადიგმის როლს ასრულებს. ეს ნიშნავს, რომ ის საბაზისო ცოდნაა და მის საფუძველზე უნდა აიხსნას ყველა სხვა ეთიკური საკითხის კანონზომიერება მეცნიერული მეთოდოლოგიის შესაბამისად. ეს კი შეუძლებელია, რადგან არამეცნიერული და კანონზომიერების ვერამსახველი ცოდნის საფუძველზე სხვა მოვლენათა კანონზომიერებას მეცნიერულად ვერ ახსნი. მით უმეტეს,

სრულყოფილად ვერ დაასაბუთებ აღნიშნული არამეცნიერული პარადიგმის რეალობას რაგინდ დიდი მოაზროვნე იყო: არგუმენტი იქნება მცდარი და საპირისპირო რეალობაზე მიმთითებელი. სწორედ ამიტომ, შემთხვევითი არ იყო, რომ ი.კანტის და სხვა მკვლევართა მიერ ბედნიერების კანონზომიერების შემეცნების შესაძლებლობის უარსაყოფად გამოყენებული არგუმენტები მათ თვალსაზრისს კი არ ასაბუთებს, არამედ სავსებით საპირისპირო რეალობას: ბედნიერების კანონზომიერებას და მისი შემეცნების შესაძლებლობას თუ ამ საკითხს ფილოსოფიისა და საერთოდ მეცნიერებისთვის მისაღები მეთოდოლოგიის შესაბამისად განვიხილავთ (6,51;4,263).

ფილოსოფიის და მეცნიერების დანიშნულებიდან გამომდინარე, ხშირია შემთხვევები, როცა მკვლევართა ნაწილი საერთოდ არ ეხება ბედნიერებისა თუ სხვა ეთიკური საკითხების ისტორიულ წარსულს და თანამედროვე მდგომარეობას — მათი კანონზომიერების დადგენის შესაძლებლობის უარყოფელ საყოველთაოდ მიღებულ თვალსაზრისს და ცდილობს ბედნიერების განსაზღვრების ჩამოყალიბებას. უფრო ზუსტად, ასე იქცევა არა მხოლოდ ჩვეულებრივი, არამედ აღიარებული მოაზროვნეებიც კი. მაგალითად, ი.კანტი ამოსავალი დებულებით უარყოფს ბედნიერების კანონზომიერების შემეცნებას, მაგრამ, მეორე მხრივ, თავადვე ცდილობს მის დადგენას და ბედნიერების განსაზღვრების ჩამოყალიბებას (ამის შესახებ ზემოთ ვიმსჯელებთ). ეს ნიშნავს, რომ ფილოსოფიის ფუნქცია და ბედნიერების, როგორც უმაღლესი სიკეთის სასიცოცხლო მნიშვნელობა მკვლევარებს ინსტინქტურად უბიძგებს მისი კანონზომიერების შემეცნებისკენ და პარადიგმის ტყვეობიდან განთავისუფლებისკენ. ასეთ მისწრაფებას ვერავითარი ნეგატიური წინაღობა ვერ დააკავებს და მოთოკავს.

როგორც ვხედავთ, ბედნიერებისა და ეთიკური საკითხებისადმი დამოკიდებულებაში დაშვებულმა არაადეკვატურობამ მრავალმხრივი უარყოფითი შედეგები გამოიღო და არა

მხოლოდ რიგითი ეთიკური პრობლემების, არამედ უმაღლესი სიკეთის — ბედნიერების კანონზომიერება „შეუმეცნებადობის ბორკილებით შებოჭა!“ მიუხედავად ამისა ფილოსოფია მაინც ცდილობს ჭეშმარიტების პოვნას, რადგან ის არა თუ აგნოსტიციზმზე, არამედ სკეპტიციზმზეც კი ვერ შეჩერდება, როგორც ეს ფილოსოფიის ისტორიამ დაადასტურა. სწორედ ამიტომ შეიქმნა ისეთი მდგომარეობა, როცა ფილოსოფია და საერთოდ მეცნიერება უარყოფს ბედნიერების არსის შემეცნების შესაძლებლობას საყოველთაოდ მიღებული ტრადიციული თვალსაზრისის შესაბამისად. მეორე მხრივ, კი აქტიურად იკვლევს მას არაპირდაპირ ან პირდაპირ და ეს პროცესი გარკვეული პოზიტიური შედეგების მიუხედავად არსებითად წარუმატებლად, ანუ მეცნიერულად არასრულყოფილი შედეგებით სრულდება. უფრო ზუსტად: ბედნიერების ანტინომიის სახით იქმნება ისეთი მდგომარეობა, როცა ფილოსოფია თუ საერთოდ მეცნიერება რეალური მოქმედებით ლოგიკურად უპირისპირდება ბედნიერების შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფის შესახებ მის მიერვე მიღებულ თეორიულ ამოსავალ დებულებას, რადგან არაპირდაპირ თუ პირდაპირ ცდილობს ამ მოვლენის არსის შემეცნებას და ვერ აღწევს სასურველ შედეგს. შესაბამისად, ემპირიული მოვლენა ბედნიერება პარადოქსულად შეუმეცნებად, ანუ მეტაფიზიკურ საკითხად გვევლინება და მასთან დაკავშირებით შექმნილი ამოუხსნელი წინააღმდეგობა კარლ იასპერსის მიერ ნახსენებ შემოქმედთან დაკავშირებით არსებულ ანტინომიურ მდგომარეობას ემსგავსება: მეცნიერებას სურს გაიაზროს ის, რაც გააზრებადი არ არის (3,556), ანუ მას არ შეუძლია შეიმეცნოს ბედნიერება, ისევე როგორც აბსოლუტი, მაგრამ ამავე დროს არ შეუძლია უარი თქვას მის შემეცნებაზე თუნდაც მისი სასიცოცხლო მნიშვნელობის გამო (6,141). ეს ნიშნავს, რომ არა შემთხვევით, არამედ პარადოქსულ არაადეკვატურობათა შედეგად, ორი „დიამეტრიულად“ განსხვავებული მოვლენა — ემპირიული ბედნიერება და მეტაფიზიკური ღმერთი — მსგავს გამოუვალ წინააღმდეგობაში მოექცა. ეს მაშინ, როცა

შეუმეცნებადად, ჩვეულებრივ, მეტაფიზიკური მოვლენები ითვლება.

შეუძლებელია კვლავ არ დაისვას კითხვა: რა არის გამოსავალი? პირველყოვლისა, უნდა განვთავისუფლდეთ იდოლის ტყვეობიდან. ის, ხატოვნად რომ ვთქვათ, „ბნელ შეუმეცნებადობით მოჯადოებულ ფარდასავითაა“ აღმართული ბედნიერების კანონზომიერებასა და ადამიანურ გონებას შორის. როცა ის მოიხსნება, „სინათლე აკიაფდება“ — რეალობა გამოჩნდება და ყველა პრობლემა მარტივად დალაგდება, რადგან კანონზომიერებისა და რეალობის არა უარყოფაზე, არამედ შემეცნებაზე ვიქნებით ორიენტირებული. დალაგდება იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ქვეშეპირი და მცდარი ცოდნის განმანსხვავებელ უძველეს და უმარტივეს პარმენიდეს მეთოდს დავემყარებით: ის, რაც არის, მის შესახებ უნდა ითქვას, რომ ის არის. რაც არ არის, მის შესახებ უნდა ითქვას, რომ ის არ არის. ეს ნიშნავს: ბედნიერებას და მასთან დაკავშირებულ ეთიკურ საკითხებს თუ გააჩნია კანონზომიერება, უნდა დავუშვათ, რომ ეს არის რეალობა და ამ დაშვებაში წინააღმდეგობები ან ამოუხსნელი პრობლემები არ უნდა აღმოცენდეს. თუ ტრადიციულად მიღებული „პარადიგმის“ შესაბამისად დავინყებთ იმის მტკიცებას, რომ მათ ის არ გააჩნიათ, სწორედ მაშინ აღმოცენდება სხვადასხვაგვარი წინააღმდეგობა, ამოუხსნელი გაურკვეველობა და არაადეკვატურობა. მაგალითად, — ისეთები, რომლებიც განვიხილეთ და ეს ნათლად მეტყველებს, რომ ასეთი თვალსაზრისი მცდარია. ის, რომ ბედნიერება და ეთიკური საკითხები კანონზომიერი მოვლენებია და ეს დაშვება რაიმე წინააღმდეგობას არ წარმოქმნის, ამას, პირველყოვლისა, ამტკიცებს ფილოსოფიისა და საერთოდ მეცნიერული პრინციპების შესაბამისად დადგენილი ბედნიერებისა და სხვა ეთიკური საკითხების ზოგადი კანონზომიერება (6,365). მეორე — ამ ზოგადი კანონზომიერების საფუძველზე ბედნიერების და საერთოდ ეთიკური საკითხების შესახებ არსებული ყველა ძირითადი ანტინომიის ამოხსნა და ამ მოვლენებთან დაკა-

ვშირებით ზემოთ ნახსენებ ყველა კითხვაზე არგუმენტირებული პასუხის გაცემა (6,365). მესამე — ფსიქოლოგიასა და სხვა კონკრეტულ მეცნიერებებში დადგენილი ბედნიერების მრავალი კონკრეტული კანონზომიერება (6,134). ბედნიერება საერთოდ არაკანონზომიერი მოვლენა რომ იყოს, ნუთუ ის კონკრეტული კანონზომიერების მატარებელი იქნება?! მეოთხე — ემპირიულ დონეზე იმის გარკვევა, რომ ბედნიერებისა და საერთოდ ეთიკური საკითხების შემეცნება შეუძლებლად ითვლებოდა მათ მიმართ დამოკიდებულებაში დაშვებული არაადეკვარურობის შედეგად. მეხუთე — ბედნიერების კანონზომიერების უარმყოფელი პარადიგმა არათუ არგუმენტირებულ პასუხს ვერ სცემს ვერც ერთ ძირითად ეთიკურ პრობლემას, არამედ საერთოდ უარყოფს ამის შესაძლებლობას და ამ უარყოფასაც ვერ ასაბუთებს. პირიქით, ეს უარმყოფელი არგუმენტები მის საპირისპირო რეალობაზე — ბედნიერებისა და ეთიკური საკითხების კანონზომიერებაზე მეტყველებს. მეექვსე — აღნიშნული პარადიგმის კრიზისი და მასზე დაუმორჩილებლობის სხვადასხვაგვარი მცდელობა.

განხილული საკითხების და მისი შედეგების საფუძველზე ცხადი ხდება, რომ რომ ი. კანტამდე საყოველთაოდ აღიარებული არისტოტელესეული დებულება ეთიკის საგნის შესახებ ჭეშმარიტია, ხოლო მისი უარმყოფელი ი. კანტის და მ. შელერის თვალსაზრისი — არაადეკვატური. არისტოტელესგან განსხვავებით ი.კანტმა ეთიკის ამოსავალ პრინციპად ბედნიერების ნაცვლად ზნეობრივი მოვალეობა მიიჩნია და სცადა დაემტკიცებინა, რომ ბედნიერება ამ ფუნქციისთვის არ გამოდგებოდა მისი ემპირიული შინაარსის (9,257) — შემეცნებაზე დაუქვემდებარებელი თვისების გამო. ამის საპირისპიროდ, რადგან დადგინდა ბედნიერებისა და მასთან დაკავშირებულ ეთიკურ მოვლენათა კანონზომიერება ფილოსოფიისა თუ საერთოდ მეცნიერებისთვის მისაღები პრინციპების შესაბამისად, უნდა დავასკვნათ: აუცილებელია აღდგეს არისტოტელეს ფილოსოფიური ჭეშმარიტება და ბედნიერება, როგორც უმაღლესი სიკეთე, მოთავსდეს

ეთიკის სათავეში. ისტორიამ ცხადყო, რომ შეუძლებელია ეს ფუნქცია შეასრულოს მ. შელერის ღირებულებამაც, რადგან მან ის ტავტოლოგიურად განმარტა. ამასთანავე, ის საერთოდ არ შეხებია ბედნიერებასა თუ მასთან დაკავშირებული ეთიკური მოვლენებისადმი დამოკიდებულებაში დაშვებულ, ზემოთ განხილულ, არაადეკვატურობებს.

ასე, რომ აუცილებელია ფილოსოფიამ და საერთოდ მეცნიერებამ, თუ მათი მიზანია საერთოდ კანონზომიერების კვლევა, ჭეშმარიტად ცნონ არისტოტელეს დებულება და უარყონ საყოველთაოდ აღიარებული, არამეცნიერული, არაფილოსოფიური, ამოუხსნელი პრობლემების წარმომქმნელი, კანონზომიერების უარმყოფელი და მცდარი თვალსაზრისი, როგორც პარადიგმა, რათა ადამიანი ეზიაროს ბედნიერების, ზნეობის და ღვთის არსებობის კანონზომიერებას!

ლიტერატურა:

1. ახალი ფილოსოფიის ისტორია, ბაქრაძე კ., თსუ, 1969;
2. ბანძელაძე გ., ეთიკა, „განათლება,“ თბ., 1980;
3. XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია გ.თევზაძის და ვ. სვანიძის რედაქციით, „განათლება,“ თბ., 1970;
4. ფილოსოფიური ძიებანი XII, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია, თბ., 2008;
5. შუშანაშვილი გ., გამოყენებითი ეთიკის საფუძვლები, „ლეგა,“ თბ., 2004;
6. ხალვაში მიხეილ, ბედნიერება მეცნიერული თვალსაზრისით, „რაე“ — 2013;
7. Аргайл М., Психология счастья, „Мысль,“ М., 1990;
8. Аристотель, Сочинения в четырёх томах, т. 4, „Мысль,“ М., 1984;
9. Кант И., Сочинения в шести томах, т.4, часть 1, „Мысль,“ М., 1965;
10. Шелер М., Избранные произведения, „Гнозис,“ М., 1994;
11. Encyclopedia Britanica CD 99, Happiness;
12. [htt // www.glueckforschung. de./ fag. htm](http://www.glueckforschung.de/fag.htm).

Merab Oniani – The doctor of psychology, employer of the Georgian Patriarchate Psychological Center, well-known psychotherapist practitioner, theologian, art critic. He has published: the pieces of work about problems of social psychology; Hystorico-theological essay „The attack of papests on the hole mount Atho;” extra-curriculum reading literature: „You, my good country.”

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 THE REASONS OF ETHICAL PROBLEMS – TAVTOLOGY END IDOLS

ABSTRACT

In the history of ethics three main steps were made on basic of different theories, but it was imposible to state the regularity of happiness and ethical fenomenas conected to it. In the article it is find out, that the main reason of this failure are the mistakes, unacceptable for scientific methodology, which were made in relation to happiness and other ethical things: Tautological definition of basic ethical principls, logical mistake PETITIO PRINCIPI and influence of inadivvit idols. So it is necessary to deny the nonscientific paradigme, which neglects the regularity of happiness and othe ethical things.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ეთიკისა და ესთეტიკის განყოფილებამ.

**ქართული და უცხოური
ფილოსოფიის ისტორია**

**GEORGIAN AND FOREIGN
HISTORY OF PHILOSOPHY**

მაია კიკნაძე – ფილოსოფიის დოქტორი. საქართველოს ეროვნული უნივერსიტეტის „სეუ“-ს სოციალურ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ასოცირებული პროფესორი. მუშაობს რელიგიის ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის საკითხებზე. გამოქვეყნებული აქვს მრავალი სამეცნიერო ნაშრომი მეცნიერების ამ სფეროში. მათ შორის მონოგრაფია „რწმენის ადგილი ყოფიერებაში“.

პლატონის „იდეალური სახელმწიფოს“ ზოგიერთი პარადიგმა და თანამედროვეობა

სახელმწიფოს განსაზღვრა შეიძლება მისი მიზნების, ფუნქციების სისტემის მიხედვით. ანტიკურობის გენიალურმა ფილოსოფოსებმა პლატონმა და არისტოტელემ სახელმწიფო აღიარეს ადამიანის სრულყოფილებისაკენ მიმავალ გზად და საშუალებად. მათი აზრით, სახელმწიფო არ სჭირდება არც მხეცს (რადგან არ იცის სიკეთე) და არც ღმერთს (იგი კეთილია). სახელმწიფო სჭირდება მას ვინც შუაშია, რომელმაც იცის სიკეთე და არ არის კეთილი და ესწრაფვის სიკეთეს. სახელმწიფოს დანიშნულებაა ადამიანის ამ მეტაფიზიკურ მისწრაფებებს შეუწყოს ხელი. სახელმწიფოს არსებობის საფუძველია ადამიანში არსებული მისწრაფება სიკეთისაკენ, რაც ემყარება ადამიანის მიერ სიკეთის თანშობილ ცოდნას.

პლატონის „სახელმწიფო“ მისი სიმნიფის ხანის ნაშრომია. მასში იგი გვთავაზობს საზოგადოების წყობის იდეალურ მოდელს, სადაც უმაღლესი განმგებლები ფილოსოფოსები არიან, მოქალაქეები კი მათ მიერ დაწესებულ კანონებს ემორჩილებიან. ამ დიალოგს თავისი მრავალფეროვნებით, სიღრმით, პრობლემათა სიუხვით, განსაკუთრებული ადგილი უკავია პლატონის შემოქმედებაში. და ეს სავსებით გასაგებია, რადგანაც იდეალური სახელმწიფოს სურათი, რომელსაც ესოდენ შთაგონებით წარუდგენს სოკრატე თავის მეგობრებს, ადამიანური ცხოვრების

ყველა სფეროს მოიცავს - პირადს, ოჯახურს, პოლისურს თავისი ინტელექტუალური, ეთიკური თუ ესთეტიკური ასპექტებით.

პლატონის „სახელმწიფო“ ათი წიგნისაგან შედგება. პირველ წიგნში სადაც საკითხის დასმაა მოცემული მოსაუბრეთა საკმაოდ ვრცელი წრე არის წარმოდგენილი. სხვა დიალოგების მსგავსად, პლატონი საკუთარ თვალსაზრისს სოკრატეს გამოათქმევინებს. „სახელმწიფოს“ საწყის კითხვაზე: „რა არის სამართლიანობა, ვინ არის სამართლიანი კაცი? - პლატონი ჯერ გავრცელებულ შეხედულებებს მიმოიხილავს, ხოლო შემდეგ იწყებს საკუთარი თვალსაზრისის გადმოცემას.

სახელმწიფოს წარმოშობის გააზრება პლატონისთვის არის აზრისეული კონსტრუქცია შესასწავლი ობიექტის შესაძლო გენეზისის წარმოსადგენად. საქმე იმაშია, რომ ფორმულა - „თუ ჩვენ აზრობრივად წარმოვიდგენთ სახელმწიფოს წარმოშობას“ ჯერ კიდევ არ ნიშნავს, რომ ამით დაფიქსირებულია მომენტი ადამიანთა ცხოვრებაში, როდესაც მანამდე არ არსებობდა სახელმწიფო და შემდეგ რაღაც გარემოებების გამო ის შეიქმნა.

სახელმწიფოს შექმნასთან დაკავშირებით სოკრატე ამბობს: „მე მგონია სახელმწიფო წარმოიქმნება მაშინ, როდესაც თითოეულ ჩვენთაგანს არ შეუძლია საკუთარი თავის უზრუნველყოფა და საჭიროებს კიდევ მრავალ სხვა რაიმეს“... ამრიგად ყოველი ადამიანი საშველად მოუხმობს ხან ერთს, ხანაც მეორეს და მათი დახმარებით ცდილობს ამა თუ იმ მოთხოვნილების დაკმაყოფილებას... განიცდიან მრავალი რამის საჭიროებას, თავს იყრის ბევრი ადამიანი რათა ერთად იცხოვრონ და ერთმანეთს დახმარება გაუწიონ; სწორედ ასეთი ერთობლივი დასახლება იქნეს ჩვენთან სახელმწიფოს სახელწოდება“.

სახელმწიფოს წარმოშობის პირველი მიზეზი ის გახლავთ, რომ ცალკეულ ადამიანს არ შეუძლია დაიკმაყოფილოს მოთხოვნილებები და ამისათვის საჭიროებს სხვა

მრავალი ადამიანის თანადგომას. როგორც ვიცით ადამიანის მოთხოვნები ძალზე მრავალფეროვანია. უპირველეს ყოვლისა სიცოცხლისათვის აუცილებელი საკვების მოპოვება, შემდეგ საცხოვრისი, ტანსაცმელი და ა. შ. პლატონი თანმიმდევრულად მოგვითხრობს თითოეულ ასეთ საჭიროებაზე. რაც უფრო მეტი ცხოვრებისეული საჭიროება იჩენს თავს, რაც უფრო და უფრო მეტად რთულდება საზოგადოების სტრუქტურა. პლატონის „სახელმწიფოს“ მიხედვით ზოგადად არსებობს სამი მთავარი ფენა მმართველები, მცველები და თავისუფალი მენარმე ხალხი. ეს ფენები არ გადადიან ერთმანეთში. მიუხედავად ამისა, პლატონის მიერ შემოთავაზებულ სოციალურ სტრუქტურას კასტურს ვერ ვუნოდებთ. თითოეული ფენისათვის განსაზღვრულია ერთი რომელიმე სათნოება. მმართველთა ფენაში ეს არის სიბრძნე, მცველებში - სიმამაცე, ხოლო ხელოსნებში და მინათმოქმედებში - გამჭრიახობა. აქ ლაპარაკია იდეალური სახელმწიფოს სიბრძნეზე, სიმამაცეზე, გამჭრიახობასა და სამართლიანობაზე. სამართლიანობა კი იმგვარ სათნოებად ცხადდება, რომელიც დამახასიათებელია ყველა და არა რომელიმე ერთი ფენისათვის.

ოჯახის და ახალგაზრდა თაობის აღზრდის პრობლემა იდეალური სახელმწიფოს ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პრობლემაა. ადამიანები თავიანთი ბუნებრივი თვისებებით არ არიან თანასწორნი. ზოგიერთი დაჯილდოებულია საოცარი ფიზიკური ძალით, სხვა კვლევა-ძიების უნარით, ზოგიერთი შრომისმოყვარე და გამრჯეა, ზოგიც ხელოვნებისადმი მიდრეკილი. პლატონი რომელიც არ არღვევს კანონის წინაშე მოქალაქეთა თანასწორობის მოთხოვნას, ამავე დროს ლაპარაკობს ადამიანთა ბუნებით უთანასწორობაზე. ყოველმა ადამიანმა უნდა დაიკავოს ის ადგილი სახელმწიფოს სოციალურ სტრუქტურაში, რომელიც შეესაბამება მის ნიჭს და პიროვნულ თვისებებს. უფრო მეტიც, როგორც თანდათანობით ნათელი ხდება სწორედ ესაა სამართლიანად ორგანიზებული სახელმწიფოს ძირითადი მიზანი. ის

სახელმწიფოა სამართლიანი, რომელშიც ყველა ადამიანს შესაბამისი ადგილი აქვს მიჩენილი და არ ხდება საზოგადოებრივი ფენების აღრევა.

რას წარმოადგენს იდეალური სახელმწიფო რომელზეც პლატონი საუბრობს: იდეალური სახელმწიფო შეიძლება განხორციელდეს ორი კონკრეტული ფორმით. ის შეიძლება იყოს მონარქია ან არისტოკრატია (რჩეულთა მმართველობა). რჩეულები, რომელზედაც პლატონი ლაპარაკობს არ არის მემკვიდრეობითი კასტა. იდეალური სახელმწიფოს მმართველი რჩეულები ფილოსოფოსები არიან. ფილოსოფოსებში ის გულისხმობს ბრძენ ადამიანებს. ვინ უნდა მართოს ქვეყანა პლატონის მიხედვით „თუ იმათთვის, ვინ უნდა მართოს ქვეყანა, ცხოვრების უკეთეს წესს ჰპოვებ, ვიდრე მმართველობას, მაშინ იმასაც შესძლებ, რომ მშვენიერი სახელმწიფო წყობილება დაამყარო. რადგანაც მხოლოდ ამნაირი სახელმწიფოს მმართველნი თუ იქნებიან ჭეშმარიტად მდიდრები, მაგრამ ოქროთი კი არა, არამედ იმით, რითაც მდიდარია ბედნიერი კაცი სიბრძნითა და სიქველით, ხოლო თუ გლახაკნი და უპოვარნი მიელტვიან ძალაუფლებას, რათა საქვეყნო სიკეთეს მსუყე ლუკმა ჩამოათალონ, სასიკეთოს ნურას მოელი: რადგანაც იწყება გაუთავებელი შუღლი, შფოთი, შეხლა-შემოხლა და ეს შინააშლილობა ბოლოს უღებს თვით მათაც და სახელმწიფოსაც“.

იდეალური არისტოკრატიული სახელმწიფოს გარდა პლატონი ლაპარაკობს მმართველობის შემდეგი ფორმების მქონე სახელმწიფოებზე: ტიმოკრატიაზე ანუ ქონებრივ ცენზზე დამყარებულ რეალობაზე, ოლიგარქიაზე ანუ უმცირესობის მმართველობაზე, დემოკრატიაზე ანუ ხალხის მმართველობაზე და ტირანიაზე ანუ ერთის მმართველობაზე საკუთარი სურვილის მიხედვით. ამ ფორმებს შორის ყველაზე უარესია ტირანია.

სამართლიანი სახელმწიფო პლატონის თვალში ისეთი სახელმწიფოა, რომელიც ადამიანთა ურთიერთმიმართე-

ბებსაც სწორად განსაზღვრავს და სამყაროს კანონებთან შესატყვისია, ესე იგი - სიცოცხლისუნარიანი და მდგრადი სახეც აქვს.

პლატონი „სახელმწიფოში“ ეხება ქალის როლსა და ფუნქციას საზოგადოებაში. იგი თვლის, რომ ქალი ისეთივე აქტიური პერსონაა სახელმწიფო ცხოვრებაში, როგორც მამაკაცი.

სახელმწიფოს წარმოშობა კაცობრიობის განვითარების შედეგია. ეკონომიკური განვითარების შედეგად გაჩნდა სიმდიდრე სხვადასხვა სიკეთეების სახით. ისინი განსხვავებულად იქნა განაწილებული და ამ სიმდიდრეზე გაჩნდა საკუთრების უფლება. შემდეგ ჩამოყალიბდა მესაკუთრეთა და უქონელთა კლასები. მათ განსხვავებული ეკონომიკური ინტერესები გაუჩნდათ, რომლებიც ერთმანეთის საპირისპირო იყო. ეს დაპირისპირება, რომ არ გადაქცეულიყო უსასრულო ომად საკუთრებისათვის აუცილებელი გახდა ძალა რომელიც მშვიდობას და წესრიგს დაამყარებდა საზოგადოებაში. ასეთი ძალა იყო სახელმწიფო. სახელმწიფო წარმოიშვა საზოგადოებაში საზოგადოების მოთხოვნიდან და მოწოდებული იყო დაემყარებინა წესრიგი, უზრუნველყო მშვიდობიანი თანაარსებობა და დაეცვა მესაკუთრეთა ინტერესები და საკუთრება. ისტორიულად სახელმწიფოს ხელისუფლების მიზანი იყო წესრიგის დაცვა, სამართლიანი მშვიდობიანი თანაარსებობის უზრუნველყოფა. ეს გულისხმობდა ადამიანის სიცოცხლისა და ქონების დაცვას, საზოგადოებრივი სიკეთის უზრუნველყოფას.

სახელმწიფოს მიზნის გაგება იცვლებოდა ისტორიულად. სახელმწიფოს და პოლიტიკის მიზანი იყო სამართლიანობისა და სიკეთის დამყარება ამქვეყნად. სახელმწიფოს თანამედროვე თეორიები მიიჩნევენ, რომ სახელმწიფოს ძირითადი მიზანია საზოგადოებრივი უსაფრთხოებისა და წესრიგის დაცვა. სახელმწიფო თავისებური დარაჯის ფუნქციას ასრულებს. ადამიანის მატერიალური კეთილდღეობის უზრუნველყოფა თვითონ ადამიანის მოვალეობის სფეროა.

თუმცა თანამედროვე სახელმწიფო ცდილობს შეითავსოს ყველა ეს ფუნქცია გარკვეული დოზით, რათა უზრუნველყოს სოციალური სამართლიანობა.

ლიტერატურა:

1. პლატონი „სახელმწიფო“. თარგმანი ბაჩანა ბრეგვაძისა. გამომც. „ნეკერი“ 2013.
2. ვ. რამიშვილი, ფილოსოფია, თბილისი 2015.
3. დ. ჯალალონია, პოლიტიკური ფილოსოფია, თბილისი, 2018.
4. ნარკვევები ფილოსოფიაში. კრებული II, თბილისი 2005.

Maia Kiknadze - Doctor of Philosophy. Works on issues of philosophy of philosophy and sociology. He has published numerous scientific papers in these fields of science. Including the monograph - the place of faith in existence.

SOME PARADIGMS AND MODERNITY OF PLATO'S “STATE”

ABSTRACT

The article discusses some of the paradigms of Plato's «state» and the functions of the modern state, that the purpose of creating the state is to bring him the greatest happiness. This is due, on the one hand, to a clear definition and attribution of the function and role of each of its members in the state, and, on the other hand, to the quality by which such a state should be characterized. These qualities are: Wisdom, Courage, Moderation, and Righteousness.

In the modern world, the state is the sole seat of sovereignty. A sovereign state is a whole clearly bounded by borders, governed by a

single government.

Modern theories of the state believe that the main purpose of the state is to maintain public safety and order. The state acts as a kind of watchman. Ensuring human material well-being is an area of human duty in itself. However, the modern state tries to combine all these functions in a certain dose to ensure social justice.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ქართული და უცხოური ფილოსოფიის ინსტიტუტის განყოფილებაში.

ნატალია ბინაძე - თელავის ი.გოგებაშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის, სოციალურ მეცნიერებათა ბიზნესისა და სამართლის ფაკულტეტის, ფილოსოფიის მიმართულების ასისტენტი-პროფესორი. ისტორიის აკადემიური დოქტორი. კითხულობს ლექციებს ფილოსოფიურ დისციპლინებში: ლოგიკა, ისტორიის ფილოსოფია, შესავალი ფილოსოფიურ აზროვნებაში, მეცნიერების ფილოსოფია. აქვს გამოქვეყნებული ერთი მონოგრაფია და სამეცნიერო პუბლიკაციები (ბოლო 5 წლის განმავლობაში 22).

სამყაროს ტექნიცისტური პერსპექტივა ჰაიდეგერის აზროვნებაში

სამყაროს ტექნიცისტური პერსპექტივა უმნიშვნელოვანესი ასპექტია ჰაიდეგერის შემოქმედებით აზროვნებაში. გარესამყარო სულ უფრო მეტად „კომპიუტიზირებული“ ხდება. ცივილიზაცია გლობალური ხასიათის ტექნიცისტური ტოტალიტარიზმის რეალური საფრთხის წინაშე დგება. ტექნოლოგიური პროცესების მართვა მხოლოდ მანქანებითაა შესაძლებელი, რომელიც თავის მხრივ ასევე მანქანებით იმართება. ამ ასპექტით განხილული ეს პრობლემა ქმნის იმის საფრთხეს, რომ ადამიანი თვითმმართველ მანქანად გადაიქცა და დაკარგა თავისი ადგილი სამყაროში. ის ზედმეტი აღმოჩნდა, როგორც პიროვნება და ჩაერთო საერთო ტექნოლოგიურ პროცესში, როგორც მანქანის ნაწილი ანუ საშუალება. პიროვნულობის დაკარგვის ეს საფრთხე ყველაზე უფრო ძლიერად ჰაიდეგერმა დააყენა. მან მიუთითა ტექნიკის დამღუპველ როლზე და ამ ვითარების საბედისწეროობის ჩვენებით გამოსავლის ძიებისაკენ წარმართა კვლევა.

ჰუმანიტარულმა ცნობიერებამ უნდა გადაარჩინოს ადამიანი საშუალებად ყოფნას და გახადოს იგი კულტურისა და ცივილიზაციის მიზნად. ამავე დროს, პიროვნების სტრუქტურაში სულ მცირე ადგილი რჩება ჰუმანიტარული ცნობიერებისთვის, რომელიც თავის მხრივ, ტექნიცისტური

აზროვნების ერთადერთ საწინააღმდეგო მოვლენად უნდა განიხილებოდეს. ყოველივე ეს მრავალ საგულისხმო, მნიშვნელოვან საკითხს წამოჭრის, რომელთაგან, ცხადია, ცენტრალურია თავად პიროვნების რეალური პასუხისმგებლობა გარესამყაროსა თუ საკუთარი თავის მიმართ. რისკისა და სიფრთხილის ურთიერთმიმართება სულ უფრო მოძალებულ ტექნიციისტურ მითოსურ აზროვნებაში ამგვარი პასუხისმგებლობის შემადგენელი ელემენტია. აქ, შემთხვევით არ არის მითოსის ცნება ნახსენები, რადგან გასული საუკუნის ცალმხრივი ორიენტაცია ტექნიკაზე ეპოქის ძირითადი წარმმართველი მითოსია, ე.ი. ადამიანის ბუნებასთან, სამყაროსთან, საზოგადოებასთან მიმართების წესია.

ტექნიციისტური მითოსი წარმოადგენს საერთოს მითოსის, როგორც ცნობიერების აუცილებელი და მოუცილებელი სტრუქტურული ნაწილის გამოვლენას. მისი შეცვლა ცნობიერების ჰუმანიტარული ორიენტაციით კაცობრიობის გადარჩენის ერთადერთ რეალურ გზად გვესახება.

როგორც ცნობილია, ადამიანის ყოველ მოქმედებას წინ უძღვის გადანყვეტილების მირება. ამ შემთხვევაში არა აქვს მნიშვნელობა იგი ე.წ. ინსტიქტურია თუ მოფიქრებული, საკუთარი გადანყვეტილება თუ სხვისი გადანყვეტილების გაზიარებაა. გადანყვეტილება სიტყვებში ფორმირდება იმისდა მიუხედავად, იქნება ის ნათქვამი, გააზრებული თუ მხოლოდ ნაგრძნობი სიტყვა. ასეა დღესაც და ასე იყო მითოსურ ცნობიერებაშიც.

ნებისმიერი სიტყვა, როგორც გადანყვეტილებისკენ სვლის ანდა თვით გადანყვეტილების გამოხატვა, შეიცავს სიფრთხილეს. სიფრთხილე ადამიანის იმდენად თანდაყოლილი თვისებაა, რომ იგი არა მარტო „ადამიანური“ მოვლენაა, სიფრთხილე ცხოველურის ნიშანიცაა. მართლაც, რას შეიძლება ეწოდოს სიფრთხილე? არის ის რაღაც ინსტინქტური თუ მხოლოდ რაციოს სფეროა? სანამ უშუალოდ დასმულ შეკითხვაზე გავცემთ პასუხს, საჭიროა მსჯელობაში ისეთი ცნების შემოტანა, როგორიცაა რისკი. ისინი (რისკი და სიფრთხილე)

გადაწყვეტილების, არჩევანის სტრუქტურას ქმნიან. რისკი და სიფრთხილე განუყრელადაა დაკავშირებული ერთმანეთთან, ოღონდ ისე, რომ ჯერ სიფრთხილეა და შემდეგ კი რისკი. ცალკე რისკის წარმოდგენა არ იქნებოდა სწორი მაშინაც კი, როცა რისკს წინდაუხედავად ან მოუფიქრებლად თვლიან. ამგვარი კვალიფიკაცია მხოლოდ სათანადო სიღრმისა და გააზრების ნაკლს გულისხმობს და არა სრულ არაარსებობას. ადამიანი, თუ „მკაცრად“ ვიმსჯელებთ, „რაციონალური არსებაა“ მაშინაც კი, როცა ირაციონალურად იქცევა, ანდა განზრახ ზურგს აქცევს რაციოს, ამგვარი ქცევაც მისი გონების გადაწყვეტილებაა და რისკია. რისკი მხოლოდ სიფრთხილესთან კავშირში იძენს მნიშვნელობას. მაგრამ რაღაა მაშინ სიფრთხილე? - სიფრთხილე იგივე ბედისწერაა, გაგებული, როგორც ადამიანის არსებობის შესაძლებლობათა საზღვრები, რომელშიც უნდა მოხდეს ამორჩევა და რისკი. ე.ი. ადამიანის ბედის გაშინაგანება, რადგან, რაგინდ ტრანსცენდენტური არ უნდა იყოს ბედისწერა, მთელი მისი უცვლელობის მიუხედავად, იგი მაინც მხოლოდ იმ სახეს იღებს, რასაც ადამიანს ადამიანი ანიჭებს მას სამყაროში თავისი ადგილის, დანიშნულებისა და შესაძლებლობების შეფასების დროს. სიფრთხილემ ადამიანს უნდა გაგებინოს, „შეატყობინოს“ საკუთარი არსებობის წინაშე პასუხისმგებლობა. მაგრამ, მეორე მხრივ, რისკიც ხომ ბედისწერაა. ამდენად, შესაძლებელია იმის თქმა, რომ ბედისწერა სიფრთხილისა და რისკის ერთმანეთთან თამაშისებური ურთიერთმიმართების გამოხატულებაა. რისკი, როგორი ხასიათისაც არ უნდა იყოს, უკიდურესი ნეგაციაა, გადავარდნაა პირობით უფსკრულში. რისკი სიფრთხილეს „უსხლტება“ და ამით, ბედისწერის სფეროში, საკუთარი პირველობის დადგენას ცდილობს. რისკი განირვავა და თითქოს ინდივიდის გარდაუვალი დალუპვისკენაა მიმართული. მაგრამ რისკიც ხომ ამართლებს; მაშინ ეს სიფრთხილის გამარჯვებაცაა. სიფრთხილე გვაფრთხილებს მაშინაც კი როცა ვრისკავთ.

აზრი გვაფრთხილებს. გრძნობა, ან როგორც იტყვიან

„გული“, გვარისკინებს. „გრძნობადი აზრი“ რისკისა და სიფრთხილის თამაში-ბედისწერაა. ამ გაგებით სიტყვა შეესაბამება სიფრთხილეს, ხოლო რისკი - გრძნობას. მითოსში ორივე ეს მომენტი(გრძნობა და აზრი) ერთ მთლიანობაშია შედუღებული. სწორედ ამიტომ განვიხილავთ აქ გრძნობად აზრს, როგორც ერთ მთლიანობას. შესაბამისად, მითოსში სიფრთხილე და რისკი ასევე გადაჯაჭვულია. აქედან გამომდინარე, ბედისწერა მითოსში სიფრთხილისა და რისკის ერთმანეთთან თამაშისებურ ურთიერთმიმართებას კი არ გამოხატავს, არამედ რაღაც ერთიანს, გაქვავებულს, მთლიანად დაუნანვერებელს. სიფრთხილესა და რისკს შორის თამაშისებური ურთიერთმიმართება უკვე დიფერენცირებული ცნობიერების ჩამოყალიბების შედეგად ჩნდება. ამგვარი დიფერენცირებული აზროვნების შედეგად, თუ სიფრთხილე უნდა განიხილებოდეს, როგორც პასუხისმგებლობა, რისკი უპასუხისმგებლობას გაუტოლდება. ამასთან ერთად, ცხადია, ამგვარი პასუხისმგებლობა განიხილება არა მხოლოდ როგორც მორალური, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, როგორც მიმართული საბოლოო ანგარიშით, ადამიანური საზრისისაკენ.

ამა თუ იმ საკითხის დასმა არსებულ მსჯელობასთან კავშირში, როგორც ცნობილია, შეკითხვის ფორმას იღებს. ამდენად, ზემოაღნიშნული მსჯელობის საფუძველზე ბუნებრივია დაისვას კითხვა - როგორია ბედისწერა? ბედისწერა ნეიტრალურია. შესაბამისად რისკისა და სიფრთხილის თამაშიც ნეიტრალურია. ეს იმას ნიშნავს, რომ არსებითად ყოველგვარი ისეთი სახის „ერთმნიშვნელოვნება“, როგორიცაა ბედისწერა, ნეიტრალურია იმ სახით, რომ არჩევანის შესაძლებლობას მუდამ ტოვებს და სხვადასხვა ფორმით, საბოლოო ანგარიშში, გამოდის, როგორც პიროვნების მოქმედების ბუნებრივი შედეგის დამთხვევა წინასწარ განსაზღვრულთან. ეს იმ დროს, როდესაც ყველა ნაბიჯი მისკენ არჩევანთა რიგს წარმოადგენს. ასე რომ ბედისწერა ნეიტრალურია. მითოსი, როგორც თავისებური რეფლექსია ეპოქის მსოფლშეგრძნე-

ბებზე, ცხადია, გარკვეულად ამარტივებს რეალურ ვითარებას და არჩევანთან სრულ უპირატესობას ბედისწერას, მის ერთმნიშვნელოვან გარდაუვალობას ანიჭებს. ამიტომ რეფლექსურად მითოსში არ არის თამაში სიფრთხილესა და რისკს შორის. ამიტომ მითოსში არც ერთი მათგანი არ მოგვეპოვება. მაგრამ მაშინ ცხადია, დაისმის კითხვა: რაღას გულისხმობს თამაში ან რაში ხორციელდება იგი? ზემოთქმულის კონტექსტიდან გამომდინარე შეიძლება ითქვას, რომ თამაში წმინდად ინდივიდუალური ფენომენია და ინდივიდუალიზმის, მისი სპეციფიკის მაქსიმალურ გამოხატულებას უტოლდება. ეს უკანასკნელი რელიგიურ-ესთეტიკური ხასიათისაა, ე.ი. სამყაროს სხვაგვარ ხედვას, სხვაგვარ მსოფლმხედველობრივ ტიპს განეკუთვნება.

რას გულისხმობს სიფრთხილე და რისკი რელიგიაში? - აქ, ალბათ, უპირველეს ყოვლისა, უნდა ამივდიოდეთ რწმენიდან. რისკი, რომელიც აბსოლუტური რწმენის პირობებში, ნებისმიერ სიტუაციაში გარანტირებულია, განხორციელებადია - რელიგიურ ფატალიზმს უდრის. მაგრამ მაშინ აღარ იარსებებს პასუხისმგებლობა, ე.ი. საერთოდ რელიგიურობის უარსებითესი თვისება. პასუხისმგებლობა, თავის მხრივ, სიფრთხილეს გულისხმობს. სიფრთხილე ინდივიდს არა მარტო საკუთარი თავის მიმართ ანიჭებს პასუხისმგებლობას, არამედ ის ერთგვარი გარანტიაცაა რისკის. თუ არსებობს აბსოლუტური რწმენა (მორწმუნის), ეს იმასაც ნიშნავს, რომ მორწმუნეს პასუხისმგებლობა გააჩნია თავად ამ რწმენის მიმართ. ამ გაგებით რისკი სიფრთხილის „სინონიმია“. სხვანაირად რომ ვთქვათ, რისკი ამ შემთხვევაში, ინდივიდის გარედან შეფასების შედეგად მიღებული შთაბეჭდილებაა, მაშინ როცა თავად ინდივიდისათვის რისკი სიფრთხილეს უტოლდება. ამგვარი სახის ურთიერთმონაცვლეობა სიფრთხილესა და რისკს შორის, აგრეთვე თამაშის ერთ-ერთ მომენტად უნდა ჩაითვალოს.. ეს რომ თამაში არ ყოფილიყო, მაშინ რისკი რისკად დარჩებოდა, როგორც გარედან შემფასებლისათვის, ისე თავად ინდივიდისთვისაც. ამასთანავე, როგორც ზემოთ

აღინიშნა, ნებისმიერი თამაში მხოლოდ ნეიტრალიზმის პირობებშია შესაძლებელი. ნეიტრალიზმი, როგორც ხედვის მეთოდი, წარმოადგენს წარმოსახვის ძალის საფუძველზე ჩვენი ცნობიერების ცდას წონასწორობაში მოიყვანოს ადამიანის უნარები და მოქმედების შესაძლებელი შედეგები. ბავშვისთვის ეს თამაშია, ხოლო ცნობიერების სხვა ფორმებში იგი სამყაროს წარმოსახვით მოწესრიგებას გულისხმობს. ეს იმიტომ ხდება, რომ სხვაგვარად მთლიანობა არც მხოლოდ ცოდნის და არც მხოლოდ რწმენის საფუძველზე არ შეიკვრება. ეს წარმოსახვა შეიძლება იყოს კოლექტიური (ცნობიერი ან არაცნობიერი), რომელიც გამორიცხავს პიროვნულობას ანუ იმონებს მის ცნობიერებას, და ინდივიდუალურიც, რომელიც თავისუფალი პიროვნებისათვის ქმნის სამყაროს და ცნობიერების ჰუმანიტარულ ორიენტაციას წარმოადგენს. ეს უკანასკნელი კულტურის მაღალი მიზანია და იგი მითოსს მხოლოდ დაქვემდებარებულ ელემენტად შეიცავს.

პიროვნების პასუხისმგებლობის, რისკისა და სიფრთხილის ცნებათა აღნიშნული ანალიზის შედეგად, შენსაძლებლობა გვეძლევა ტექნიკის, როგორც ურთულესი ფენომენის ადეკვატური გაგების დაფუძნება, ეს კი ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ამოცანად უნდა ჩაითვალოს თანამედროვე ეპოქაში.

თუ ამოვალთ იმ დებულებიდან, რომ იარაღი, როგორც ტექნიკის ერთ-ერთი ძირითადი გამომხატველი (მითოსურშიც კი) საშუალებაა, მაშინ ის ნეიტრალურ ფენომენად უნდა იქნეს აღქმული. მაგრამ თუ იარაღი, ტექნიკა გადაიქცევა მიზნად, მაშინ სახეზე გვექნება ნეიტრალიზმის ატრიბუტიზაცია, რაც სოციალურად ძალმომრეობის ტოლფას მოვლენად წარმოგვიდგება. ადამიანი ეჯაჭვება ტექნიკის მითოსს და ის ვეღარ ასრულებს იმ მისიას, რაც დიფერენცირებული აზროვნებისთვისაა დამახასიათებელი. სიფრთხილე და რისკი ურთიერთგადაჯაჭვულია. თუ ამ დებულებიდან ამოვალთ და წარმოვიდგენთ ისეთ სიტუაციას, როდესაც კაცობრიობა მთლიანად მოექცევა ტექნიკის და ამ აზრით

„იარაღის“ მითოსის ქვეშ, მაშინ საქმე სიფრთხილისა და რისკის იდენტიფიკაციასთან გვექნება, ე.ი. არჩევანის მინიმუმამდე დაყვანასთან და ე.წ. ტექნიკურ პროგრესისადმი დამორჩილებასთან.

ჰუმანიტარული ცნობიერების უპირველესი ამოცანა ისაა, რომ დაადგინოს იარაღი, ტექნიკა მხოლოდ, როგორც საშუალება, ხოლო ზნეობრივი ცნობიერება და საყოველთაო შემწყნარებლობა, როგორც უმაღლესი და ყოველის განმსაზღვრელი მიზანი.

ლიტერატურა:

1. მარტინ ჰაიდეგერი, ყოფიერება და დრო, მთარგმნელი გ.თევზაძე. 2019 წ.
2. რევაზ გორდუზიანი, ადამიანის პრობლემა მარტინ ჰაიდეგერის ფუნდამენტურ ონტოლოგიაში, 2012 წ

Natalia Bitsadze - I. Gogebashvili Telavi State University, Faculty of Social Sciences, Business and Law, Assistant Professor of Philosophy. Academic Doctor of History. Lectures in philosophical disciplines: Logic, Philosophy of History, Introduction to Philosophical Thinking, Philosophy of Science. Has published one monograph and scientific publications (22 (twenty two) in the last 5 years).

THE TECHNISTIC PERCEPTION OF THE UNIVERSE IN HEIDEGGER'S THINKING

ABSTRACT

The technistic perception of the world is an essential aspect of Heidegger's creative thinking. The outside world is becoming more and more "computerized". Civilization is facing a real threat of technocratic totalitarianism of a global nature. Technological processes

can be managed only by machines, which in turn are also controlled by machines. This problem, discussed in this aspect, creates the danger that man has become a self-governing machine and has lost his place in the world. He turned out to be superfluous as a person and got involved in the overall technological process as a part or means of a car. This threat of loss of personality was most strongly posed by Heidegger.

**წარმოადგინასაქართველოსფილოსოფიურმეცნიერებათა
აკადემიის ქართული და უცხოური ფილოსოფიის ისტორიის
განყოფილებამ.**

ოთარჭულუხაძე - ივანე ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დოქტორანტი. თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორიაში კითხულობს სალექციო კურსებს - „ზოგადი და მუსიკალური ესთეტიკა“ და „შესავალი ფილოსოფიაში“. ის არის გამომცემლობა Carpe Diem-ის ხელმძღვანელის მოადგილე, რომელიც ქართულად გამოსცემს კაცობრიობის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას. ნათარგმნი აქვს რამდენიმე ფილოსოფიური თხზულება ქართულად: „შოპენჰაუერი როგორც აღმზრდელი“; „სიცოცხლისათვის ისტორიის სარგებლისა და ზიანის შესახებ“ (ფრიდრიხ ნიცშე); „ერთგანზომილებიანი ადამიანი“ (ჰერბერტ მარკუზე); „აღმოსავლური სიბრძნე და თანამედროვე ცხოვრება“ (ალან უოტსი).

ნიცშე - ხელოვნება, ჭეშმარიტება, აზირმაცია

ტრაგედიის დაბადება

„ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულიდან“ ნიცშეს პირველი მნიშვნელოვანი ნაწარმოებია, რომლის ბევრ მოტივს ნიცშე მთლიანად შემოქმედების განმავლობაში ინარჩუნებს. თუმცა, მისი მიდგომებისა და ხედვების ნაწილი წლების განმავლობაში დაიხვეწა ან სრულად შეიცვალა. მაგალითად, „ტრაგედიის დაბადების“ მეორე გამოცემის⁵ წინასიტყვაობაში, 1886 წელს, ნიცშე საუბრობს, რომ განუდგა ვაგნერსა და შოპენჰაუერს, და თვითკრიტიკულად დასძინს, რომ მათი გავლენები ჯერ კიდევ იგრძნობოდა ნიგნის პირველ გამოცემაში; ნიცშე აგრეთვე განუდგება ყოველივე მეტაფიზიკურს, რაც გამოკვეთილია ნაწარმოების პირველ გამოცემაში. თუმცა, ნიცშეს შემოქმედებაში ნარჩუნდება „ტრაგედიის დაბადებაში“ მოცემული რამდენიმე მნიშვნელოვანი იდეა - აზრი სიცოცხლის მტკიცების შესახებ, ძველბერძნული ღმერთის დიონისეს განდიდება და არარასკენ სწრაფვის უარყოფით კონტექსტში გააზრება და

5. ნიცშე მეორე გამოცემას თვითკრიტიკულ პასაჟს დაურთავს და ნაწარმოებს უცვლის ქვესათაურს - „ტრაგედიის დაბადება: ელინობა და პესიმისმი“.

სხვა.

ნიცმე არ ეთანხმებოდა ტიპურ განმანათლებლურ მოსაზრებას ძველბერძნულ კულტურაზე, რომლის მიხედვითაც, ძველი საბერძნეთი იყო „წყნარი კეთილდღეობის“, უბრალოებისა და ელეგანტურობის კულტურა. ნიცმეს მიხედვით (7: 7), ბერძნული სული ელტვოდა პესიმიზმს. ნიცმე ათენურ ტრაგედიაში აღმოაჩენს მხატვრულ ფორმას, რომელიც ეფუძნება სამყაროს უსაზრისობისა და მასთან ბრძოლის იდეას. ანტიკურ ტრაგედიას ნიცმე „დიონისური“ და „აპოლონური“ სანყისების ერთიანობად მიიჩნევს (7: 68).

ტრაგიკული ხელოვნების განვითარებამდე, ძველმა საბერძნეთმა გაიარა სტატიკური, იდეალიზებული პლასტიკური ხელოვნების ეპოქა, როდესაც ხელოვნების წამყვანი დარგი იყო სკულპტურა. სკულპტურა წარმოადგენდა სამყაროს წმინდად აპოლონურ ხედვას. ხოლო დიონისური ელემენტები გხვდებოდა სახალხო დღესასწაულის ღრეობაში და უმთავრესად, მუსიკაში. ამ ორი სანყისის, დიონისურისა და აპოლონურის, ერთ ფორმაში შერწყმამ მიგვიყვანა ტრაგედიის დაბადებამდე. ნიცმეს აზრით (7: იხ), არც ერთ სანყისს არ ძალუძს სრულად დაჩაგროს მეორე და ამიტომაც, მათ უწევთ წონასწორობაში ყოფნა.

დიონისური გაუფორმებელი, არაინდივიდუალიზებული სტიქიაა, ხოლო „აპოლონური“ ერთმანეთისგან მკვეთრად გამიჯნულ ფორმებს წარმოგვიდგენს. დიონისური სანყისის ფუნქციონირების მთავარი წესი არის თრობა (Rausch). თრობას ნიცმეს სხვა ნაშრომებსა თუ ჩანაწერებში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. თრობა სუბიექტურ ძალთა მატებაა, შემოქმედების წინაპირობაა, რასაც ნიცმე აკავშირებს - სექსუალურ ინსტინქტთან (3: 536) და ძალაუფლების მომატებულ განცდასთან (3: 545).

ამგვარ თრობას, ერთი მხრივ, გავყავართ ინდივიდუალური არსებობის საზღვრებიდან; იგი არის ტრანსცენდირების წინაპირობა, თუმც, მისი ბუნება ორმაგია - იგი ამავდროულად საზარელიცაა (7: 25). ბერძნების დამსახურება ისაა,

რომ დიონისეს ბუნების საშინელების „პოლუსის“ შემეცნების შემდეგ, აპოლონური სანყისის მეოხებით, დიონისური სანყისი გარდასახეს სიმბოლურ და შემოქმედებით გამომხატველობად. სწორედ ეს განასხვავებდა ბერძნულ ცივილიზაციას სხვა ცივილიზაციათა ბარბაროსობისგან. „ბუნება პირველად მათთან აღწევს თავის მხატვრულ აღტაცებას, პირველად მათთან იქცევა ინდივიდუალობის პრინციპის განადგურება მხატვრულ ფენომენად“ (7: 25). დიონისურ სანყისში ხდება ერთგვარი განზავება შემოქმედისა. დიონისურში ირღვევა ინდივიდუალობის პრინციპი. თითქოს აქ ბუნება ხარობს, - აქ, ამ ერთიანობაში, საპირწონედ ინდივიდუალური დაყოფისა (7: 30). „დიონისური“ ვლინდება, ვით მუდმივი ბედნიერება არსებობისა; მაგრამ ამ ბედნიერებას ჩვენ უნდა ვეძებდეთ არა მოვლენებში, არამედ მოვლენათა მიღმა, კერძოდ, იმის გახსენებაში, რომ ის, რაც იბადება, ტანჯვისა და სიკვდილისათვისაა განწირული. „დიონისურმა ადამიანმა“ უწყის ქმედების უაზრობა - მან იცის, რომ მისი ქმედებებით ვერაფერი შეიცვლება „საგანთა მარადიულ ბუნებაში“. თუმცა, ნიცშესთვის (7: 112) ეს ანტიკური კულტური უპირატესობაა - სწორედ ტრაგედიის დახმარებით შეძლეს ბერძნებმა, მიეგნოთ ბალანსისთვის რეალურსა და რელიგიურ ცხოვრებას შორის.

თუ დიონისური სანყისის მთავარი მოდუსი თრობაა, აპოლონურის მოდუსი სიზმარია. ნიცშეს მიხედვით (7: 25), სხვა ძველი ხალხებისგან განსხვავებით, ბერძნებს აპოლონი იცავდა ვაკხანალიისაგან. აპოლონი არტისტიზმის, ჰარმონიის, მშვენიერების, სიზმრის, ილუზიების სიმბოლოა. აპოლონური ილუზიურობის სიმბოლოა, რადგან ის არის ინდივიდუალური, ფენომენური, გამოვლენილი სამყაროს მომწესრიგებელი პრინციპი; შესაბამისად, ის განუყოფელია ილუზიურობისგან. ნიცშეს მიერ საკითხის ამგვარი განაზრება, ჯერ კიდევ ეყრდნობოდა შოპენჰაუერისეულ და კანტიანურ დუალიზმს - კერძოდ, ნიცშე „ტრაგედიის დაბადებაში“ მიჯნავს ინდივიდუალურ, ფენომენურ

სამყაროსა და მიღმურს, ზეინდივიდუალურსა და დაუნანევრებელს, რადაც ის დიონისურს მიიჩნევს. თუმცა, ნიცუმეს გვიანდელი თვითკრიტიკის ერთ-ერთი მიზეზი „ტრაგედიის დაბადების“ პირველ გამოცემაში საკითხის დუალისტური პრიზმით განჭვრეტაცაა.

აპოლონურ ილუზიას, სიზმარს აქვს ფუნქცია, რომ ყოველდღიურობის ფენომენურ ხასიათს გაესვას ხაზი. სიზმარში ჩვენ ვამარტივებთ სამყაროს მთლიან სურათს, ვანარმოებთ სასურველ სახე-ხატებსა და უკუუვადებთ არასასურველ დეტალებს, რომლებიც უმნიშვნელოა სიზმრის „ნარატივისთვის“. ანტიკური ბერძნებისთვის ამგვარი აპოლონური „ნარატივის“ ერთ-ერთი მთავარი ნაყოფი, ნიცუმეს მიხედვით (7: 27), ოლიმპოელი ღმერთები იყვნენ. „ტიტანების თავდაპირველი საშინელი ღვთაებრივი წესრიგიდან, მშვენიერებისკენ აპოლონური სწრაფვით, ნელი გადასვლებით, ჩამოყალიბდა ოლიმპოელთა ღვთაებრივი წესრიგი“ (7: 28). ძველი ბერძენი გრძნობდა არსებობის საშინელებებს და ამიტომაც, მას ოლიმპოელი ღმერთები დასჭირდა (7: 28).

ნიცუმე გვაფრთხილებს (7: 27), რომ ოლიმპოს ღმერთებს არ უნდა შევხედოთ „სხვა რელიგიის“ პრიზმით: მათში ვერ აღმოვაჩენთ მორალურ ამაღლებულობას, ვერც უსხეულო სულიერებასა თუ გულმონყალებას, - აქ არაფერი მოგვაგონებს ასკეზას ანდაც მოვალეობის მკაცრ შეგრძნებას; ოლიმპოელი ღმერთები ადამიანის იმპულსთა მრავალფეროვნების პროექციას წარმოადგენდნენ. ანტიკურ ბერძნებთან ყველაფერი დიდებულ არსებობაზე მეტყველებს, რომელშიც ყოველივე ღვთაებრივად იქცევა, განურჩევლად იმისა, „სიკეთეა“ ეს თუ „ბოროტება“. ოლიმპოელი ღმერთები ადამიანური ცხოვრებით ცხოვრობდნენ - ამით ანტიკური ხანის ბერძენი საკუთარ არსებობას ამართლებდა. მიუხედავად აპოლონური ხედვის (ოლიმპოელების) ილუზიური ბუნებისა, ის ერთგვარ „მართალ ილუზიას“ წარმოადგენდა, რადგან ოლიმპოელი ღმერთები არ იყვნენ

„იდეალურნი“. ბერძნებმა, რომლებსაც სიღრმისეული შეხება ჰქონდათ დიონისურ სანყისთან, იცოდნენ, რომ აპოლონური სანყისი არსებობის სრულ სურათს არ წარმოაჩენდა; უბრალოდ, ისინი სიღრმისეული ინსტინქტით ხვდებოდნენ ორი სანყისის - აპოლონურის და დიონისურის - სინთეზირების აუცილებლობას.

აპოლონური და დიონისური სანყისები ხანგრძლივი ბრძოლის შემდეგ გაერთიანდნენ: აპოლონური ეთიკა იქცა ერთგვარ ეთიკად არსებობის საშინელებათაგან დასაცავად; ხოლო დიონისური თავად სიცოცხლის ძალას განასახიერებდა. დიონისური იგრძნობა სიმღერებსა და გუნდის მუსიკაში, ხოლო აპოლონისეული - მსახიობთა დიალოგებში. აპოლონურ სანყისს ელინურ ტრაგედიაში შეაქვს კონკრეტული სიმბოლიზმი, რომელიც დიონისური სტიქიის თავაშეკრულებას აბალანსებს. აპოლონური სული ფორმას აძლევს მოუთოკავ დიონისურ გრძნობას. ნიცშე ამ ორი სანყისის ფონზე იაზრებს და აანალიზებს საკუთრივ ტრაგედიის სტრუქტურასა და მის კულტურულ-ისტორიულ დინამიკას.

ნიცშე განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა მუსიკას და მიიჩნევდა, რომ ტრაგედიის წარმოშობის ფესვები მუსიკაში უნდა ვეძებოთ. ნიცშე ამას ამონმებს იმითაც, რომ ტრაგედიაში სამუსიკო შემადგენლის კლებასთან ერთად, ტრაგედია გადაგვარდება და იქცევა ევრიპიდეისეულ დრამად. ტრაგედიაში გუნდის როლის შემცირებაც მისი დაღმასვლის ერთ-ერთი მანიშნებელია. თანდათან გუნდი კარგავს როლს, ხოლო ევრიპიდეისთან და სხვა დრამატურგებთან მისი ქრობა შეუქცევად სახეს იღებს. ნიცშეს მიხედვით, სოკრატემდე და ევრიპიდემდე აპოლონური და დიონისური სანყისები გადაჯაჭვული იყვნენ ერთმანეთთან (7: 68). ესქილესა და სოფოკლეს შემდეგ იწყება ტრაგედიის დაღმასვლა, რაც, ნიცშეს მიხედვით (7: 61-62; 62-63), ევრიპიდეში განსხეულდა. ევრიპიდემ გუნდის როლის შემცირებით ადამიანური დრამა უფრო ნატურალისტურად წარმოადგინა

და ის ყოველდღიური ცხოვრების რეალებს დაუკავშირა. ევრიპიდესთან, მაყურებელი თავად სწავლობს საუბარს - სწორედ ამით ცდილობს ევრიპიდე ესქილესთან მეტოქეობას. ევრიპიდესგან ხალხი სწავლობდა სოფისტურ ხრიკებს - დაკვირვებას, განსჯას და დასკვნების გამოტანას.

ევრიპიდეს მისია იყო დიონისური სანყისის აპოლონურისგან გამოყოფა და ხელახალი აგება ტრაგედიისა, ამჯერად სავსებით არადიონისურ სანყისზე. ევრიპიდეთი საუბრობდა უკვე არა დიონისური და არც აპოლონური, არამედ რალაც სხვა - სოკრატე.

ნიცშე განსაკუთრებული შემართებით ესხმის თავს სოკრატეს. აპოლონურისა და დიონისური სანყისების გვერდით, ის გამოყოფს სამყაროსთან სოკრატესეულ მიდგომას. ამგვარი მიმართება წინაპირობაა „თეორიული ადამიანის“ ჩამოყალიბებისა. თეორიული ადამიანის ნიშნებია - რაციონალიზმი და ოპტიმიზმი. სოკრატე ნიცშესთვის არის ანტიკური კულტურის დაღმასვლის მაჩვენებელი. სოკრატესადმი ნიცშეს კრიტიკული მიდგომის კვინტესენცია შემდეგი სიტყვებია: „სოკრატესთან ინსტინქტი ხდება კრიტიკოსი, ხოლო განსჯა შემოქმედი“ (7: 75).

სოკრატული „თეორიული ოპტიმიზმი“ ნიშნეული ხდება ბერძენთათვის მაშინ, როცა მათი კულტურა კვდომას იწყებს. იწყება სამყაროს მეცნიერულ-ლოგიკურად განმარტება. სოკრატე ნიცშესთვის განასახიერებს ურყევ რწმენას იმისა, რომ აზროვნება შეიძლება შევიდეს უღრმეს უფსკრულებში ყოფიერებისა და არა მხოლოდ შეიმეცნოს, არამედ გამოასწოროს კიდეც იგი. ამიტომაც, ნიცშემ სოკრატე განჭვრიტა იმ ყოვლის მომაბრუნებელ წერტილად, რომლითაც იწყება გნოსეოლოგიური (შემეცნებითი) ოპტიმიზმი, რამაც, თავის მხრივ, რაციონალური შემეცნებისკენ სწრაფვა აქცია ადამიანური მიდრეკილებისა და საქმიანობათა დომინანტ მოდუსად.

ნიცშეს თქმით (7: 79), ოპტიმისტური დიალექტიკა, თავისი სილოგიზმებით, ტრაგედიას სწრაფად აქრობს, ე.ი. მოარ-

ღვევს ტრაგედიის არსს - მუსიკასა და დიონისურ თრობას. ნიცშესთვის, ტრაგედიას უპირისპირდება ოპტიმიზმი - ხედვა და წარმოდგენა იმისა, რომ ყოფიერების გამოსწორება შესაძლებელია გონების მეშვეობით. ამგვარი ხედვის პირმოშოა „თეორიული ადამიანი“. თანდათან იქმნება მეცნიერება; თუმცა, მეცნიერებას სჭირდება ერთგვარი „გარე ნარატივი“, რასაც სოკრატე უზრუნველყოფს. „სოკრატული ადამიანისთვის“ დადებითი მოვლენაა ილუზიისაგან გამოცალკეება, რაციონალიზაცია.

ნიცშე ტრაგიკული ხელოვნების სტრუქტურაში ხედავს ძველბერძნული სულის ისტორიულ დინამიკას: თავდაპირველად, ტრაგედია შედგებოდა მხოლოდ სატირებისგან, რაც ქმნიდა ცივილიზაციის ილუზიურობის ეფექტს. სიმღერების გამო, მაყურებლები მხნევედობდნენ ბუნების სულებით - სატირებით. ხოლო დიონისეს ხატ-სახე, რომელიც წარმოგვიდგებოდა გუნდის წინ, სცენაზე „აპოლონისეულად“ იყო გაფორმებული და ინდივიდუალიზებული. მსახიობები და სიუჟეტი მიიჩნეოდა გაფორმებული ხატის განვითარებად, რომლის შინაგანი არსიც მდგომარეობდა ღმერთის დანანევრებაში და ბაკხურ რიტუალებში, დაუნანევრებელ ექსტაზსა და დარდში ადამიანურ არსებობაზე. „ამასთანავე, ჩემი აზრით, ბერძენ კულტურულ ადამიანს თავი უნდა ეგრძნო განადგურებულად სატირების გუნდის წინაშე: უახლოესი მოქმედება დიონისური ტრაგედიისა მდგომარეობს იმაში, რომ სახელმწიფო და საზოგადოება, ყველა უფსკრული ადამიანსა და ადამიანს შორის ქრება ერთიანობის განცდისას, რომელიც ბუნების ნიაღში გვაბრუნებს“ (7: 45) - ამბობს ნიცშე.

სიღრმისეულად მოაზროვნე ელინელისთვის გუნდი დამამშვიდებელი იყო. ელინელის მახვილმა მზერამ შეაღწია ქმნადობის ერთ-ერთი მოდუსის - განადგურების საზრისში, რაც ფონად გასდევდა და გასდევს მსოფლიო ისტორიას და რაც ნაკარნახევია ბუნების სისასტიკით.

სიცოცხლის მტკიცების (აფირმაციის) მექანიზმები

არსებობის ამ სისასტიკეთა ფონზე, როგორ უნდა შეძლოს ადამიანმა აფირმაცია, მტკიცება სიცოცხლისა? როგორ უნდა უთხრას მან სიცოცხლეს „ჰო“ – ის „ჰო“, რომელიც ნიციშეს ფილოსოფიის ლაიტმოტივია? რა არის სიცოცხლის გაძლების აუცილებელი მექანიზმები? ამასთან დაკავშირებით, როგორ იცვლება ნიციშეს მოსაზრებები მისი ფილოსოფიური განვითარების შუა და გვიანდელ პერიოდებში?

ამ კითხვებზე პასუხი მნიშვნელოვანია იმდენად, რამდენადაც სწორედ გაძლების მექანიზმებსა და „მწარე“ ჭეშმარიტების გააზრების სიღრმეზეა დამოკიდებული, ესა თუ ის მსოფლხედვა აფირმაციულია (მტკიცებითია), თუ არა. სამყაროსეულ საშინელებათა გასაძლებად ადამიანს სჭირდება ერთგვარი საფარველი, ვუალი, რომელმაც ცნობიერებას უნდა დაუმალოს გარკვეული ტიპის ეგზისტენციალური ინფორმაცია.

ტრაგედია ნიციშესთვის წარმოადგენს სამყაროს სიღრმისეულდაპესიმისტურხედვას. „ტრაგედიის დაბადებაში“ ნიციშე, შოპენჰაუერის გავლენით, ინდივიდუაციას, ბოროტების უმთავრეს მიზეზად წარმოადგენს, თუმცა აქვე გვთავაზობს ინდივიდუაციის გადალახვის გზებს - „ხელოვნება, ვით მხიარული იმედი, რომ ინდივიდუაციის ნავსი შეიძლება გატყდეს, ვით წინათგრძნობა აღდგენილი ერთიანობისა“ (7: 60). შესაბამისად, რთულია დაეთანხმო ჯულიან ინგს, რომლის მიხედვითაც (13: 27), „ტრაგედიის დაბადებაში“ ნიციშე შოპენჰაუერისეულ პესიმიზმს ვერ გადალახავს. სინამდვილეში, ნიციშე სამყაროსეული დაპირისპირების, დიალექტიკის ორსახა ბუნებას აღმოაჩენს - დაპირისპირებაში (ანუ არსებობაში) არის ტკივილიც და გამარჯვების შესაძლებლობაც. შესაბამისად, ნიციშეს გამოსავალი „პესიმისტურია“ მხოლოდ ნაწილობრივ - იმ აზრით, რომ ნიციშე „ტრაგედიის დაბადების“ პირველ გამოცემაში ინარჩუნებს მიღმურ სამყაროს, რომელსაც, აუცილებელია აღვნიშნოთ, შემდგომ ნაშრომებში განუდგება.

იანგის კიდევ ერთი „საყვედური“ ნიცშესადმი იმაში მდგომარეობს (13: 48), რომ თრობის საჭიროება, რაზეც ნიცშე საუბრობს, უკვე იწვევს გარკვეულ პესიმისტურ ასოციაციებს ადამიანურ ცხოვრებასთან დაკავშირებით. აქ იანგი პესიმიზმსა და ოპტიმიზმს ისე იაზრებს, თითქოს ადამიანს შეეძლოს გააუქმოს ტანჯვის წინასწარგანსაზღვრულობა. „პესიმიზმი“ ან „ოპტიმიზმი“ გამოსავალთა ძებნაა, პასუხია ადამიანური ტანჯვის გარდაუვალობაზე, მისი შემსუბუქების ძიების გზებია და ტანჯვის საკუთარ ძალთა მატებად გარდასახვის პრაქტიკაა. „ტრაგედიის დაბადების“ ერთგვარი „მეტაფიზიკური შემადგენელი“, რომელსაც ნიცშე „თვითკრიტიკულ პასაჟში“ მოგვიანებით განუდგება, შესაძლოა, მართლაც სძენდეს ნიცშეს განაზრებებს ერთგვარ „პესიმისტურ“ ელფერს, თუმცა, ნიცშეს პესიმისტად შეფასება გაუმართლებელია იმიტომაც, რომ, ასეთი შეფასებით, „ტრაგედიის დაბადება“ განხილულია იზოლირებულად და არაა დანახული მთლიანად ნიცშეს ფილოსოფიის დინამიკაში. ქვევით ვაჩვენებთ, რომ იანგის კიდევ ერთი მოსაზრება, თითქოს „ტრაგედიის დაბადება“ არ იყოს კავშირში ნიცშეს პოზიტივისტურ პერიოდთან (13: 28), გაუმართლებელია, მიუხედავად ხელოვნებისადმი მიდგომის ცვლილებისა, რომელსაც ნიცშეს „პოზიტივისტურ“ პერიოდში და მეტადრე ამ ეტაპის მთავარ ნაწარმოებში - „ადამიანური ერთობ ადამიანური“ ვხვდებით.

ვერ დავეთანხმებით ვერც იანგის იმ პოზიციას, რომლის მიხედვითაც (13: 49), „ტრაგედიის დაბადება“ სიცოცხლის უარმყოფელია, რადგან მას აქვს რელიგიური ხასიათი და მოგვაგონებს ადამიანისათვის საეკლესიო ნუგეშისცემის ძიებას. ეს ასოციაცია მეტად ზედაპირულია, რადგან რელიგიურ (ქრისტიანულ) და დიონისურ ტრანსცენდირებას შორის ტოლობის ნიშნის დასმა გარკვეულ უხერხულობებს ქმნის. დიონისურ ტრანსცენდირებას ნიცშე სიცოცხლის მამტიკიცებელ ძალას ანიჭებს, ხოლო ქრისტიანულს - ნეგაციურს. იანგის ეს პოზიცია მეტადრე გასაკვირია, რადგან იგი

თავადვე აღნიშნავს (13: 50), რომ ნიცუმეს „რელიგია“ უფრო მამტიკიცებელი ხასიათისაა და მოიცავს „სიცოცხლისთვის ‘ჰო’-ს თქმის“ პრაქტიკებს.

ტრაგედიის შესახებ ნიცუმეს მსჯელობის შეფასებაში, ვერ დავეთანხმებით ნიცუმეს კიდევ ერთ მკვლევარს, სებასტიან გარდნერს, ვინც ესთეტიკური შეფასებების ჩამოყალიბების ნიცუმესეულ მიდგომას მეთოდოლოგიურად გაუმართლებლად მიიჩნევს, რადგან ნიცუმემ ესთეტიკური თეორია მხოლოდ ძველბერძნულ ტრაგედიას დააყრდნო (2: 609). უპირველეს ყოვლისა, გარდნერს უნდა სცოდნოდა, რომ ნიცუმეს პრეფერენცია ტრაგედიისადმი გამონვეულია ნიცუმეს ფილოსოფიური პლასტების უკუფენით - ნიცუმე ხელოვნების კლასიფიკაციას ახდენს აფირმაცია/ნეგაციის გამყოფ ხაზებზე. აღსანიშნავია, რომ ნიცუმე თავად ანტიკური ტრაგედიის ისტორიაშიც გამოჰყოფს დაღმასვლის პერიოდს, რადაც, როგორც ვთქვით, ევრიპიდეს „რაციონალიზებულ“, მასაზე გათვლილ შემოქმედებას მიიჩნევს და მას „სოკრატული სულის მატარებლად“ დასახავს (7: 64, 72, 73). გასახსენებელია აგრეთვე, რომ ნიცუმე გვთავაზობს განაზრებებს რომანტიზმისა და ხელოვნების სხვა დარგებისა თუ მიმდინარეობების შესახებ. ნიცუმესთვის ხელოვნების „დარგობრივი ანალიზი“ კი არაა მნიშვნელოვანი, არამედ ხელოვნების როლის გააზრება სიცოცხლის ჰოყოფა/უარყოფის საქმეში - სწორედ ესაა წამყვანი ხაზი, რომელსაც მიჰყვება მისი განაზრებანი ხელოვნებაზე.

ნიცუმესთვის რაციონალობა, პროპოზიციული ჭეშმარიტება და თუნდაც მსჯელობის „ლოგიკურად გამართულობა“ არაა მთავარი და განმსაზღვრელი კრიტერიუმი. ამგვარ საზომად მისთვის სიცოცხლისთვის სარგებლიანობა გვევლინება. ამიტომაცაა, რომ ილუზიას შეიძლება უფრო დიდი სასიცოცხლო დატვირთვა ჰქონდეს, ვიდრე ჭეშმარიტებას. თუმცა, აღსანიშნავია, აგრეთვე, რომ ტრაგიკული ილუზია უფრო მეტ ჭეშმარიტებას გვივლენს, ვიდრე, ვთქვათ, თეორიული ოპტიმიზმი, რომელსაც ვერ გაუაზრებია, რომ ჭეშ-

მარიტებისკენ სწრაფვის (ე.ი. მისი ფუნქციონირების მთავარი ღერძის) ეგზისტენციალური უკუფენა არის მოთხოვნილება არსებობის გამართლებისა. ასეთია „ტრაგედიის დაბადების“ პათოსი, თუმცა, როგორც ვთქვით, ნიცშეს განაზრებები ხელოვნების შესახებ იცვლება, იხვეწება და შემოქმედების გვიანდელ პერიოდში უფრო მაღალ-ორგანულ მთლიანობას აღწევს მის ფილოსოფიასთან. „ტრაგედიის დაბადება“, როგორც ვთქვით, ერთგვარი ათვლის წერტილია ხელოვნების შესახებ ნიცშეს განაზრებებში ორიენტაციისთვის. თუმცა, არანაკლებ მნიშვნელოვანია ნიცშეს შეხედულებები პოზიტივისტური და სიმნიფის პერიოდიდან.

ნიცშეს პოზიტივისტური ეტაპის ნაწარმოებთაგან, ხელოვნების მიმართ კრიტიკული პათოსით გამოირჩევა თხზულება „ადამიანური ერთობ ადამიანური“. „ტრაგედიის დაბადებისგან“ განსხვავებით, აქ ნიცშე ფიქრობს, რომ ხელოვნებას გადავყავართ არა ზემეცნიერულ, არამედ წინამეცნიერულ სამყაროში (4: 154-155, 162). ვხვდებით უფრო მწვავე პასაჟებსაც - „ხელოვანები მალე ჩაითვლებიან დიდებულ გადმონათადა“ (4: 206); „სამეცნიერო ადამიანი არის არტისტული ადამიანის შემდგომი განვითარება“ (4: 205).

ხელოვნებისადმი კრიტიკული განაზრებების მიუხედავად, „ადამიანური ერთობ ადამიანურში“ მაინც აღნიშნულია ხელოვნების მნიშვნელოვანი როლი (4: 156-157). ზოგადად, პოზიტივისტურ პერიოდშიც ნიცშე ხელოვნებას ცალსახად „უარყოფითად“ არ მიიჩნევს. მთელ რიგ პასაჟებში, ხელოვნების მნიშვნელობას ხაზი გაესმის. უბრალოდ, იგი განძარცვულია რელიგიური და მიღმური ასპექტისგან, რომელიც მას „ტრაგედიის დაბადებაში“ ენიჭებოდა. რელიგიურ-მეტაფიზიკური გარსის მოცილების მიუხედავად, ნიცშე ხელოვანებს პოზიტიურ კონტექსტში მოიხსენიებს და ანტიკურ იდეალს წამოსწევს წინა პლანზე, ეპოქას, როდესაც ხელოვანები მიიჩნეოდნენ - „ზრდასრულთა მასწავლებლებად“, „ცხოველთა გარდამქმნელად“ და „ადამიანთა შემქმნელად“ (5: 90). იანგის ზემოხსენებული შენიშვნა (13: 28), რომ ნიცშეს

ნაწარმოები არაა კავშირში მის პოზიტივისტურ პერიოდთან, იმითაც ბათილდება, რომ აქ ჩამოთვლილი ნიცშესეული პასაჟები აშკარად ხაზს უსვამენ ხელოვანის როლს და ინარჩუნებენ ხელოვანის მნიშვნელობას. თუმცა, ხელოვნების „მხარდამჭერ“ განაზრებებს ვხვდებით ხელოვნების დამაკნინებელ მოსაზრებათა ნაკადის პარალელურად, ხელოვნების ზესამყაროდან აქაურ სამყაროში ჩამოყვანის ფონზე. ხელოვნების „მინაზედაბრუნების“ ტენდენციაზე მიუთითებს ისიც, რომ ხელოვნებაზე საუბრისას, ვაწყდებით მეცნიერულ მომენტთა ხაზგასმას - გონებას, ზომიერების, რაციოს: „ზომიერება, სიმეტრია“ (5: 67); „არაცნობიერი სიმკაცრე და დილის სიგრძლე, ვნების თავიდან არიდება“ (5: 68); „სიცივითა და სიფხიზლით“ (5: 73).

მოგვიანებით, შემოქმედების სიმნიფის ფაზაში, ნიცშე კვლავ კრიტიკულია სამეცნიერო გონების მიმართ - მის განაზრებათა პათოსი იმეორებს შემოქმედების ადრეული ეტაპის კრიტიკულ სულისკვეთებას მეცნიერებისადმი: „[მეცნიერებას] თავდაპირველად ესაჭიროება ღირებულებითი იდეალი, ღირებულების შემქმნელი ძალა, რომლის სამსახურშიც შეუძლია მას საკუთარი თავის რწმენა - თავად მეცნიერება ვერასდროს წარმოქმნის ღირებულებებს. ასკეტურ იდეალთან მიმართებით იგი სულაც არ არის ანტაგონისტური“ (6: 113).

რამდენიმე დამატებით თემატიკას წამოსწევს ნიცშე ნაწარმოებით - „მხიარული მეცნიერება“. იგი კვლავ საუბრობს ხელოვნებისა და ჭეშმარიტების მიმართებაზე: „რომ არ მივსალმებოდით ხელოვნებებს და არ გამოგვეგონებინა არაჭეშმარიტების კულტი, მაშინ გააზრება ზოგადი არაჭეშმარიტებისა და სიყალბისა, რაც ახლა მეცნიერებით მოგვენოდება ... სავსებით აუტანელი იქნებოდა“ (8: 163); „ოჰ, ეს ბერძნები! მათ იცოდნენ, როგორ ეცხოვრათ: ამისთვის საჭიროა - შეინარჩუნო გაბედულება და შეჩერდე ზედაპირთან, ნაკეცებთან, კანთან; თავყვანს სცემდე ხილულობას; გწამდეს ფორმების, ტონების, სიტყვების და ხილულობის მთელი ამ ოლიმპოსი. ეს ბერძნები სიღრმისგან იყვნენ

ზედაპირულები“. (8: 38); „როგორც ესთეტიკური ფენომენი, სიცოცხლე არის კვლავაც ასატანი ჩვენთვის“ (8: 163); ამ პასაჟების გვერდით, ერთი შეხედვით უცნაურად მოსჩანს მონოდებები „პატიოსნებისა“ და „ინტელექტუალური სინდისიერებისკენ“ (8: 266, 263-264). მართლაც: თუ ვართ პატიოსნები და ინტელექტუალურად სინდისიერნი, რატომ გვჭირდება ილუზია და „არაჭეშმარიტების“ დაფასება?

ეს შეკითხვა გამოკვეთს ნიცშეს ფილოსოფიის ორი მნიშვნელოვანი პრინციპის, მორფატი-სა და ილუზიის ურთიერთმიმართების საკითხს. თუ ბედი უნდა გვიყვარდეს და ვიღებდეთ მას, მაშინ რა საჭიროა ილუზიები? საქმე ისაა, რომ ბედისწერის სიყვარული არ გულისხმობს მისადმი სრულ მორჩილებას და მოქმედებისთვის საჭირო ილუზიაზე უარის თქმას. ნიცშეს ფილოსოფიის მთლიანობითი აზრი ისაა, რომ პატიოსნად გვესმოდეს მთავარი ჭეშმარიტება - რომ არსებობდა უსაზრისო სამყარო გეთავაზობს „ილუზიებისთვის“ სივრცეს. მოცემულობას, რომ უსაზრისობა ტოვებს მისგან „თვალის არიდების“ საშუალებას (რასაც ნიცშე „ილუზიებს“ უწოდებს) ონტოლოგიურად მნიშვნელოვანი და წინასწარგანსაზღვრულია.

ამ „ილუზიებს“ კვლავ მნიშვნელოვანი როლი ენიჭებათ ნიცშეს შემოქმედების გვიანდელ სტადიაზე. მაგალითად, ნაწარმოებში - „კერპების მწუხრი“ ნიცშე მყარად აფიქსირებს ხელოვანის უპირატეს როლს (9: 55-56, 56, 57). ნიცშესთვის მნიშვნელოვანია, რომ ხელოვნებას ვიაზრებდეთ შემოქმედის პრიზმიდან (6: 74). არაა გასაკვირი, რომ ნიცშე ეწინააღმდეგება მაყურებლის, თანაშემოქმედის ესთეტიკას. ნაცვლად ამისა, მისთვის უპირველესია შემოქმედი, როგორც ძალაუფლების ნების აგენტი, რომელიც, ძალთა აღმასვლისა და გადმოდინების შედეგად, გააფორმებს ფორმის არმქონეს და საბოლოოდ, ავლენს იმ გარდამქმნელ პოტენციალს, რომლითაც ის ადამიანზე ზემოქმედებს. ნიცშესთვის ასევე მიუღებელია დაუინტერესებელი შემეცნების შესახებ მოსაზრებები - ხელოვნება პრინციპულად სასიცოცხლო ფუნ-

ქციის მატარებელია. დაუინტერესებლობა კი ფუძნდება მაშინ, როცა არაფერი გვანალვლებს. ნიცშესთვის ხელოვნება არაა ვნებათა უბრალო განიავება, არამედ ადამიანური მდგომარეობის გაუმჯობესებაა, გზაა აფირმაციისკენ.

ნიცშესთვის მნიშვნელოვანია არსებობის ესთეტიკური გამართლება: ოცნება გემკურნალობს, რადგან ცხოვრების სასტიკი, მოსაწყენი და ბნელი მხარეები მშვენიერებად მიიჩნევა. ესთეტიზაციის მეშვეობით სიცოცხლე განიდარცვება მორალისაგან. ნიცშე მორალში ამჯერადაც დეკადენსის სიმპტომს - დუალისტურ, რეზიგნაციურ მორალს გულისხმობს; ამიტომაც, მისთვის მნიშვნელოვანია ხელოვნების აფირმაციულ (სიცოცხლის მამტკიცებელ) და ტრანსვალუაციურ (ღირებულებათა გადაფასების) სქემებში ჩართვა (3: 543, 552-553).

ხელოვნება არის ცხოვრებისეული სატანჯველისთვის საზრისის მინიჭება; ნიცშეც, მსგავსად შოპენჰაუერისა, საუბრობს ტანჯვის გარდაუვალობაზე. თუმცა, მასწავლებლისგან განსხვავებით, შემტევი სულისკვეთებით წინა პლანზე წამოსწევს იმ მექანიზმებს, რომლებიც ტანჯვას საზრისს ანიჭებენ და ახდენენ სიცოცხლის „ჰოყოფას“. ასეთ უმთავრეს მექანიზმად გვევლინება ცხოვრების ესთეტიზაცია, რომლის იმპლიციტური პათოსიც არის: „რაც არ გკლავს, გვაძლიერებს“ (9: 6).

ხელოვნების ქმნილება საჭიროა, რათა ათვისებულ იქნას ის სფერო, რომელსაც ვერ აითვისებს საზრისის მიმნიჭებელი ვერცერთი მატრიცა - სწორედ აქ წარმოშობს ხელოვნება „ილუზიურს“. ნიცშეს სურს, რომ შემოქმედი, ერთი მხრივ, გულწრფელი იყოს, მაგრამ, მეორე მხრივ, ხვდება აუცილებლობას სიცოცხლის აფირმაციისა, რაოდენ საშინელიც არ უნდა იყოს ის. სწორედ ნიცშეს ფილოსოფიის ზოგადი პათოსი და ნიცშეს ფილოსოფიიდან ზემოთმოყვანილი მრავალი პასაჟი გვაფიქრებინებს, რომ გაუმართლებელია იანგის მიერ ნიცშეს შოპენჰაუერისეულ პესიმისტად წარმოჩენა და მისი ფილოსოფიის წარუმატებლობაზე საუბარი (13: 140, 148).

იანგი, იმასაც ამბობს (13: 147), რომ ნიცშეც თავისი ეპოქის შვილი იყო. იანგი ამას იმონმებს ნიცშეს სიტყვებით, სადაც იგი საკუთარ თავს ვაგნერის მსგავს დეკადენტად რაცხავდა. აქ ვხვდებით იანგის მიერ, საკუთარი ჰიპოთეზის გამყარების მიზნით, სელექციურ მიდგომას ნიცშეს ტექსტებისადმი - მართლაც, ნიცშეს არაერთი განაზრება არსებობს, რომელიც საპირისპიროს გვაფიქრებინებს; მეტადრე მაშინ, როცა ნიცშეს შემოქმედებაში ხელოვნების შესახებ განაზრებათა შინაარსი იცვლება. ამ ცვლილების შესახებ კარგად იცის ჯულიან იანგმაც, რადგან მისი წიგნი ნიცშეს ფილოსოფიის სხვადასხვა ეტაპებს იაზრებს, თუმცა ამ შემთხვევაში, საკუთარი მოსაზრების განსამტკიცებლად, იანგს ნიცშეს ფილოსოფიიდან ერთი კონკრეტული პასაჟი მოჰყავს იზოლირებულად.

მნიშვნელოვანია ნიცშეს ფილოსოფიის დინამიკის მთლიანობაში დანახვა და მისი სასიცოცხლო შემართების გააზრება, „ყურის გდება“ ფილოსოფიური იმპულსებისათვის და, რაც მთავარია, ის, რომ ნიცშეს ფილოსოფია სიცოცხლის სატანჯველზე პასუხის გაცემაა - სიცოცხლის ჰოყოფაა. ამასთანავე, არ უნდა დაგვავიწყდეს, ვინ მოგვინოდეებს სიცოცხლის აფირმაციისკენ. - ადამიანი, რომელსაც ქრონიკული დაავადებები ტანჯავდა, დღეების განმავლობაში ვერ ახერხებდა მუშაობას მხედველობის და ჯანმრთელობის სხვა პრობლემათა გამო. ადამიანი, რომელმაც კარგად იცოდა, რომ როგორც სამყაროს სატანჯველი, ისე ამ სატანჯველზე აფირმაციული პასუხები წარმოადგენს სამყაროს პირველსაწყისი კოდის ნაწილს. სწორედ ეს სიღრმისეული ხედვა მიგვიზიდავს ნიცშეს ფილოსოფიისკენ, რომელშიც ხელოვნება უმნიშვნელოვანეს, შეიძლება ითქვას, სასიცოცხლო როლს ასულებს.

ქეშმარიტება და ხელოვნება

შემოქმედებითი ცხოვრების უკანასკნელ წელს (1888 წ.), ფრიდრიხ ნიცშე წერდა: „ჩვენი რელიგია, მორალი და ფილოსოფია ადამიანის დეკადენტური ფორმები არიან. - სანი-

ნააღმდეგო მოძრაობა: ხელოვნება“ (3: 533).

შესაძლოა, ნიცშეს ფილოსოფიური შემოქმედების განვითარებისას მთელ რიგ მომენტებთან მიმართებაში აზრი შეუცვლია, გადაუაზრებია ამა თუ იმ მოაზროვნესთან მიმართება (მაგ., შოპენჰაუერთან, ვაგნერთან), მაგრამ არსებობს რამდენიმე ტენდენცია, რომელიც უცვლელ ფონად გასდევს მთელ მის ფილოსოფიას. ეს, უპირველეს ყოვლისა, სიცოცხლის აფირმაციის (მტკიცების) იდეაა და ამგვარ მტკიცებაში ხელოვნების უმნიშვნელოვანესი, შეიძლება ვთქვათ, გადამწყვეტი როლია. „გვიანდელი ნიცშე“, როცა მას უკვე შემუშავებული აქვს ძალაუფლების ნების კონცეპტი, ხელოვნებას, ვითარცა „კი“-ს მთქმელს, ძალაუფლების ნების გამოვლინებად უკვე ექსპლიციტურად განიხილავს (3, 554); როგორც ვთქვით, ხელოვნებას უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება აგრეთვე ნიცშეს შემოქმედების ადრეულ ეტაპზეც (1872-1876).

ნიცშეს პირველი მნიშვნელოვანი ნაწარმოები - „ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულიდან“ ეძღვნება ანტიკურ ტრაგედიას, მისი სტრუქტურის გააზრებასა და მის უმნიშვნელოვანეს როლს ელინურ კულტურაში. აღსანიშნავია, რომ ნიცშეს, ფილოსოფიური განვითარების „სიმნიფის“ ხანაში (1882-1888), სპეციალური ტრაქტატი ხელოვნების შესახებ არ შეუქმნია, თუმცა ხელოვნებაზე რეფლექსიები, რომლებიც მის სხვადასხვა ჩანაწერებსა თუ ნაწარმოებებშია გაბნეული, ნიცშეს ფილოსოფიური კორპუსის ორგანული ნაწილია. ამგვარი ურთიერთკავშირი უპირველესად სწორედ ხელოვნების გამორჩეულ როლს უკავშირდება - ნიცშე ხელოვნებას უმაღლეს ფუნქციებს ანიჭებს, თუ არ ჩავთვლით რამდენიმე პასაჟს მისი ე.წ. „პოზიტივისტური“ პერიოდის (1876-1882) „ადამიანური ერთობ ადამიანურიდან“ და „განთიადიდან“.⁶ ამ ნაშრომებ-

6. ფრიდრიხ ნიცშეს ფილოსოფიის პერიოდიზაცია შესაძლებელია სამ ეტაპად:

1. **ადრეული** (1872-1876) - როდესაც ნიცშე ამუშავებს საწყის ფილოსო-

ში, როგორც ვაჩვენეთ, მეცნიერებას ენიჭება გარკვეული უპირატესობა ხელოვნებასთან შედარებით და ზოგადად, ხელოვნება ერთგვარ „უარყოფით კონტექსტშიც“ კი წარმოჩნდება. (4: 44-45, 157, 163-164, 199, 204-206).

ნიცშესთვის ხელოვნებაც, როგორც ყოველივე სხვა, ძალაუფლების ნებაა, მისი გამოვლინებაა, ამ ნების ერთ-ერთი განზომილებაა. აქაც, როგორც ცხოვრების სხვა სფეროებში, ძალაუფლების გამოვლინება შეიძლება იყოს აფირმაციული (მტკიცებითი) ან ნეგაციური (უარყოფითი). ნიცშე ამ - აფირმაციულ/ნეგაციურ - მიმართებას ავრცელებს ხელოვნების კლასიფიკაციაზე, როდესაც თანამედროვე ხელოვნებას მასის მოთხოვნებთან ადაპტაციის გამო აკრიტიკებს (10: 220),

ფიურ განაზრებებს; ამ პერიოდში იგი კრიტიკულადაა განწყობილი მეცნიერების მიმართ და ხელოვნებას მნიშვნელოვან როლს ანიჭებს. ამ ეტაპის ბოლოს, „არათანადროულ განაზრებებში“, ნიცშეს უკვე ჩამოყალიბებული აქვს კრიტიკული მიმართებები თავისი მასწავლებლებისადმი, შოპენჰაუერისა და ვაგნერისადმი;

2. **პოზიტივისტური** (1876-1882) - ამ ეტაპზე ნიცშე ეცნობა მეცნიერების უახლეს მიღწევებს, საბოლოოდ და მყარად განუდგება დუალისტურ ფილოსოფიას (რომლის გავლენაც ჯერ კიდევ მკვეთრად იგრძნობა ადრეული პერიოდის „ტრაგედიის დაბადებაში“). მეცნიერებას და სამეცნიერო მიდგომებს გარკვეული უპირატესობა ენიჭებათ თვით ხელოვნებასთან მიმართებაშიც;

3. **სიმნიფის** (1882-1888) - ამ პერიოდში მეცნიერების უპირატესი როლი კრიტიკულადაა გადააზრებული; ხელოვნება იბრუნებს თავის მნიშვნელოვან ფუნქციას - ამჟამად უკვე სიმნიფის ხანის ერთ-ერთი უმთავრესი კონცეპტის, „ძალაუფლების ნების“ ჭრილში. ამავე პერიოდს განეკუთვნება ნიცშეს უმნიშვნელოვანესი შრომები - „ასე იტყოდა ზარატუსტრა“ (1883), „სიკეთისა და ბოროტების მიღმა“ (1886), „მორალის გენეალოგია“ (1887), „კერპების მწუხრი“ (1888).

ნიცშეს შემოქმედებითი განვითარების პერიოდიზაციიდან გამომდინარე, წინამდებარე წერილში პოზიტივისტური პერიოდი მიჩნეულია ერთგვარ აუცილებელ დიალექტიკურ „საზვერედ“, ერთგვარ გარდაუვალ სახადად, რომელიც მნიშვნელოვანი იყო, რათა ნიცშეს სიღრმისეულად შეეგრძნო საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა სული, გადაეაზრებინა საკუთარი ადრეული შეხედულებანი და რათა სიმნიფის პერიოდის განაზრებებს შქონოდათ მტკიცების მეტი ძალა და სულიერების გამოცდილების მეტი სიმძლავრე. ადრეული და სიმნიფის პერიოდის განაზრებათა შორის მსგავსება მეტ სითამამეს სძენს ნიცშეს მკვლევარს მის მოსაზრებათა მთლიანობით ჭრილში განსახილველად.

ხოლო რომანტიზმს - დეკადენტური, რეაქციული ბუნების გამო (ვ: 556, 563).

ნიცშე შემოქმედების ადრეულ და სიმწიფის პერიოდში „უტევს“ მეცნიერებას. მეცნიერება გნოსეოლოგიურად (შემეცნებითად) შეზღუდულია, რაც მისი ეგზისტენციალური შეზღუდულობიდან გამომდინარეობს. მეცნიერება თავისთავად ვერ ამართლებს არსებობას - არა მხოლოდ ონტოლოგიურ დონეზე, არამედ ვერც საკუთარი თავის არსებობას. გასამართლებლად მას „გარე ნარატივი“ სჭირდება. მეცნიერების მთავარი „კოზირი“ მისი შემეცნებითი ბუნება და მეთოდოლოგიური აპარატია. მისი ამგვარი ბუნება და მეთოდები უძღურნი აღმოჩნდებიან არსებობის მთელ რიგ არსებით საკითხებში - მაგალითად, საზრისის შესახებ, ტანჯვის გარდაუვალობისა და სხვა უმნიშვნელოვანეს ეგზისტენციურ პრობლემატიკაში (სიკვდილი/სიცოცხლე, ადამიანური მდგომარეობა და ა.შ.).

ნიცშე საკუთარი ფილოსოფიური შემოქმედების განმავლობაში, სხვადასხვა სიმწვაავითა და სიცხადით, საუბრობს, რომ საჭიროა სიცოცხლის აფირმაცია, მაგრამ ეს ვერ მოხერხდება რელიგიითა (მისი დუალისტური ბუნების გამო) და მეცნიერებით (გნოსეოლოგიურ-ეგზისტენციური შეზღუდულობის გამო), და ვერც „ძველებური“ ფილოსოფიით (რაციონცენტრიზმის გამო), არამედ, ნიცშეს აზრით, გვესაჭიროება ხელოვნება და ფილოსოფიის ახლებური ტიპი.

ჩნდება შეკითხვები:

- რისთვისაა საჭირო სიცოცხლის აფირმაცია?
- რა არის ის პირველსაწყისი სამყაროსეული კოდები, რომლებიც ამგვარ აფირმაციას საჭიროდ აქცევს?
- აფირმაციის რა „მექანიზმები“ მოქმედებენ?
- ამასთან დაკავშირებით, რა გამოსავალს გვთავაზობს თავად ნიცშე მისი შემოქმედების სხვადასხვა ეტაპზე?

სიცოცხლის მტკიცების ზოგად-ადამიანურ საჭიროებაზე კარგად მიუთითებს ნიცშეს მიმართება შოპენჰაუერის ფილოსოფიისადმი. შოპენჰაუერი, ეყრდნობა რა ბუდისტური

ფილოსოფიის ასპექტებს, მიიჩნევს, რომ ყოველგვარი სურვილი იწვევს ტანჯვას: გნებავდეს ნიშნავს იტანჯო; შესაბამისად, იცოცხლო, ნიშნავს იტანჯებოდე. თავად არსებობის საზრისს დაესმის შეკითხვა - შოპენჰაუერის პასუხი არის რეზიგნაცია (არარსებობა ჯობს არსებობას, რადგან არსებობა ტანჯვას იწვევს), ნიცშესი - აფირმაცია. სიცოცხლის ჰოყოფა/უარყოფის საკითხში მნიშვნელოვანია ნიცშეს შოპენჰაუერთან მიმართება. ნიცშემ კარგად გაიაზრა პესიმიზმი, მაგრამ მან განიზრახა, დახსნოდა პესიმიზმს. თუ შოპენჰაუერი ამბობს (პირობითად), „არ ღირს ცხოვრება“, ნიცშე ამბობს - „მაინც“, ცხოვრება „მაინც“ ღირს; თუმც, ცხადია, ასე მარტივად არაა საქმე. სირთულე კი გამოხატულია ნიცშეს შემდეგ ფრაზაში: „ჩვენ გვაქვს ხელოვნება, რათა არ დავიღუპოთ ჭეშმარიტების გამო“ (3: 554).

რა იგულისხმება სიტყვაში „ჭეშმარიტება“? ამ კითხვაზე პასუხისას, სიფრთხილეა საჭირო, რადგან ნიცშესთან ეს „ტერმინი“ სხვადასხვა მნიშვნელობით გამოიყენება. ნიცშესთან „ჭეშმარიტება“ გულისხმობს არა იმდენად უწყინარ ჭეშმარიტებებს (მაგ., „ $2+2=4$ “, „ადამიანი იძინებს და იღვიძებს“), რამდენადაც „მწარე“ ჭეშმარიტებებს, ანუ „ჭეშმარიტებას ადამიანური მდგომარეობის შესახებ“, რომლის გააზრებაც შოპენჰაუერისეული პესიმიზმის წინაპირობაა და რომელსაც, მაგალითად, ეყრდნობა ჰაიდეგერისეული განაზრებანი არარას შესახებ. ანუ, ნიცშეს მიხედვით, სავარაუდოდ, ასეთი იქნებოდა „მწარე“ ჭეშმარიტებები:

- ადამიანი მოკვდავია;
- ადამიანს მოკვდაობასთან თვალის გასწორება უწევს;
- იგი, მისდა უნებურად, ჩართულია ძალაუფლებით ურთიერთობებში;
- ადამიანს უწევს არსებობა - მისთვის არავის უკითხავს ქვეყნად მოვლინების შესახებ და არსებითად, არც ქვეყნიდან წასვლაზე ეკითხება;
- იგი ემორჩილება შემთხვევითობებს, ბუნების კაპრიზებს, ცხოვრების საშინელებებს;

- მას უწევს, გარკვეულ დონეზე, დაემორჩილოს ბედს და შეიყვაროს იგი (amorfati);
- გამომდინარე ყოველივე აქედან, ადამიანს უწევს, გაუმკლავდეს სილენოსის სიბრძნეს - „ყოველი კაცისა და ქალისათვის საუკეთესოა, რომ არ დაბადებულ იყვნენ; ... მეორე საუკეთესოა, რომ მოკვდე რაც შეიძლება სწრაფად“ (11: 179). სწორედ ამგვარ პესიმისტურ ჭეშმარიტებათა გადალახვისა და გააზრების მნიშვნელობაზე საუბრობს ნიცშე თავის ჩვენს მიერ ზემოთ განხილულ ნაწარმოებში „ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულიდან“.

ნიცშეს ფილოსოფია ირიბად მიგვითითებს ყოფიერებისა და არარას ტოლპირველადობის უმძიმესი მოცემულობისა და მასთან გამკლავების აუცილებლობაზე. ამ მხრივ, ნიცშესთვის ე.წ. „ილუზიებს“ არსებითი როლი ენიჭებათ. ნიცშესთვის, ყოველგვარი კულტურის ფორმა თუ ხელოვნების ნაწარმოები სხვადასხვა დოზით შეიცავს ილუზიურობას, ე.ი. სხვადასხვა სიღრმით, სიხშირითა და ხანგრძლივობით ახერხებს „უფსკრულის“ თვალეებში ყურებას. ეს ილუზია შეიძლება იყოს „ჭეშმარიტებაც“.

ამ, ერთი შეხედვით დამაბნეველ აზრთა წყობას კარგად ხსნის ნიცშეს მიერ ტერმინის „ჭეშმარიტება“ ორაზროვანი გამოყენება. ერთი მხრივ, (1) „ჭეშმარიტება ილუზიის ტიპია, რომლის გარეშეც ვერ იარსებებდა ცოცხალი არსება“ (3: 343), ხოლო, მეორე მხრივ, (2) „ჩვენ გვაქვს ხელოვნება, რათა არ გავნადგურდეთ ჭეშმარიტებით“ (3: 554). (1)-ში „ჭეშმარიტება“ ილუზიის ტიპია და მას აქვს ისეთივე როლი, როგორც (2)-ში „ხელოვნებას“ ენიჭება. ხოლო (2)-ში „ჭეშმარიტება“ საშინელებათა წარმოებულთა, - არარასა და ყოფიერების ტოლპირველადობის შედეგია, რომლისგან გაქცევას ადამიანი ცდილობს, მათ შორის, (1)-ში ხსენებული ჭეშმარიტებით (მაგ., სამეცნიერო-პოპულარულ ჭეშმარიტებათა გენერირებით, ტრუიზმებით, ლაყბობით და ა.შ.).

სიცოცხლის საშინელ ჭეშმარიტებათა გაძლების კონტე-

ქსტში, მეტად საინტერესო განსახილველ მასალს გვანვდის ნიცუმეს ფილოსოფიის ორი მკვლევარი - დანიელ ქეიმი და ბერნარდ რეჯინსტერი. ერთი მხრივ, რეჯინსტერი მიიჩნევს (12: 248-9), რომ ნიცუმე, შემოქმედების ადრეულ პერიოდში, ვერ ახერხებს სიცოცხლის მიღებას ისე, „როგორც ის არის“, ე.ი. მის აღქმას ცხოვრებისეულ საშინელებებთან ერთად; ხოლო შემოქმედების სიმნიფის პერიოდში, ძალაუფლების ნების კონცეპტის შემუშავებასთან ერთად, ის უკვე ახერხებს ამას, უკუაგდებს რა ილუზიების როლს. საპირისპიროდ ამისა, დანიელ ქეიმი ფიქრობს (1: 210), რომ როგორც ადრინდელ, ისე გვიანდელ პერიოდში, ნიცუმე ილუზიების მნიშვნელობას ინარჩუნებს.

რეჯინსტერის მოსაზრება, თითქოს ძალაუფლების ნების გამოჩენა ნიცუმეს შემოქმედების გვიანდელ სტადიაზე ილუზიების უარყოფას ნიშნავდეს, გაუმართლებლად მოსჩანს, რადგან, ნიცუმესთან, ძალაუფლების ნება აუცილებლობით კავშირშია პერსპექტივებთან. ხოლო „ილუზიისა“ და „პერსპექტივის“ ცნებებს ნიცუმესთან თანაკვეთის ფართო არეალი გააჩნიათ. ილუზია გარკვეულწილად პერსპექტივაა, მისი ნაირსახეობაა, რომლის მიზანი, საბოლოოდ, სამყაროს ფუნდამენტური რეალობის, არარას, და მისი წარმოებული შინაარსების გაძღების ძალისხმევაა. აშკარაა, რომ ნიცუმეს მიერ ხელოვნებისა და ილუზიის აუცილებლობის წინა პლანზე წამოწევით, იგი უშვებდა ყოველგვარი პერსპექტივის „მიღმა“ ჭეშმარიტებებს, ოლონდ, ცხადია, ეს „მიღმურობა“ განსხვავებულია პლატონური ფილოსოფიის „მიღმურობისგან“; პლატონთან, ობიექტურ იდეალიზმში, ონტოლოგია ფუნდამენტშივეა მორალიზებული. ნიცუმესთვის კი, პერსპექტივის მიღმა არსებული მოცემულობანი (სიკვდილი, სიცოცხლე, ძალაუფლების ნება) ერთგვარ „საშინელ ჭეშმარიტებებს“ წარმოადგენენ, რომლებთან გამკლავებისა და მიმართების ტიპზე არის დამოკიდებული ეპითეტების - „კარგი“ და „ცუდი“ განაწილება. ნიცუმესთან მოცემულია უცვლელი ჭეშმარიტებები, უბრალოდ, ისინი, განსხვავებით პლატონ-

ნის ფილოსოფიისა, არ ატარებენ მორალურ კონოტაციებს, თუმცა, როგორც ვთქვით, მათთან მიმართების როგორცაა აყალიბებს ამა თუ იმ მორალს.

ამ კონტექსტში, ხელოვნების როგორც გამძლეობის პრაქტიკის გააზრებისთვის, საგულისხმოა ნიცშეს სიტყვები: „*მე მსურს მეტის სწავლა, - [მსურს - ო.ჭ.] აუცილებელი საგნებში, მივიჩნიო მშვენივრად. ასე, ერთ-ერთი იმათგანი ვიქნები, რომლებიც საგნებს ამშვენიერებენ. Amorfati: დაე, ამიერიდან ეს იყოს ჩემი სიყვარული! მე არ ვანარმოებ ომს სიმახინჯის წინააღმდეგ. მე არ მსურს ბრალის დადება. მე არ მსურს ბრალი წაფუყენო თვით ბრალმდებლებსაც. თვალის არიდებაა ჩემი ერთადერთი უარყოფა! ... მე მსურს ოდესმე ვიყო მხოლოდ კი-ს მთქმელი“ (8: 223). ნიცშესთვის ხელოვნება პერსპექტივის მანარმოებელია და უკვე ამ განაზრებითაც ჩანს, რომ ის ერთგვარ საშინელ აუცილებლობათა გაძლების ძალისხმევად წარმოჩინდება. ამგვარ აუცილებლობებს, ანარმოებს არარა, როგორც სამყაროში ყოველგვარი ნაკლოვანებისა და შესაბამისად ტკივილის განმსაზღვრელი პირველ-პრინციპი.*

ნიცშესთვის არარას არ ენიჭება ის „დადებითი“ როლი, რომელზეც ჰაიდეგერი საუბრობს მის ცნობილ გამოსვლაში „რა არის მეტაფიზიკა?“. თუ ჰაიდეგერისთვის არარა სამყაროშივე პულსირებს (არარაობს) და მასთან „სწორი კავშირების დამყარება“ ავთენტური (საკუთრივი) ეგზისტირების წინაპირობაა, ნიცშესთვის არარა, რაღაც ისეთია, რასაც უნდა გავექცეთ და რის წინააღმდეგაც გვესაჭიროება „ილუზიები“. ამ გაქცევის ერთ-ერთი საშუალება კი ხელოვნებაა და ხელოვნების მიერ წარმოებული ილუზიებია. ნიცშეს ფრაზა „როგორ ესთეტიკური ფენომენი, სიცოცხლე არის კვლავაც ასატანი ჩვენთვის“ ადგენს კავშირს ჰაიდეგერის მიწისა და სამყაროს დიალექტიკასთან. სიცოცხლე ასატანი იმიტომ, რომ ის გარკვეულ „საშინელ ჭეშმარიტებებს“ მაღავს, სხვებს კი წარმოაჩენს. ამით ის რაკურსს ადგენს, ხოლო რაკურსის დადგენა, ჩენისა და დამალვის დიალექტიკა, ჰაიდეგერის მიერ ნაშრომში „დასაბამი ხელოვნების ქმნილებისა“

თეორეტიზებული, სამყაროსა და მიწის ურთიერთმიმართებით გამოითქმის.

ხელოვნების მიერ აფირმაციული პერსპექტივის წარმოების საკითხი დამატებით შეკითხვას ბადებს: ნიცშესთან, ხელოვნება აფირმაციულ პერსპექტივებს ღირებულების არმქონე სიცოცხლიდან გამოიყვანს, თუ იმ პირველსაწყის სასიცოცხლო ველს, რომელთანაც ხელოვნება მიმართებებს ამყარებს, ნიცშე გარკვეულ ღირებულებას ანიჭებს? დანიელ ქეიმი, მაგალითად, პირველ პასუხს ირჩევს. ქეიმი მიიჩნევს, რომ ნიცშესთვის წინადადება „იქსი არის ღირებული“ არასწორია, რადგან სიცოცხლე მის ფუნდამენტში არის ერთგვარად ქაოტური და უფორმო. „არც ერთი ღირებულებითი მსჯელობა არაა ჭეშმარიტი, შესაბამისად, ღირებულების მინიჭება ჩვენს სიცოცხლეში სავსე უნდა იყოს ფიქციებით. ... Amor fati კვლავ შეიცავს გარკვეულ გამრუდებას ნაკლებად სასიამოვნო გამოცდილებებისა“ (1: 220). ეს პასუხი მეტად გავრცელებულია ნიცშეს მკვლევრებში, - რომ ნიცშე სიცოცხლეს თავისთავადი ღირებულებისგან განძარცვავს. თუმცა, აღსანიშნავია, რომ საპირისპიროს მიგვანიშნებს ნიცშეს სიტყვები „მხიარული მეცნიერების“ დამატებითი, მეხუთე წიგნიდან - „დღეს მართლაც სასაცილოა, თუ ადამიანი მოისურვებდა ღირებულებათა გამოგონებას, რომელთაც უნდა დაეძლიათ მსოფლიოს ნამდვილი ღირებულება, - ჩვენ განვუდექით სწორედ ამას, ვითარცა თავაშვებულ გაუკუღმართებას ადამიანური პატივმოყვარეობისა და უგუნურებისა, რომელიც დიდხანს არ მიიჩნეოდა ასეთად. (...) - მთელი ეს მიდგომა ‘ადამიანი მსოფლიოს წინააღმდეგ’; ადამიანი, როგორც ‘მსოფლიოს უარმყოფელი’ პრინციპი; ადამიანი, როგორც საგანთა ღირებულებების მდგენელი; როგორც მსოფლიო-მსაჯული, რომელიც, საბოლოოდ, თავად არსებობას დებს საკუთარი სასწორის პინაზე და მეტისმეტად მარტივად მიიჩნევს მას. შემზარავი სისულელე ამგვარი მიდგომისა, როგორც ასეთისა, ეწვია ჩვენს ცნობიერებას და მოწამლა იგი. ჩვენ უკვე გვეცინება, როდესაც ‘ადამიანს და

სამყაროს' გვერდიგვერდ აღმოვაჩინეთ, გამოყოფილს ამაღლებული მედიდურობით მოკლე სიტყვისა 'და'! (8: 286).

ნიცშეს განაზრებისქეიმისეული გაგება პრობლემურია - ის ნიცშეს ფილოსოფიას სუბიექტ-ობიექტური დიქტომიით უყურებს. თითქოს ნიცშესთვის არსებობდეს უსულო განფენილი საგნები და სუბიექტი, რომელიც, თუნდაც ესთეტიკური პრაქტიკებით და „მშვენიერი შეფერადებით“ ანიჭებდეს ღირებულებას სიცოცხლეს. სინამდვილეში, ნიცშესთვის სწორედაც სიცოცხლე „როგორც ასეთი“ თავის თავში ატარებს პოტენციალობას ღირებულებითი დაფუძნებისა თუ გარდასახვისა. არ არსებობს ღირებულებები, რომლებიც არ შეიძლება იყვნენ სიცოცხლისგან განსხვავებულნი. ეს მოცემულობა სწორედ სიცოცხლის უნარზე მიუთითებს, იყოს ერთადერთი და მთავარი საფუძველი ნებისმიერი ღირებულებისა.

დასკვნის მაგიერ

ნიცშეს ფილოსოფიის ზოგადი ტენდენციაა ხელოვნებისთვის სიცოცხლის მამტიკიცებელი, აფირმაციული როლის მინიჭება. ეს ტენდენცია სუსტდება მისი შემოქმედების „პოზიტივისტურ“ პერიოდში და კვლავ ძლიერდება სიმნიფის ეტაპზე. თუმცა, თვით პოზიტივისტურ პერიოდშიც შენარჩუნებულია ხელოვნების შესახებ „დადებითი“ განაზრებები, უარყოფითისა და კრიტიკულის გვერდით; ამ განაზრებათა ერთგვარი ნიშანსვეტია ნიცშეს პირველი ნაწარმოები „ტრაგედიის დაბადება“. ამ თხზულების არსი შემდეგშია: ბერძნული ტრაგედია შეიქმნა აპოლონური და დიონისური საწყისების გაერთიანებით. ბერძნებისთვის ტრაგედია სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანი იყო, რადგან ისინი, ცხოვრებისეულ საშინელებებს სწორედ ტრაგედიაში არსებული აპოლონურისა და დიონისურის მეტად თავისებური, მხოლოდ მათთვის დამახასიათებელი სინთეზით უპირისპირდებოდნენ.

ნიცშე გამოკვეთს ტრაგედიის დაღმასვლის ალგორითმს. ის იწყება ტრაგედიისგან დიონისური მომენტისა და მუსიკის

თანდათანობითი განლევით და თავის აპოგეას ევრიპიდეს შემოქმედებაში აღწევს. ტრაგიკული ხედვის ჩამნაცვლებლად ნიცმე მიიჩნევს სოკრატულ, თეორიულ ოპტიმიზმს, რომლის მიხედვითაც, შესაძლებელია სამყაროს საშინელებათა შეცვლა. მიუხედავად იმისა, რომ ნიცმე კარგად იაზრებს სამყაროს საშინელებებს, იგი რჩება სამყაროს „ჰოყოფის“ აპოლოგეტად, რასაც - გასაკვირია და - მთელი რიგი მკვლევარები არასათანადოდ განჭვრეტენ. მართლაც, როგორც სამყაროს სატანჯველი, ისე მისგან „გაქცევის“ გზები სამყაროს ონტოლოგიური კოდის ფუნდამენტური შემადგენლები არიან. ამ პოზიციიდან, შესაძლოა ნიცმეს ტერმინი - „ილუზია“ საერთოდ არ იყოს შესაბამისი სამყაროში მოქმედების გაგრძელების მამოძრავებლის დასახელებისთვის. „ილუზია“ ერთგვარი რაკურსია, რომლის არჩევის საშუალებასაც გვაძლევს სამყარო და რომლის არჩევაც სიცოცხლის ჰოყოფის წინაპირობაა.

სამყაროს „ჰოყოფის“ საქმეში მნიშვნელოვანია ჭეშმარიტების როლი და მისი გააზრება ნიცმეს ფილოსოფიაში. ამ მხრივ, ჩვენ ვხვდებით გარკვეულ ორაზროვნებას - ერთის მხრივ, ნიცმესთვის ჭეშმარიტება გაგებულია, როგორც ილუზიის ტიპი, ერთგვარი „დამამშვიდებელი საშუალება“, ხოლო, მეორე მხრივ, ნიცმე „ტერმინს“ ჭეშმარიტება იყენებს სამყაროსეულ საშინელებათა აღსაწერად. პირველი გაგებით, ჭეშმარიტებას მივყავართ ერთგვარ რაციონალიზებულ, უსაფრთხო, ყოველდღიურ ჭეშმარიტებებთან, ხოლო მეორეს სამყაროს „ფუნდამენტურ ჭეშმარიტებებთან“, რომელიც ჩვენი ეგზისტენციისთვის „არც ისე სასიამოვნოა“. სწორედ ამ უკანასკნელი ტიპის ჭეშმარიტებებს იაზრებს ნიცმე, ვით ყოველგვარი პერსპექტივის მდგენელს. სწორედ ამიტომ, შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ ნიცმე წვდება არარას ფუნდამენტურ როლს, მიუხედავად იმისა, რომ ექსპლიციტური სახით, იგი საკუთარ ფილოსოფიაში არარას იაზრებს არა ჰაიდეგერისეულად (როგორც არსებულთა ფაბრიკაში „მოარარავეს“), არამედ „კლასიკურად“, როგორც რაღაც სიცოცხლისთვის

საპირისპიროდ მყოფს, რომელსაც უნდა განვერიდოთ. მაგრამ, სინამდვილეში, ნიცშეს ფილოსოფიის ზოგადი პათოსი და კონკრეტული განაზრებანი გვივლენენ ერთს: ნიცშე უახლოვდება არარასჰაიდეგერისეულ გაგებას, თუმცა ექსპლიციტურად, განშლილად არ წარმოაჩენს მას. სიკვდილთან - არარას ამ მთავარ წარმოებულთან - მიმართებისთვის კი ნიცშე ხელოვნებას დასახავს მთავარ პერსპექტივად, გამძლეობის მთავარ მექანიზმად, რომლისთვისაც „ილუზიის“ წოდება არა მხოლოდ „ტერმინოლოგიურადაა“ გაუგებარი, არამედ ონტოლოგიურადაც, რადგან ეს „ილუზია“ სამყაროს მიერაა წინასწარდადგენილი - მართლაც, განვითარებულ ცოცხალ ორგანიზმს, სახელად ადამიანს, ფუნდამენტურ სასიცოცხლო არსენალში გააჩნია კულტურის ის ფორმა, რომელიც მას არარას და სიკვდილს შემოაყვანიებს საკუთარ სამყაროში, მაგრამ, ამის მიუხედავად, იგი არ იქცევა „დეკადენტად“, ის არ გარბის, - ის სიღრმისეულად ითავსებს სამყაროს „მწარე“, ფუნდამენტურ ჭეშმარიტებებს.

ხელოვნება გვივლენს რთულ და მწარე ჭეშმარიტებებს. გამოვლენის მიზანიცა და საშუალებაც სიცოცხლის მტკიცებაა, მისი აფირმაციაა.

ლიტერატურა:

1. Came, D. *The Themes of Affirmation and Illusion in the Birth of Tragedy and Beyond*. In K. Gemes & Richardson (Eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche* (pp. 209-225). Oxford: Oxford University Press, 2013;
2. Gardner, S. *Nietzsche's Philosophical Aestheticism*. In K. Gemes & J. Richardson (Eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche* (pp. 599-628). Oxford: Oxford University Press, 2013;
3. Nietzsche, F. *Der Wille zur Macht*. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1930;
4. Nietzsche, F. *Human all-too-Human (Part I)*. Edinburgh and London: T. N. Foulis, 1910;

5. Nietzsche, F. *Human all-too-Human (Part 2)*. New York: The Macmillan Company, 1911;
6. Nietzsche, F. *On Genealogy of Morality*. New York: Cambridge University Press, 2006;
7. Nietzsche, F. *The Birth of Tragedy*. Oxford: Oxford University Press, 2000;
8. Nietzsche, F. *The Gay Science*. New York: Vintage Books, 1974;
9. Nietzsche, F. *Twilight of Idols*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc, 1997;
10. Nietzsche, F. *Untimely Meditations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997;
11. Plutarch. *Moralia*. Harvard & London: Harvard University Press & William Heinemann, 1928;
12. Reginster, B. *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Cambridge: Harvard University Press, 2006;
13. Young, J. *Nietzsche's Philosophy of Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Otar Tchulukhadze - PhD student at Tbilisi State University. He is also a lecturer at Tbilisi State Conservatoire, where he reads courses - General and Musical Aesthetics and Introduction to Philosophy. He is a deputy head of the publishing house Carpe Diem, which publishes philosophical heritage of humanity into Georgian. Otar Tchulukhadze has translated several philosophical works into Georgian: Schopenhauer as Educator; On the Use and Abuse of History for Life (Friedrich Nietzsche); One-Dimensional Man (Herbert Marcuse); Eastern Wisdom and Modern Life (Alan Watts).

NIETZSCHE - ART, TRUTH, AFFIRMATION

Abstract

The aim of this essay is to analyse the development of Nietzsche's views on art throughout the three main stages of his creative work – early, positivistic, mature. We endeavour to show these three have internal coherence and are deeply guided by the leitmotif of affirmation life. This reading of Nietzsche's philosophy is underpinned by both

the textual evidence from Nietzsche's works and polemical discussion with the scholars of Nietzsche.

Moreover, we endeavour to illustrate that Nietzsche's perception of "truth" needs scholarly scrutiny as he uses the term in two main senses – (1) as a type of illusion and (2) as something that we endure. In light of these analyses, the interconnection of the Nothings and Art in the philosophy of Nietzsche is also elaborated.

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

ფილოსოფიური ანთროპოლოგია

PHILOSOPHYCAL ANTROPOLOGY

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

ლია მეტრეველი – განათლების მეცნიერებათა აკადემიური დოქტორი. საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის საინჟინრო ეკონომიკის, მედიატექნოლოგიებისა და სოციალურ მეცნიერებათა ფაკულტეტის პროფესორი. არის სახელმძღვანელოების ავტორი. გამოქვეყნებული აქვს სამეცნიერო შრომები როგორც საქართველოში ასევე უცხოეთში. მონაწილეობა აქვს მიღებული არაერთ საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციაში. ძირითადად მუშაობს ფსიქოლოგიისა და განათლების პრობლემებზე.

ექსისტენციის შინაგანი პოტენციების მეტაფიზიკა

*მეორედ მოსვლამ დაიგვიანა;
იდუმალი განადგურება
გვეშინის; ცეცხლი, თუ უხილავი მახვილი,
გარეგანი, თუ შინაგანი „არარა“.
მესია ყოყმანობს.*

ღმერთმა შექმნა ადამიანი და დაანათლა მას მრავალი პოტენცია. მავანნი ამტკიცებენ, რომ ადამიანში მთავარია შემეცნებითი უნარები და პოტენციები. მთავარია ქვეშეპირი ტემპის შემეცნება და მისი დაუფლება. სხვანი ფიქრობდნენ და ფიქრობენ ჯერაც, რომ მთავარი ადამიანში არის მისი ზნეობა, მისი ეთიკა და წარმატება. ადამიანისა და პიროვნების თემის გაგებისათვის საჭიროა კიდევ უფრო მის ღრმა სულიერ პლასტებში ჩახედვა და მათი გაანალიზება, წვდომა. ფროიდის აზრით, ადამიანი დგას „ლიბიდოზე“, რომლის „ხარჯვა“ განაპირობებს მთელს მის ცხოვრებას. თუკი ფროიდს დავ-

ეთანხმებით, მაშინ ყველაფერი პიროვნებისათვის სექსუალური ენერჯის რაციონალურ გამოყენებაზე არის დამოკიდებული, როგორც მისი შემეცნება და ცნობიერება, ასევე ზნეობა და ეთიკური ნორმები.

ვფიქრობთ, გარდა ზემოთხსენებული შინაგანი პოტენციებისა, ადამიანის შინაგან სულიერ სამყაროში შეიძლება განვჭვრიტოთ უმნიშვნელოვანესი ცნებები, უნარები, პოტენციები და გავამახვილოთ ანალიტიკური აზროვნების ისარი არა მხოლოდ შემეცნებასა და ცნობიერებაზე, ზნეობაზე და ეთიკაზე, ფსიქოანალიზზე, არამედ სხვა, ადამიანისათვის უმნიშვნელოვანეს სულიერ უნარებზე, რომლებიც გაცილებით უფრო ახლოს არიან „ჩემს მე“-სთან. ადამიანის ტრანსცენდენტალურ აპერცეფციასთან, თავისებურ ჩაუსა სუი-სთან. ეს არის „პროტო-ფენომენი = მე“, რომელსაც მოძრაობაში მოჰყავს ადამიანის მთელი სამყარო, როგორც შინაგანი, ასევე გარეგანი.

თვითშენახვაზე და თავისუფლებაზე, სიცოცხლის ნებაზე და სიკვდილის ნებაზე ამალღებული ადამიანური განცდილ-სეული ყოფიერება, სული, რომელმაც თავის თავში გაიარა „ეგო“-სა და „სხვის“ უარყოფა; თავის თავში უარყოფით გამდიდრებული და დაბრუნებული მე=რწმენის პოტენცია, ესაა რწმენის უნარი, რწმენა თავისი თავისა და „სხვისა“, და ვინაიდან რწმენა არის არა უბრალო იგივეობა თავის თავთან (ეგო), არამედ თავისუფლებით გამდიდრებული თვითდადგენა, ვინაიდან რწმენა ეს არის სიკვდილზე ამალღებული სიცოცხლე, იგი არის, ამავე დროს, პოზიტიური, - შემოქმედების პოტენცია. რწმენა არის პიროვნების მთლიანობის საფუძველი და, ამდენად, მისი შემოქმედების საფუძველიც, შინაგანი რწმენის გარეშე არ არსებობს შემოქმედება.

პირველადი ერთიანობის ემანაცია⁷

7. თუ ნეოპლატონიზმში ჩვენ გვაქვს საქმე მხოლოდ ღმერთის სიმბოლურ ემანაციასთან, აქ სიმბოლურ-ღვთაებრივი ემანაცია გაიგება, როგორც სიმბოლურ-განცდისეული ფენომენი, თუმცა სიმბოლურ-ღვთაებრივ ემანაციას არ შეიძლება თან არ ახლდეს ღვთაებრივის განცდისეულობაც

1. თეზისი – თვითშენახვის, სიცოცხლის ნების უნარი. ადამიანური ყოფიერება, ექსისტენტი ადგენს თავის თავს უშუალოდ, განცდის საფუძველზე.

2. ანტითეზისი – თავისუფლება, თავისუფლების უნარი, სიკვდილის, თვითმკვლელობის პოტენცია. ექსისტენცი ადამიანური ყოფიერება თავის თავის დადგენის, ჭვრეტის საფუძველზე თავის თავში აღმოაჩენს უარყოფას, „სხვას“. „სხვის“ უარყოფით იგი უარყოფს თავის თავსაც. შეუძლებელია „სხვის“ უარყოფა თავის თავის უარყოფის პოტენციის გარეშე.

3. სინთეზი – რწმენის უნარი წარმოადგენს პირველი ორი უნარის ერთიანობას და, ამავე დროს, წარმოადგენს პიროვნების მთლიანობის, მისი ყოფიერების მთლიანობის, შემოქმედების საფუძველს.

ვფიქრობთ, რომ ადამიანის შინაგანი განცდისეული ყოფიერება ტრიალებს ამ სამი უნარის დიალექტიკურ ერთიანობაში. მას შეიძლება ვუნოდოთ სულის სიმბოლურ-განცდისეული ემანაცია თავის თავში.

დასაბუთება პირველადი ერთიანობისა:

თეზისი – თვითშენახვა ადგენს თავის თავს, როგორც უშუალო განცდისეულ ყოფიერებას, სიცოცხლეს. აქ დგინდება ადამიანური ყოფიერება თვით თავისი თავით თავის თავთან უშუალო განცდისეულ მიმართებაში (ეგო). თვითდადგენის ეს განცდისეულ-სიმბოლური ჭვრეტა არ არის ცნობიერების მიერ თვითშემეცნების საწყისი, როგორც ამას ადგილი აქვს მაგალითად ფიხტესა და შელინგის ფილოსოფიურ შეხედულებაში.

თვითშენახვის ეტაპზე ცნობიერება კი არ ადგენს თავის თავს, არამედ ადამიანური ყოფიერება ჭვრეტს თავის თავს შიგნიდან თავის თავის განცდის საფუძველზე. ამ ეტაპზე სიმბოლური აზროვნებითი უნარის საფუძველზე ადამიანური ყოფიერება კი არ იმეცნებს თავის თავს, როგორც მე-

(ავტ.).

ს, არამედ იგი საკუთარი თავის განცდის საფუძველზე ყოფიერობს, ქვრეტს. ამ აზრით, უნდა გავიგოთ ყოფიერების მიერ თავისი თავის თვითდაგდენის აქტი.

ადამიანური ყოფიერება განიცდის საკუთარ ყოფიერებას, უპირველეს ყოვლისა, როგორც სიცოცხლის ძალას და სიცოცხლისადმი სწრაფვას (ნიცშე, ბერგსონი). მისი აუცილებლობა იმაშია, რომ არ არსებობს არავითარი ადამიანური ყოფიერება თვითდაგდენის, თვითშენახვის, სიცოცხლის ნების გარეშე. აქ აზროვნების სიმბოლური უნარი, როგორც ადამიანური ყოფიერების უშუალო თვითგანცდის უნარი, უშუალო მიმართებაშია თავის თავთან. ამ ეტაპზე „ჯერ კიდევ“ ადამიანურ ყოფიერებაში არ შემოსულა „სხვა“ „უცნობი აჩრდილი“, ჯერ კიდევ არ დამდგარა „ექსისტენციალური განათება“, - რომელიც, კ.იასპერსის აზრით, - „კი არ იმეცნებს, არამედ აპელაციას ახდენს მის შესაძლებლობაზე“.⁸

მაშასადამე, ადამიანური ყოფიერება თვითშენახვის უნარში იაზრებს თავის თავს უშუალოდ და არ ახდენს არავითარ „აპელაციას“ საკუთარ შესაძლებლობაზე, ექსისტენციალურებზე. თავისი თავის სიმბოლური განცდის საფუძველზე ადამიანური ყოფიერება როგორც თავის თავთან უშუალო იგივეობა, გამორიცხავს „სხვას“, როგორც „თავის სხვას“. თვითშენახვის ეტაპზე ადამიანური ყოფიერება უარყოფით დამოკიდებულებაშია „სხვას“-თან, „სხვა“ მისთვის, როგორც ფიხტე იტყოდა, საზღვრითი ცნებაა, „ცარიელი ნეგაცია“ ჩვენ დავუმატებდით, - რალაცის სიმბოლოა.

ანტითეზისი – მისი აუცილებლობა იმაშია, რომ შეუძლებელია დადგინდეს ადამიანური ყოფიერება, ექსისტენცი „სხვის“, - სხვასთან“ ურთიერთობის გარეშე, მაშასადამე „უარყოფის“ გარეშე. ადამიანური ყოფიერების, ექსისტენციის უარყოფა თავისუფლებას წარმოადგენს.

თავისუფლება არის სიმბოლური, ინტუიციური აზროვნების უნარი თავისი თავის შინაგანი ყოფიერების დად-

8. Iaspers K. Vernunft und Existenz. Uroningen, 1935, s. 52-53.

გენის საფუძველზე, „სხვასთან“ მიმართებისა (ექსისტენციალური კომუნიკაციის საფუძველი), რომელიც უარყოფას გულისხმობს თავის თავში.

მას შემდეგ, რაც ადამიანური ყოფიერება დაადგენს თავის თავს, იგი ცდილობს დაადგინოს თავისი თავის უარყოფა, რა არის „ეს“? ის უცხო მომენტი ყოფიერებაში, ექსისტენციაში, რომელიც ზღუდავს მის სიცოცხლეს, ენააღმდეგება ადამიანური ყოფიერების თვითშენახვას, და მიისწრაფვის მის უარყოფისაკენ. ისევე, როგორც, თავის მხრივ, ადამიანური ყოფიერება მიისწრაფვის საკუთარი ნეგაციის ნეგაციისადმი. ადამიანური ყოფიერება უარყოფს „სხვას“, ისევე როგორც „სხვა“, უარყოფს ყოფიერებას თვით თავისივე თავში. ჩვენის აზრით, თავისუფლება, თავისუფლების უნარი, მდგომარეობს სწორედ „სხვის“ უარყოფაში ყოფიერების, ექსისტენციის შიგნით, თავისუფლება თავის თავში ყოველთვის გულისხმობს უარყოფას. აბსოლუტურად თავისუფალია ის, ვისაც შეუძლია, ვინც პოტენციაშია ყველაფერი უარყოფს – როგორც „სხვა“, ასევე „თავის თავიც“. მაშასადამე, თავისუფლების უნარი უარყოფაა თავისი არსებით, სიკვდილის პოტენციაა, უნარია, წინააღმდეგ შემთხვევაში ვერ ავხსნით თავგანწირვას, განახლების, თავის თავის და სხვისი ნგრევის უნარს ადამიანში. ტყვეობაშიც კი ადამიანს შეუძლია იყოს თავისუფალი, მიაღწიოს სულის თავისუფლებას, დასტოვოს სხეულის ბორკილები (მაგალითად იაპონელი სამურაების რიტუალი „ხარაკირი“) და ამით გამოხატოს თავისი წმინდა „არა“ სამყაროს მიმართ, საგანთა არსებული წესრიგის კანონზომიერების მიმართ, რომელსაც ვერ ეგუება სულის თავისუფლება, რაც სხვა არაფერია, თუ არა „არა“-ს თქმის პოტენცია ადამიანურ ყოფიერებაში.⁹

სინთეზი – ჩვენის აზრით, შეუძლებელია არსებობდეს ადამიანური ყოფიერება ექსისტენცია თავის თავის დადგენის გარეშე (თეზისი). თავის თავის დადგენა შეუძლებელია

9. Гегель. Философия права. Соч. т. VII. М. 1934. \$9.

„სხვის“ გარეშე ჭვრეტის (ანტითეზისი), ხოლო ექსისტენციის მიერ თავის თავის დადგენა „სხვის“ ერთიანობაში არის შინაგანი რწმენა, როგორც რწმენა „თავისი თავისა“ და „სხვისა“. ამ გაგებით შეიძლება ითქვას, რომ თავის თავში დაბრუნებული განცდისეულ-სიმბოლური აზრი არის რწმენა. რწმენა ყოველთვის წარმოადგენს რწმენას „თავისი თავისა“, ან „სხვისა“, ამიტომ, ნაწილობრივ შეიძლება დავეთანხმოთ კანტს, იმ აზრით, რომ რწმენა არის „სულის ძირითადი დებულება“, მაგრამ არ მიგვაჩნია სრულად რწმენის გამოცხადება მხოლოდ უმაღლესი მორალური მიზნის მიღწევის დარწმუნებულობად, რომელიც ჩვენთვის არის მოვალეობა.¹⁰ ვინაიდან, თუ მხოლოდ ტელეოლოგიურ ასპექტში გავიგებთ რწმენას, მაშინ მხედველობიდან გვრჩება და უკანა პლანზე იწევს ადამიანური ყოფიერების მიმართება თავის თავთან, როგორც უარყოფით, ანუ თავისუფლებით გაშუალებული მიმართება. მიგვაჩნია, რომ ამ აზრით, შინაგანად თავისუფლება წინ უსწრებს რწმენას, რწმენა თავის თავში მოიცავს, მოხსნილი მომენტის სახით, თავისუფლებას. რწმენა არ არის მხოლოდ მორალურ-რელიგიური ასპექტის მქონე, როგორც ეს კანტს აქვს გაგებული (კანტი რწმენის საქმედ აცხადებდა ღმერთის ყოფიერებას და სულის უკვდავებას)¹¹, არამედ რწმენა აუცილებლობით გულისხმობს თავის თავში უპირველეს ყოვლისა, ადამიანური ყოფიერების ექსისტენციის მიმართებას თავის თავთან და მხოლოდ ამის შემდეგ „სხვას“-თან, იგი მათ ერთიანობას წარმოადგენს.

პირველადი ყოფიერებისეული სინთეზის მიხედვით შეიძლება გამოიყოს შესაბამისი მთავარი სიმბოლოები – ექსისტენციალები:

თეზისი – ვინ ან, რა ვარ მე, როგორც სიცოცხლე, ექსისტენცი ადამიანური ყოფიერება, „ეგო“. მე ვარ „არარა“, მიტოვებული ვარ, რომ ჩემი ყოფიერების არსებობის ძირითადი მახასიათებელია შიში, საკუთარი თავის შიში და სხვა (ეგოსი-

10. Кант И. Критика способности суждения. т. 5. с. 510-511.

11. იქვე, გვ. 508-509.

ტური ექსისტენციალ-სიმბოლოები). აღნიშნული ექსისტენციალები რომ არ შეიძლება შემეცნებულნი იყვნენ ცნებითი აპარატით და რომ ისინი არ არიან, შესაბამისად, ცნებები. ამას აღნიშნავს კ. იასპერსი, როდესაც წერს, რომ „ის, რადაც მე ვიცი ჩემი თავი, არა ვარ სინამდვილეში თვით მე“.¹²

ამ ეტაპზე ადამიანურ ყოფიერებაზე ვერ ვიტყვით, რომ იგი არის „ექ-სისტენცია“, ანუ „ყოფნა თავის თავის გარეშე (ინაუსსტეჰენ)“ როგორც ამას ამბობს მ. ჰაიდეგერი თავის მოგვიანო შრომაში „წერილი ჰუმანიზმის შესახებ“. საკითხის დასმა საკუთარი ყოფიერების წინაშე, თუ რა არის თვით ადამიანური ყოფიერება, წინ უსწრებს „თავის თავის გარეთ ყოფნას“, ვინაიდან ჩემის აზრით თავის თავის გარეთ ვერ გავა ის, ვინც იმთავითვე თავის თავთან არ იმყოფება. თავის თავის „გარეთ ყოფნის“ განცდას წინ უსწრებს „თავის თავთან ყოფნის“ განცდა. თავის თავთან ყოფნის განცდა არის პირველი სიმბოლო, რომელსაც მოჰყვება „ექ-სისტენცია“, ან ექსისტენციალები, როგორცაა „ზრუნვა“, „მოცვა“ და სხვა. მაშასადამე, ჯერ არის ადამიანური ყოფიერების მიერ თავის თავის უშუალო განცდა, ხოლო მის საფუძველზე ჩნდება მისი მიმართება „სხვისადმი“, სულ ერთია რას ვუნოდებთ მას, არარას, ძრწოლას თუ სხვა რაიმეს. მხოლოდ და მხოლოდ მას შემდეგ „იწყება“ ადამიანური ყოფიერების ექსისტენციის თავის თავისაგან გაქცევა, რაჟამს იგი დაადგენს თავის თავს როგორც არარაობას, ძრწოლას; სიკვდილისადმი მიმართება ასევეთად არის ძრწოლა, წერს ჰაიდეგერი.¹³ მაგრამ სიკვდილის შიში, ჩემის აზრით, მანც, ასე თუ ისე, გულისხმობს თავის თავში არა მხოლოდ ადამიანურ ყოფიერებას, არამედ სამყაროსაც და სამყაროში მის დროულობას. მაშასადამე, „შიში“ არ არის ყოფიერებისეული ექსისტენციალი, არამედ მხოლოდ ის კითხვები, რომლებიც ეხებიან მხოლოდ და მხოლოდ წმინდა ექსისტენცს ადამიანურ ყოფიერებას. შესაბამისად, ჰაიდეგერი ადამიანურ ყოფიერებას რომ მიაწერს

12. Iaspers K. Philosophie. Bd. I. Berlin, 1956, s. 15.

13. ჰაიდეგერი მ. ყოფიერება და დრო. თბ. 1989, გვ. 399.

სიკვდილის შიშს, ეს არ გამომდინარეობს თვით ადამიანური ყოფიერების ექსისტენციის თავის თავთან იგივეობიდან, არამედ იგი ჩნდება ექსისტენციის თვთადადგენის შემდეგ, როდესაც იგი იწყებს „სხვასთან“ ურთიერთობას, ვინაიდან „სხვასთან“ ურთიერთობის დაწყებამდე ადამიანური ყოფიერება განიცდის შიშს თავისი არსებობისა, მაგრამ ეს შიში სიკვდილის შიშია, თუ სირცხვილის შიში, ჯერ არ არის დადგენილი თეზისის დონეზე.

ანტითეზისი – თავისუფლება თვითაა (ექსისტენციალური სიმბოლო) და არა ცნება. თავისუფლება არის „უარყოფა“, იგი არის პირველად ექსისტენციალური ნეგაცია, ე.ი. ის მომენტი, როდესაც ადამიანური ყოფიერება თავის თავში აღმოაჩენს „სხვას“ და ამყარებს მასთან ჭვრეტულ მიმართებას, რომელიც თავის საფუძველში უარყოფას წარმოადგენს. ანტითეზისის მომენტი მიუთითებს იმაზე, რომ ადამიანური ყოფიერება უპირისპირდება „სხვას“ როგორც „თავის სხვას“, მაშასადამე, აქ იწყება „თავის თავისაგან გასვლის“ პროცესი „უარყოფის“ საფუძველზე, ანუ რაც იგივეა „სხვის“ „შემოსვლის“ პროცესი ადამიანურ ყოფიერებაში, ეს, იასპერსის სიტყვებით რომ ვთქვათ, არის „ექსისტენციის განათების დასაწყისი“.

შეუძლებელია თავისუფლების დადგენა თავისთავად, ობიექტურად, ცნების საფუძველზე. თავისუფლების ცნება ადამიანური ყოფიერებისათვის ექსისტენციისათვის „ცარიელი სიტყვაა“. თავისუფლება ადამიანურ-ექსისტენციალური უნარია, რომლის ძირითადი გამჟღავნების ფორმაა - „უარყოფა“, განჭვრეტილ-დადგენილი ადამიანური ყოფიერების განცდისეულ საფუძველზე. თავისუფლება არის უარყოფა „თავისი თავისა“ და „სხვისა“. თავისუფალია ის, ვისაც შეუძლია „უარი“ უთხრას როგორც სამყაროს, ასევე თავის თავს. სწორედ ამ ასპექტში შეიძლება აღინიშნოს ერთგვარი მსგავსება ა.შოპენჰაუერის ფილოსოფიასა და ექსისტ-

ტენციალიზმს შორის.¹⁴ კერძოდ, აქ მხედველობაში გვაქვს ადამიანური ყოფიერების მიმართება სიკვდილისადმი. აქ, „არარა“, „შიში“, კონკრეტდება უკვე, როგორც „რალაციის შიში“, ადამიანური ყოფიერების შიში „სხვის“ საფუძველზე. ამ ეტაპზე ხდება ექსისტენციის მიერ „სხვის“ დადგენა, როგორც მხოლოდ უარყოფისა, „სხვა“ ამ ეტაპზე არ არის გასაზრისებული, მაშასადამე, ჯერ კიდევ არ არის ექსისტენციის მიერ დასმული კითხვა რა არის „სხვა“, როგორც ექსისტენციის, ადამიანური ყოფიერება და როგორც სამყარო? თავისუფლების, როგორც ანტითეზისის მომენტში ადამიანური ყოფიერება მხოლოდ და მხოლოდ მიმართულია „სხვის“-კენ და დგინდება, რომ იგი არ არის ადამიანური ყოფიერება, იგი ექსისტენციის უარყოფაა.

მაშასადამე, თავისუფლების უნარის საფუძველზე ჯერ კიდევ არ გვაქვს საქმე ადამიანური ყოფიერების დადებით ექსისტენციულ-სიმბოლოებთან, მახასიათებლებთან ე.ი. ჰაიდეგერის სიტყვებით რომ ვთქვათ - „ზრუნვასთან“. ამიტომ ვერ დავეთანხმებით ჰაიდეგერს იმ აზრით, რომ იგი ადამიანური ყოფიერების სტრუქტურას აღნიშნავს „ზრუნვის“ ექსისტენციალით, ვინაიდან „ზრუნვა“ არ ახასიათებს მის მთლიან სტრუქტურას, კერძოდ „თვითშენახვის უნარს“ და „თავისუფლების უნარს“, როგორც ადამიანური ყოფიერების ექსისტენციის სტრუქტურის ელემენტებს. „ზრუნვას“ ჰაიდეგერი წარმოადგენს როგორც ერთიანობას სამი მომენტისა; ესენია: „ყოფნა სამყაროში“, „წინასწარ ყოფნა“ და „ყოფნა შიდა სამყაროულ ყოფიერებასთან“. როგორც ვხედავთ „ზრუნვის“ არც ერთი მომენტი არ არის წარმოდგენილი „სამყაროს“, ანუ „სხვის“ გარეშე. სამივე ექსისტენციული გულისხმობს სამყაროს, როგორც არსებულს და ადამიანურ ყოფიერებასთან მიმართებაში მყოფს. მაგრამ თავისუფლების ეტაპზე ადამიანურ ყოფიერებას საქმე აქვს მხოლოდ თავის

14 აქ იგულისხმება ა. შოპენჰაუერის ცნობილი ნაშრომი „სამყარო, როგორც ნება და წარმოდგენა“. იხ. Шопенгауер А. Мир как Воля и Представление. М. 1900. т. . გვ. 414.

მიმართულებასთან „სხვისადმი“, ე.ი. აქცენტი გადაიტანება არა „სხვა“-ზე, არამედ მხოლოდ „მისდამი მიმართულება-ზე“, მიმართებაზე. სამყარო ჯერ არ არის ადამიანური ყოფიერებისათვის „თავის სხვა“ შინაგანად, არამედ იგი მხოლოდ „სხვა“-ში არის ჩამალული, დაფარული. შესაბამისად:

სინთეზი – რწმენის სიმბოლო შეიძლება იყოს ორგვარი, ვინაიდან იგი დაპირისპირებულთა ერთიანობაა, სინთეზია:

ადამიანური ყოფიერების ექსისტენციის სიმბოლო ექსისტენციალი – მე ვარ მე, ვინაიდან მე ვარ თავისუფალი;

„სხვის“ სიმბოლო –

ა) „სხვა, როგორც ანალოგიური მე, ანუ საზოგადოება, სოციალური მომენტი ადამიანურ ყოფიერებაში.

ბ) „სხვა“, როგორც „არა-მე“ =

1) სამყარო, როგორც ბუნება, მისი ყოფიერება;

2) სამყარო, როგორც ზეყოფიერება, ღმერთი.

შესაბამისად, ვფიქრობთ რწმენა შეიძლება თავისი თავისა და „სხვისა“; „სხვაში“ ადამიანური ყოფიერება გულისხმობს, უპირველეს ყოვლისა, თავის „სხვას“, მაშასადამე, „სხვაში“ ადამიანური ყოფიერება გულისხმობს მხოლოდ და მხოლოდ „სხვა“ მისდამი ანალოგიურ, ადამიანურ ყოფიერებას – ექსისტენცს, ვინაიდან მას „სხვისი“ ახსნის სხვაგვარი საფუძველი გარდა ანალოგიისა, არ გააჩნია. იგი ყველაფერს თავისი თავით და თავისი შინაგანი მეობიდან გამოსული ხსნის, რაც შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ აზროვნების რწმენის ეტაპზე. ჩემის აზრით, რწმენაა ადამიანური „ყოფიერების“ საფუძველი და არა თავისუფლება, როგორც ეს კ. იასპერსს ჰქონდა წარმოდგენილი და, საერთოდ, როგორც ეს საერთოდ არის მიღებული. თავისუფლების ეტაპზე ექსისტენცი მუდამ გაორებულია თავის თავსა და „სხვას“ შორის, თავისუფლებასა და რწმენას შორის, ვინაიდან აზროვნების განვითარების ამ ეტაპზე იგი ჯერ კიდევ არ „მისულა“ ერთიანობის საფუძველამდე. ერთიანობის საფუძველი არის თვით ადამიანური ყოფიერება, რომელმაც გადალახა თავისუფლების მომენტი და დაუბრუნდა თავის თავს, როგორც

უკვე არა უშუალო „ეგოისტური“ ყოფიერება, არამედ როგორც უკვე პიროვნულ-ადამიანური ყოფიერება ექსისტენციის მთლიანობაში, რომელიც თავის თავში შეიცავს თავის „სხვასაც“, ე.ი. თავისუფლების პოტენციას. ადამიანურმა ყოფიერებამ თავის თავის დადგენით „სხვას“-თან ერთიანობაში აღმოაჩინა, რომ „სხვა“ არის არა რაღაც „უცხო“, არამედ თავისი „სხვა“, რომ „არარა“, რომელიც ადამიანურ ყოფიერებას უპირისპირდება, ჩემი „არარაა“ და მასთან „სხვას“ არაფერი ესაქმება; რომ ღმერთი „ჩემი“ ღმერთია, რომ სამყარო „ჩემი“ სამყაროა, რომ ბუნება „ჩემი“ ბუნებაა, იგი „ჩემში“ და „ჩემთვის“ არსებობს. არ არსებობს ჩემთვის, როგორც პიროვნული ყოფიერებისათვის ექსისტენციისათვის „ჩემზე“ უფრო „საკმაო საფუძველი“, ისევე, როგორც ფიზიკისათვის, შელინგისათვის და ჰეგელისათვის არ არსებობდა თვითცნობიერებისეულ „მე“-ზე უფრო საკმაო საფუძველი შემეცნებაში. ის, რომ „ჩემი საფუძველი“ მე დავადგინე „ჩემს ყოფიერებაში“ და არა ბუნებაში, ღმერთში, ან ეშმაკში, რომ სიცოცხლე „ჩემი სიცოცხლეა“ და „სიკვდილი ჩემი სიკვდილია“, ეს არის სწორედ რწმენა, ანუ ადამიანური ყოფიერება ექსისტენციულობა მის მთლიანობაში. ამიტომ, ვფიქრობთ, შეცდომაა ის, რომ რწმენას თავისუფლებაში ურევინ და ექსისტენციის მთლიანობის და „თავისთავადობის“ გამოხატულებად თავისუფლება მიაჩნიათ. თავისუფლება მხოლოდ რწმენის, ე.ი. ადამიანური ყოფიერების, ექსისტენციის მთლიანობის მომენტია. შინაგანად, პიროვნულ-ყოფიერებისეულად და არა ობიექტურად რწმენა თავისუფლებას გულისხმობს თავის თავში. ექსისტენციის მთლიანობა წარმოადგენს რწმენას. გამოსული ამ აზრიდან, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ადამიანური ყოფიერების სტრუქტურას კი არ გამოხატავს ჰაიდელგერის „ზრუნვა“, არამედ იგი წარმოადგენს მისი სტრუქტურის გამოვლენის ფორმებს, მის ორიენტაციას სამყაროში. უნდა ითქვას, რომ ყოფიერება ექსისტენცი, თავისთავად, ერთია და მისი ექსისტენციულები, - სხვა. ჩემის აზრით, ადამიანური ყოფიერების ექსისტენციის დაყვანა მის ექსისტენციულებზე,

როგორცაა „ზრუნვის“ სიმბოლოები, არ არის მართებული, ვინაიდან ადამიანური ყოფიერება, რომელიც ყოფიერობს მაგალითად: „სამყაროში ყოფნით“, მთლიანად იმყოფება სამყაროში, მთლიანად ყოფიერობს. ისე ხომ არ შეიძლება გავიგოთ, რომ ყოფიერების ერთი მომენტი სამყაროშია, მეორე „წინ უსწრებს“, ხოლო მესამე ყოფიერობს „ყოფიერების შიგნით არსებულისას“, ამიტომ, ვუშვებ, რომ „ზრუნვა“ არ გამოხატავს ადამიანური ყოფიერების ექსისტენციის შინაგან სტრუქტურას, არამედ იგი მხოლოდ ადამიანური ყოფიერების „ორიენტაციის“ მახასიათებელია სამყაროში და შესაძლებელია მხოლოდ რწმენის საფუძველზე (პოსტ ლაუბენ)¹⁵.

ზემოთ მოყვანილი მსჯელობიდან შეიძლება ითქვას, რომ მიზანს ვერ აღწევს, აგრეთვე, კ. იასპერსის მიერ ყოფიერების ექსისტენციის გაგებაც. იასპერსი გამოჰყოფს ერთმანეთისაგან ყოფიერების 4 ტიპს, რომელიც „თვით ჩვენ ვართ“:

1. ემპირიული ყოფიერება;
2. საერთოდ ცნობიერება;
3. სული;
4. ექსისტენცია.

პირველი სამი, იასპერსის აზრით, მიეკუთვნება „ჩვენს“ გაგებას, როგორც სამყაროულისას, ხოლო მეოთხე არის თვით „ჩვენი თავი“. იასპერსი ყოფიერების ყოფიერობას გამოხატავს „მომცველის“ გაგებით, ცნებით, რითაც ამოიწურება ადამიანური ყოფიერების ექსისტენციის შინაგანი სტრუქტურა. მაგრამ, ფაქტიურად, ადამიანური ყოფიერების შინაგან სტრუქტურას გამოხატავს სიტყვა „ექსისტენცია“, რომლის იქით იასპერსი აღარ მიდის. ექსისტენციის მისთვის არის ყოველთვის მიმართული ტრანსცენდენტისაკენ, რაშიც ვლინდება ექსისტენცია. მაშასადამე, ექსისტენცია გაგებულია არა როგორც რაღაც შინაგანი სტრუქტურის მქონე, არამედ მის შინაგან სტრუქტურას ქმნის მიმართება ტრანსცენდენტურთან, რითაც, ჩემის აზრით, ადამიანური ყოფიერების

15. Iaspers K. Der philosophische Glaube. München, 1955, s. 18.

შინაგანი სტრუქტურა კი არ იხსნება, არამედ იფარება, რადგანაც, ვფიქრობ, რომ მიმართება არ არის აპრიორულ-ადექვატური ადამიანური ყოფიერების შინაგანი სტრუქტურისა; ადამიანური ყოფიერების ექსისტენციის შინაგანი სტრუქტურა წინ უსწრებს ყოველგვარ „მიმართებას“ – ჰაიდეგერის (Sorgen) „ზრუნვა“-საც და იასპერსის „მოცვასაც“ (Umbassen).

როგორც ვთქვით, ადამიანური ყოფიერებისათვის რწმენის უნარი არსებითია. ამ ეტაპზე ადამიანურ ყოფიერებას ექსისტენცს შეიძლება, სწამდეს თავისი თავი, როგორც ადამიანური ყოფიერება, ან „არარა“, „სხვა“ ადამიანის ყოფიერება, როგორც თავის თავის ანალოგიური; ბუნება, როგორც მუნ-ყოფიერება და ღმერთი, როგორც ყოფიერებათა ყოფიერება, ან არარაობა. მთავარი ამ ალტერნატივაში არის ადამიანური ყოფიერება ექსისტენცი, როგორც რწმენა თვით-შენახვისა და თავისუფლების მეტაფიზიკური ერთიანობა. ამ გაგებით, რწმენა წარმოადგენს ადამიანურ ყოფიერებას მის სტრუქტურულ მთლიანობაში. სულის ერთიანობა არის რწმენა, ექსისტენციის მთლიანობა, „გაორება“ არის თავისუფლება, რომელიც მეტაფიზიკურად ეჭვს ეფუძნება.

მაშასადამე, აზროვნების ექსისტენციალური უნარი იძლევა სამ მეტაფიზიკურ მიმართულებად, პოტენციად: 1) თვითშენახვის, 2) თავისუფლების და 3) რწმენის უნარად, რომელთა ერთიანობასაც წარმოადგენს ადამიანური ყოფიერება, ექსისტენცი. აზროვნების ექსისტენციალური უნარი, ჩემის აზრით სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანური ყოფიერების პოტენცია, რომელიც „შემოქმედების ნების“ და წარმოსახვის უნარის საშუალებით შეიძლება გადავიდეს აქტუალურში, როგორც ა. შოპენჰაუერი იტყოდა ნების სტიქიაში. შემოქმედების ნება არის ადამიანის ისეთი უნარი, რომელიც აერთიანებს თავის თავში როგორც ადამიანური ყოფიერების ექსისტენციალურობის პოტენციას, ასევე „თეორიულ“ პოტენციასაც.

„შემოქმედება, - ნერს კ. კაპანელი, იქნება მხატვრული

თუ თეორიულ-მეცნიერული – სულ ერთია, არის ერთგვარი ესთეტიკური განსხვავება ადამიანის სულიერი მღვლევა-რებისა. ყოველი ადამიანის სულიერი მღვლევა-რება, ყოველ ადამიანის გრძნობებისა და ცნებების შემოქმედებითი მოძრაობა არის ერთგვარი ენერჯის ხარჯვა, „ყოველ ნებისყოფის ცხადყოფა გამოიხატება... შემოქმედების განცდაში.

შემოქმედს შეუძლია კვეთოს ცხოვრების სახე, „მხოლოდ განცდის დაზგაზე“.¹⁶

შემოქმედების ნება არის თეორიულის და ექსისტენციალურის პოტენციათა პრაქტიკული განამდვილების შესაძლებლობა, რაც, თავის მხრივ, ვლინდება თეორიულის პრაქტიკულ მოქმედებასა და ადამიანის ყოფიერებისეულ პრაქტიკულ მოქმედებაში. თეორიულის პრაქტიკული განამდვილება მეცნიერებაა, ხოლო ადამიანური ყოფიერებისა – ზნეობა, ხელოვნება, ცხოვრება, მითოლოგია, რელიგია და სხვა.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ აზროვნების ექსისტენციალურ-სიმბლური უნარი განსხვავდება, საერთოდ, პრაქტიკისაგან, როგორც შემოქმედებისაგან, პრაქტიკული მიზანდასახული საქმიანობისაგან, სამყაროს გარდაქმნისაგან, ისევე, როგორც, ვთქვათ, ზნეობრივი ნორმა განსხვავდება ზნეობრივი ქცევისაგან რეალურ ცხოვრებაში და არა პოტენციაში; ან, მანქანის მოდელი, არსებული ცნობიერებაში, მისი რეალობაში განხორციელებისაგან.

აზროვნების თეორიული და ექსისტენციალურ-სიმბოლური უნარი ამოდიან აზროვნებიდან, როგორც „მზის ორი სინათლის სხივი“, წარმართული სხვადასხვა მიმართულებით. ბერგსონის შედარება რომ გამოვიყენოთ (თუმცა ბერგსონი ამ შედარებას ხმარობდა ინტელექტისა და ინტუიციის მიმართ), ისინი ადამიანში ავსებენ ერთმანეთს. ჩემის აზრით, თვალსაჩინოებისათვის შეიძლება აღინიშნოს შესაბამისი

16. კ. კაპანელი, იდეა და ფორმა. ფილოსოფიური შრომები. თბილისი, 1989წ, გვ. 191.

ანალოგიური უნარები როგორც თეორიულ, ისე ექსისტენციალურ, აზროვნებაში:

აზროვნების ექსისტენციალური აზროვნების თეორიული სიმბოლური უნარი: უნარი:

1. თვითშენახვის უნარს შეესაბამება 1. ანალიზის უნარი,
2. თავისუფლების უნარს „-----“ 2. აბსტრაქტიზაციის უნარი,
3. რწმენის უნარს „-----“ 3. სინთეზის უნარი.

დამტკიცება:

თვითშენახვის უნარი ჩვენ განვსაზღვრეთ, როგორც ადამიანური ყოფიერების უშუალო იგივეობა თავის თავთან. ანალიზის უნარი, შესაბამისად, განიხილავს, თუ რა არის საგანი თავისთავად და რისგან შესდგება იგი.

თავისუფლების უნარი არის ადამიანური ყოფიერების მიერ განსხვავების, ანუ უარყოფის დადგენა; შესაბამისად, აბსტრაქტიზაციის უნარი არკვევს, თუ რა მიმართებაშია ობიექტი „სხვასთან“, სხვა ობიექტებთან (ხდება საერთო ნიშნის გამოყოფა გასხვავების საფუძველზე).

რწმენის უნარი არის ადამიანური ყოფიერების „უარყოფით“ გაშუალებული მიმართება თავის თავთან. სინთეზის უნარი ადგენს იმას, რომ საგანი არის ამ საგნისა და სხვა საგნების დიალექტიკური ერთიანობა, როგორც განსხვავებულთა ერთიანობა.

აზროვნების ექსისტენციალურ-სიმბოლური უნარი წარმოადგენს ადამიანური ყოფიერების მთლიანობას, მის სტრუქტურას. იგი განსხვავდება აზროვნების მეცნიერული უნარისაგან, როგორც ობიექტური აზროვნებისაგან, როგორც ცნებითი აზროვნებისაგან იმით, რომ ამ უკანასკნელში არ მონაწილეობს განცდა, ემოცია, ტანჯვა. მართალია, აზროვნების ეს განსხვავებული უნარები თავისი ბუნების მიხედვით ერთმანეთს უპირისპირდებიან, მაგრამ, სწორედ ამიტომ, ისინი ერთმანეთს ავსებენ ადამიანში. ადამიანის ყოფიერებისეული, ანუ ექსისტენციალურ-სიმბოლური აზ-

როვნება გამორიცხავს მეცნიერულ აზროვნებას და პირიქით, მაგრამ ისინი, ამავე დროს, ადამიანის აზროვნებად რჩებიან, ამიტომ შესაძლებელია ისე მოხდეს, რომ ერთმა მოინდომოს მეორის უნარების დადგენა, რაც არ არის გამორიცხული აზროვნებაში როგორც ასეთში. მაგალითად: თუ მეცნიერება მოინდომებს თვითშენახვის უნარის მეცნიერულ, ე.ი. ობიექტურ შესწავლას, მას ხელში შერჩება „თითქოს“ თვითშენახვის პრინციპის მოქმედება მეცნიერულ დებულებაში, ანუ იგი დაინყებს ისეთი დებულების ძიებას, რომელსაც თავის თავის საფუძველი თავის თავში აქვს, ე.ი. უპირობო დებულებას მიიღებს, ანუ მე=მე: რომელიც ამასთანავე, დაწმენდილია ყოველგვარი ადამიანურისაგან და წარმოადგენს წმინდა თეორიულ დებულებას, უსასრულო დასკვნას.

თუ, მეცნიერება მოინდომებს თავისუფლების უნარის ცნებით გამოსახვას, მას ხელში შერჩება თავისუფლების მხოლოდ და მხოლოდ ობიექტური ასპექტი, რაც კარგად გამოიხატება, ჩვენის აზრით, სპინოზადან მომდინარე დებულებაში (რომელიც შემდგომში ჰეგელის გაშუალებით მარქსიზმამაც გაიზიარა), რომლის მიხედვითაც „თავისუფლება არის შეცნობილი აუცილებლობა“. ობიექტურად ისინი ჭეშმარიტებას გამოსთქვამენ, მაგრამ, როდესაც საქმე ეხება თავისუფლების ადამიანურ-ყოფიერებისეულ გაგებას, იგი სხვა არაფერია, თუ არა „ნეგატიური დამოკიდებულების უნარი“ ადამიანური ყოფიერებისა, ექსისტენციისა თავის თავთან და „სხვას“-თან. ადამიანურ ყოფიერებას სრული თავისუფლება აქვს მხოლოდ და მხოლოდ „უარყოფაში“. მას შეუძლია ყველაფერი უარყოს, მაგრამ „დადგენის“ მომენტში იგი უკვე აღარ არის თავისუფლება, არამედ უკვე რწმენაა. ადამიანურ ყოფიერებას რაიმე ალტერნატივა ანუ ეჭვი შეიძლება გაუჩნდეს სწორედ თავისუფლების და რწმენის უნარებს შორის სუბორდინაციის დარღვევისას, რასაც ხშირად „პიროვნების გაორებას“ უწოდებენ და არა თვით თავისუფლებაში. „არჩევანს“, როგორც ცნობილია უწოდებენ ორ შესაძლებელ პირობას, წინამძღვარს შორის ადამიანური ყო-

ფიერების გაორებას (მაგ: სიკეთისა და ბოროტების კირკე-გორისეული, ან დოსტოვესკისეული არჩევის დროს, თუმცა ეს აქტი გარკვეულ პირობებში არაცნობიერიც შეიძლება იყოს); ამ დროს უნდა მოხდეს ერთის წინამძღვრის უარყოფა თავისუფლების უნარის საფუძველზე და მეორის „დადგენა-მიღება“. ანუ „არჩევა“-რწმენის უნარის საფუძველზე. მაშასადამე, თავისუფლება „უარყოფს“, რწმენა კი – ადგენს“ რაიმე აზრს. ამდენად, ჩემი ღრმა რწმენით, „დადებითი თავისუფლება“ წინააღმდეგობაა, ისევე, როგორც უარყოფითი რწმენა, ვინაიდან თავისუფლება არის უარყოფა, ხოლო რაიმეს დადგენა, იმიტომ, რომ ის დადგენაა რაიმესი, უკვე აღარ არის „სხვა“, არამედ „რალაც“, რომელიც თავისი თავიდან გამორიცხავს ყველა „სხვა“ შესაძლებლობას, ე.ი. რალაც პოზიტიურობაა – რწმენაა. ობიექტურად წარმოდგენილი რწმენა არის „დარწმუნებულობა“, ანუ ლოგიკურად რომ ვთქვათ, რაიმეს დადგენა არის ლოგიკური დასაბუთება, გამომდინარეობა-დასკვნა. რაიმე ჭეშმარიტების დასაბუთება არის, ამავე დროს დარწმუნებულობა, დემონსტრაცია ობიექტური ვითარებისა, სადაც არ შეიძლება ადგილი ჰქონდეს განცდისეულ ყოფიერებას და, საერთოდ, პიროვნულობას. დარწმუნებულობას ქმნის ობიექტური, მეცნიერული წანამძღვრები, რომლებიდანაც ლოგიკურად გამომდინარეობს ჭეშმარიტი დასკვნა, ე.ი. პოზიტიურობა, რაიმეს დადგენა, რაიმე საგნობრივი ხდომილების მოხდენის „დარწმუნებულობა“.

ამის საპირისპიროდ, ღმერთის რწმენას ფოიერბახი განსაზღვრავს, როგორც ღრმა დარწმუნებულობას სუბიექტურის რეალობისა; ე.ი. უთუო მნიშვნელობისა და ჭეშმარიტებისა, წინააღმდეგ ბუნებისა და გონების კანონებისა.¹⁷ ამ განსაზღვრების მიმართ შეიძლება ითქვას შემდეგი: ჩემის აზრით, რწმენა არ არის დარწმუნებულობა, როგორც ზემოთ ავლნიშნეთ, დარწმუნებულობა ახასიათებს მეცნიერულ დებულებას, დასაბუთებას, დემონსტრაციას და სხვა. მაგრამ

17. ლ. ფოიერბახი, ქრისტიანობის არსება, გვ. 172.

ფოიერბახი მართალია იმ დაშვებაში, რომლის თანახმად „რწმენა სუბიექტური რეალობის უთუო მნიშვნელობაა” ე.ი. ადამიანურ-ყოფიერებისეულია და უპირისპირდება ბუნებისა და გონების კანონებს. რწმენა ღრმად ადამიანური ყოფიერებისეულია, სუბიექტურია. ეს დებულება ფოიერბახისა სავსებით მისაღებად შეიძლება ჩაითვალოს, მაგრამ რწმენაში ფოიერბახს ისევე, როგორც კანტს¹⁸ ესმის მხოლოდ რელიგიური რწმენა, რაც ჩვენის აზრით, საკამათოა. რწმენაში ჩვენ, უპირველეს ყოვლისა, ვგულისხმობთ ადამიანური ექსისტენციის ყოფიერების, თავისუფალ მიმართებას თავის თავთან „თვითშენახვის” საფუძველზე, რაც გამოიხატება, უპირველეს ყოვლისა, თავისი თავისა და „სხვის” დადგენაში, სადაც რელიგიური რწმენა „სხვის” ერთ-ერთ რიგით რწმენით გამოხატულებას წარმოადგენს, ხოლო ფოიერბახს, საერთოდ, რწმენა, დაჰყავს სასწაულების რწმენაზე. იგი წერს: რწმენა არის სასწაულების რწმენა, რწმენა და სასწაული აბსოლუტურად განუყოფელია. ის, რაც ობიექტურად სასწაულია, ან სასწაულის ძალაა, ის სუბიექტურად რწმენაა – სასწაული რწმენის გარეგანი სახეა-რწმენა კი სასწაულის შიანაგანი სულია – რწმენა არის გონის სასწაულება, სასწაული გრძნობისა, რომელიც თავის თავს გარეგან სასწაულში ასაგნობრივებს მხოლოდ. რწმენისათვის არაფერია შუიძლებელი – და ეს რწმენის ყოვლადძლიერება, ანამდვილებს მხოლოდ სასწაულს... რწმენა იმისთანა საგნებს ეხება, რომლებიც ადამიანის სულის, ადამიანის გრძნობის, ადამიანების სურვილების ყოვლისშემძლეობას ასაგნობრივებს წინააღმდეგ ბუნებისა და გონების შეზღუდვებისა, ე.ი. კანონებისა.¹⁹

რწმენის დაყვანა რელიგიურ რწმენაზე იგივეა, რაც ბუნების დაყვანა ზებუნებრივზე, ადამიანისა ზეადამი-

18. შენიშვნა. კანტი წერდა, რომ ღმერთის არსებობა და სულის უკვდავება რწმენის საქმეა... ისინი არ შეიძლება ემყარებოდნენ თეორიულ დასაბუთებას და მიუწვდომელი თეორიული შემეცნებისათვის. Кант И. Критика способности суждения. Соч. т. 9. с. 373-375.

19. ლ. ფოიერბახი. ქრისტიანობის არსება. გვ. 172-173.

ანურზე (ღმერთზე). „რწმენა სხვა არაფერია თუ არა რწმენა ადამიანის ღვთაებრიობისა“, მაგრამ, თუ ამ დებულებას თვით ფოიერბახისეულად, ლოგიკურად განვავითარებთ ბოლომდე, მაშინ მივიღებთ, რომ ღვთაებრიობის საფუძველი ადამიანია, რწმენის საფუძველიც ადამიანია, რომელსაც, უპირველეს ყოვლისა, თავისი თავი უნდა სწამდეს „სხვა-ასთან“ მიმართების საფუძველზე. მაგრამ აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ფოიერბახი სრულიად განსხვავებულ ასპექტში განიხილავს რწმენას, ესაა – რელიგიის კრიტიკა, მისი „არსების“ საკითხი და არა ადამიანური ყოფიერების სტრუქტურული მთლიანობის დადგენა. იგი რწმენას იკვლევს, უპირველეს ყოვლისა, როგორც რელიგიურს და არა, როგორც ადამიანური ყოფიერების შინაგანი მთლიანობის საფუძველს, თუმცა იგი რწმენას ე.ი. რელიგიურ რწმენას, არ წყვეტს ადამიანური ყოფიერების შინაგან-განცდით ბუნებას. ამ ასპექტით შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანის ყოფიერების შინაგანი ბუნების კვლევა, მართალია, რელიგიის კრიტიკის ფორმაში, კირკეგორთან ერთად მოცემული აქვს ლ. ფოიერბახს. მაგრამ, თუ კირკეგორმა პირდაპირ გაამახვილა ყურადღება ყოფიერების ექსისტენციურ კვლევაზე, ჰეგელის ფილოსოფიის საპირისპიროდ, ფოიერბახი აწარმოებს რელიგიის „ექსისტენციალურ“ კრიტიკას, ე.ი. მან, გარკვეული აზრით, მოგვცა ადამიანური ყოფიერების პრობლემები რელიგიასთან მიმართებაში, დაახლოებით ის, რაც ასი წლის შემდეგ სხვა სიტყვებით, წამოაყენა კ. იასპერსმა ექსისტენციის ტრანსცენდენტისაკენ მიმართების იდეაში, იმ განსხვავებით, რომ იასპერსი არ აწარმოებს რელიგიის და ტრანსცენდენტის კრიტიკას. თუმცა, ეს აზრი შეიძლება არ იყოს აპრიორული. ფოიერბახი წერს: ღმერთი რომ სხვა არსება არის, ეს მხოლოდ მოჩვენებაა, მხოლოდ წარმოსახვაა. ღმერთი რომ შენი საკუთარი არსება არის, ამას შენ იმით გამოხატავ, რომ ღმერთი არის არსება შენთვის. ამრიგად, რა არის რწმენა, თუ არა ადამიანის თვითდარწმუნება, ეჭვმიუტანელი რწმენა იმისა, რომ მისი საკუთარი სუბიექტური არსება

არის ობიექტური... ღმერთის რწმენა არის ადამიანის ღმერთი. თუ ღმერთი არის ისე და არის ის, რომელიც მე მწამს და როგორც მე მწამს, მაშინ განა სხვა რა არის ღმერთის არსება, თუ არა არსება რწმენისა? მაგრამ განა შეგიძლია გწამდეს კეთილი, როცა შენ თვითონ კეთილი არ ხარ, როდესაც შენ ადამიანზე დაეჭვებული ხარ, როცა ის შენთვის არაფერია.²⁰ რწმენის არსებად ფოიერბახი ადამიანის განცდებს, სურვილებს აცხადებს, „სამყაროს დაღუპვის შიშის“ საწინააღმდეგოდ. რწმენის არსება... არის, ის რაც ადამიანს სურს. მას სურს უკვდავი იყოს, მაშასადამე იგი უკვდავია, მას სურს, რომ არსებობდეს ისეთი არსება, რომელსაც ყველაფერი ის შეეძლებოდა, რაც ბუნებისა და გონებისათვის შეუძლებელია, მაშასადამე, არსებობს ასეთი არსება... რწმენა, სიყვარული და იმედი ქრისტიანობის სამეზაა.²¹ მაშასადამე, რწმენის დაფუძნება ფოიერბახთან ხდება არა რაციონალური გზით, არამედ გრძნობებზე განცდებზე, ე.ი. ადამიანური ყოფიერების შინაგან სამყაროზე, არა ადამიანზე, ან მის იდეაზე საერთოდ, არამედ მის განცდისეულ აზროვნებაზე დაყრდნობით, საპირისპიროდ „გონებისა და ბუნების კანონებისა“, რაც ჩემის აზრით, მატერიალიზმთან ერთად, ფოიერბახის ფილოსოფიის კიდევ ერთ სიახლეს უნდა წარმოადგენდეს ჰეგელის ფილოსოფიასთან შედარებით.

მაშასადამე, აკრიტიკებს რა რელიგიურ რწმენას, ფოიერბახი, ამავე დროს, ადგენს ადამიანურ ყოფიერებას, რომლის გარეშეც აზრი არა აქვს არავითარ რელიგიას, არავითარ რწმენას. რწმენის არსება არის ადამიანის ყოფიერება, მისი განცდები, სურვილები. ადამიანური ყოფიერება არის განცდების პრიზმაში გადატეხილი აზროვნება. ამიტომ, ამ კუთხით დანახული შეიძლება საკამათო იყოს კირკეგორის მიერ ყოფიერების ექსისტენციალური პრობლემების წინა პლანზე წამოწევის პირველობის საკითხი ფილოსოფიაში. მართალია, ფოიერბახს არ უხმარია ტერმინი „ექსისტენცი“

20. იქვე, გვ. 174.

21. იქვე, გვ. 175.

თანამედროვე გაგებით, მაგრამ როგორც ჩანს სავარაუდოა, რომ ადამიანური ყოფიერების განცდისეული მხარის წინა პლანზე წამოწევა, ჰეგელის ფილოსოფიის „ბატონობის“ შემდეგ, მხოლოდ კირკეგორს არ უნდა ეკუთვნოდეს.

ღმერთის რწმენის სრულიად განსხვავებული საფუძველი აქვს დადგენილი ჰეგელს. ესაა – აბსტრაქტული აზროვნება. მისი აზრით, რწმენა არის წმინდა ცნობიერება არსებისა, რითაც რწმენის ბუნებაში ძირითადად ცხადდება ლოგიკური აზროვნება. რწმენა არის, - წერს ჰეგელი, - არსების წმინდა ცნობიერება, ე.ი. მარტივი „შინაგანისა“, ე.ი. წარმოადგენს აზროვნებას – მთავარი მომენტი რწმენის ბუნებაში, რომელსაც ხშირად მხედველობიდან უშვებენ ხოლმე. ის უშუალოა, რომლითაც არსება შედის რწმენაში, იმაში მდგომარეობს, რომ მისი საგანია არსება, ე.ი. წმინდა აზრი.²² მაშასადამე, ჰეგელს რწმენა ესმის არა პიროვნების განცდისეული თვალსაზრისით, არამედ რაციონალისტურად. მისი აზრით, რამდენადაც აზროვნება შედის ცნობიერებაში, ანუ, რაც იგივეა, წმინდა ცნობიერება შედის თვითცნობიერებაში, რწმენის უშუალოა ღებულობს ერთგვარ საგნობრივ ყოფიერებას. საგნობრივი ყოფიერება იმყოფება „თვითობის“ (Selbst) ცნობიერების მიღმა. ამის მიზეზია ის, რომ ცნობიერების და რწმენის უშუალო, წმინდა აზროვნების სიმარტივე, დაბლდება წარმოდგენის დონემდე და გარდაიქმნება ზეგრძნობად სამყაროდ, რომელიც თვითონ ცნობიერებისათვის რაღაც „სხვა“ სამყაროდ იქცევა, და წარმოადგენს თვითცნობიერების „სხვას“. რწმენა წარმოადგენს ცნების ძალის გამოვლენის ასპარეზს, რითაც რწმენა წმინდა ცნობიერებაში ფუძნდება. ჰეგელის აზრით წმინდა საღ აზროვნებაში ცნება არის ის, რაც ერთადერთი ნამდვილია, ხოლო ეს არის რწმენის მესამე მხარე: იყოს საგანი წმინდა საღი აზროვნებისა საკუთრივი აზრით, არის ის მიმართება, რომელშიც გა მოდის რწმენა... სპეციფიკური საგანი, რომელზედაც წმინდა

22. Гегель Г. Феноменология духа. Соч. т. IV, М. 1959, с. 286.

სალი აზრი მიმართავს ცნების ძალას, არის რწმენა, როგორც წმინდა ცნობიერების ფორმა...²³

მაშასადამე, რწმენის გაგების საკითხში უნდა აღინიშნოს გარკვეული მიმართების არსებობა ფოიერბახისა და ჰეგელის თვალსაზრისებში – ისინი განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან ღმერთის რწმენის დაფუძნებაში. ჰეგელი რწმენას აფუძნებს გონებაში, წმინდა ცნობიერებაში, ცნებაში, ფოიერბახი, ჰეგელის საპირისპირო თვალსაზრისს ავითარებს რწმენის შესახებ – იგი რწმენას განცდისეულ ადამიანურ ყოფიერებაზე აფუძნებს.

დასკვნა

წაშრომში განხილულია ადამიანური ყოფიერების, ანუ რაც იგივეა „ექსისტენცის“ (Existenz) იმანენტური სტრუქტურის შესაძლო, პოტენციური მეტაფიზიკა. მიჩნეულია, რომ ამ სფეროს ამომწურავი პასუხი გასცა მ.ჰაიდეგერისა და კ. იასპერსის ექსისტენციალიზმმა, აგრეთვე მ. შელერისა და გ.გადამერის ფილოსოფიამ.

მაგრამ აზროვნება უსასრულოა, ისევე, როგორც თვით სამყარო და უფალი ღმერთი, ეს კი საშუალებას აძლევს მაძიებელ გონებას ისწრაფვოდეს აზროვნების უსასრულობაში სვლისათვის და ახალი აზრების წვდომისათვის. ექსისტენცის სტრუქტურული კვლევა-ჭვრეტა ინტელექტუალური ინტუიციისა და გრძნობადი მეტაფიზიკის მეოხებით საშუალებას იძლევა დავადგინოთ ექსისტენცის შინაგანი სტრუქტურის ძირითადი უნარები და ელემენტები, როგორც არიან: 1. თვითმენახვის უნარი; 2. თავისუფლების უნარი და 3. რწმენის უნარი (უსასრულობაში შეიძლება ვიმჯგელოთ სხვა უნარებზეც).

ექსისტენცი, ანუ პიროვნების სიღრმისეული საფუძველი წარმოადგენს ამ უნარების ურთულეს სტრუქტურული ერ-

23. იქვე, გვ. 288-289/

თიანობის ფენომენს, რომლის გაგება დღესაც აქტუალურია ჰერმენევტიკისა და ანთროპოლოგიისათვის.

ლიტერატურა:

1. მ. შაიდეგერი. ყოფიერება და დრო. თბილისი, 1989წ.
2. კ. კაპანელი. ფილოსოფიური შრომები. თბილისი, 1989წ.
3. ლ. ფოიერბახი. ქრისტიანობის არსება. თბილისი, 1956წ.
4. И. Кант. Метафизика нравов. Соч. т. 4(1). Москва, 1965.
5. ვ. პრონნიკოვი და ი. ლადანოვი. იაპონელები. თბილისი, 1991წ.
6. И. Кант. Критика практического разума. Соч. т. 4(1). Москва, 1965.
7. И. Кант. Критика чистого разума. Соч. т. 3. Москва, 1963.
8. И. Кант. Критика способности суждения. Соч. т. 5. Москва, 1966.
9. Гегель Г. Философия права. Соч. т. VII. Москва, 1934.
10. Гегель Г. Феноменология Духа. Соч. т. IV. Москва, 1959.
11. Шопенгауер А. Мир как Воля и Представление. Соч. т.1. Москва, 1900.
12. Iaspers K. Vernunft und Existenz. Ironingen. 1935.
13. Iaspers K. Philosophie. Bd. 1. Berlin. 1956.
14. Iaspers K. Der Philosophische Glaube. München. 1955.

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.

Lia Metreveli - Academic Doctor of Education Sciences. Associate Professor, Faculty of Engineering Economics, Media Technologies and Social Sciences, Georgian Technical University. Is the author of few textbooks, has published scientific articles both in Georgia and abroad. Also she has participated in many international scientific conferences. The spheres of her research mainly are psychology and education problems.

METAPHYSICS OF THE IMMANENT POTENTIALS OF EXISTENZ

ABSTRACT

A possible, potential metaphysics of the immanent structure of man's being i.e. "Existenz" is discussed in the article. It is shown that a comprehensive answer was given to this issue in M. Heidegger's and K. Jaspers's existentialism as well as in M. Scheler's and G. Gadamer's philosophy.

Though as thinking is endless like the world itself and God, the inquisitive mind possesses the possibility to advance and generate new ideas and attitudes. Structural study-contemplation of Existenz with intellectual intuition and sensuous metaphysics enables us to state the principal abilities of the immanent structure of Existenz such as 1. The ability of self-preservation; 2. The ability of freedom and 3. The ability of faith (in the infinity other abilities can be discussed).

Existenz or the in-depth foundation of a person is the most complex structural unity of these abilities and one of the actual tasks of present-day hermeneutics and anthropology is to understand it.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილებამ.

ნატალია ბინაძე - თელავის ი.გოგებაშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის, სოციალურ მეცნიერებათა ბიზნესისა და სამართლის ფაკულტეტის, ფილოსოფიის მიმართულების ასისტენტ-პროფესორი. ისტორიის აკადემიური დოქტორი. კითხულობს ლექციებს ფილოსოფიურ დისციპლინებში: ლოგიკა, ისტორიის ფილოსოფია, შესავალი ფილოსოფიურ აზროვნებაში, მეცნიერების ფილოსოფია. აქვს გამოქვეყნებული ერთი მონოგრაფია და სამეცნიერო პუბლიკაციები (ბოლო 5 წლის განმავლობაში 22).

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის კვლევის სფერო თანამედროვე ეპოქაში

ადამიანის არსის და საზრისის დადგენა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის კვლევის სფეროს წარმოადგენს. .

მოაზროვნეთა წინაშე განსაკუთრებით მწვავედ დაისვა ადამიანის და მასთან დაკავშირებული პრობლემების ანალიზი. ეს არ არის შემთხვევითი. როგორც გამოირკვა, ადამიანის სამყარო არც ისე მყარი ყოფილა, როგორც აქამდე ფიქრობდნენ. კაცობრიობის წინაშე დღეს დადგა მთავარი საკითხი - ანმყოს განსაზღვრა, ადამიანის ადგილის პოვნა თანამედროვე სამყაროში და მომავლის გაგება. რატომ არის რომ დღეს ადამიანი უნდობლად არის განწყობილი და მომავალს უიმედოდ შესცქერის. ბუნებრივია, ისმის კითხვა თუ რამ განაპირობა ეს? რა პროცესებთან გვაქვს საქმე?

მსოფლიო სამეცნიერო რუკაზე განხორციელდა რადიკალური ინვერსია – პირველ პლანზე გამოვიდა მიკროდონე, მიკროპროცესები, ცენტრიდანული ტენდენციები, ლოკალიზაცია, ფრაგმენტაცია, ინდივიდუალიზაცია და ეს მდგომარეობა ფილოსოფიამ ბუნებრივად მიიჩნია.

ჰეგელი წერდა, რომ “შემეცნება თავის ნამდვილობას ფილოსოფიაში აღწევს”.(2). ამით იმას გულისხმობდა, რომ ფი-

ლოსოფია მთლიანობის შემეცნებაა. სწორედ მთლიანობის თემა გახდა აქტუალური. მსოფლიოში მიმდინარე პროცესების იზოლირებული, ერთმანეთისაგან განცალკევებული შემეცნება აღარაა საკმარისი.

ადამიანის კეთილდღობაზე და მისი ცხოვრების იდეალურად მოწყობაზე ყველა ეპოქის მოაზროვნენი ოცნებობდნენ. ჩვენი ეპოქის სხვადასხვა სფეროს მოაზროვნეები: ანთროპოლოგები, სოციოლოგები, ფილოსოფოსები, ფსიქოლოგები, ტექნიკური ინტელიგენციის თუ ხელოვნების წარმომადგენლები ერთნაირი ინტერესით ეკიდებიან საკითხს – ვინ ვარ და რა საზოგადოებაში ვცხოვრობთ? მკვლევართა აზრით უკანასკნელი ორმოცი წლის განმავლობაში ადამიანთა საზოგადოება მკვეთრად შეიცვალა. მომავალი უფრო მეტ ცვლილებებს გვპირდება. მოსალოდნელია ღირებულებათა დიდი გადაფასება. “შეიძლება დაიკარგოს პოლიტიკური თავისუფლება, შეიძლება სავსებით გაქრეს ყველაზე საშიში დაავადებანი, ჩვენ უნდა ვცადოთ ყველაზე უფრო მნიშვნელოვან ცვლილებათა პროგნოზირება. ყველა ცვლილების პროგნოზირება კი სრულად შეუძლებელია. მომავალი ყოველთვის შეიცავს განუსაზღვრელობას და ეს უნდა გვახსოვდეს”(1). ასეთი მკვეთრი ცვლილებები, უპირველეს ყოვლისა ღირებულებათა კრიზისს და მის რადიკალურ გადაფასებას გულისხმობს.

საზოგადოებაში მწვავედ დადგა ადამიანის პრობლემა. სად ვიმყოფებით დღეს ჩვენ? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა სირთულეს წარმოადგენს. პოპერის აზრით, კითხვა – სად ვიმყოფებით ჩვენ? პასუხი იქნება, “ჩვენ... არ ვიცით საით მიდის კაცობრიობა და მაშასადამე, არც ის ვიცით, სად ვიმყოფებით დღეს”(1). მართალია, თანამედროვე საზოგადოება მკვლევართა აზრით ადამიანის მოქმედების სარბიელია, როგორც ინდივიდუალური, ისე სოციალური ფორმით და ამ საზოგა-

დოების ძირითადი ნიშნები ჰუმანიზმი, კრიტიკული ცნობიერება და დემოკრატიაა, მაგრამ მიუხედავად ამისა მეორე მხრივ დღეს ადამიანისათვის ყველაფერი ბუნებრივი გახდა, მას არაფერი იზიდავს, არაფერი ახარებს. იგი გულგრილია ყველაფრის მიმართ. ფრანკის თქმით, “ადამიანები სულიერად გაიყინენ”(3). ჩიტის გაფრენა, რომელზედაც კაცობრიობა საუკუნეების მანძილზე ოცნებობდა უკვე ყოველდღიური მოვლენა გახდა, მაგრამ ვის რაში სჭირდება ეს, თუ მთელ სამყაროში მოწყენილობა, გამოუვალი სულიერი მარტოობა და უშინაარსობა ბატონობს? საერთოდ საჭიროა თუ არა ადამიანის ბედნიერებისათვის ტექნიკის ასეთი უსაზღვრო განვითარება?.. ადამიანის გადაქცევა ნივთის, მანქანის, ტელეფონისა და სხვა ნაწარმთა და მკვდარ საშუალებათა მონად? ჩვენ არ გაგვაჩნია პასუხი ამ კითხვებზე, მაგრამ გვაქვს ეჭვი და უნდობლობა, რომელიც ადრე უცნობი იყო (3).

ადამიანი იმ დილემის წინაშე დადგა ირწმუნოს თუ არა ტექნიკის ყოვლისშემძლეობა? მართალია მან გაზარდა ადამიანის ძლიერება მისი საქმიანობის ყველა სფეროში, მაგრამ აღმოჩნდა რომ ზრდასაც აქვს თავისი საზღვრები. გაიზარდა რისკის საფრთხეები. განსხვავებულ შინაარსს იძენს ადამიანთა იდეები, ინტერესები, განწყობილებები, თეორიები, ღირებულებანი. იცვლება ადამიანთა ცხოვრების წესი, ადათ-წესები, კულტურა.

და მაინც პროცესის ზეგავლენის რა შედეგებთან გვაქვს საქმე; ჩვენ ვიცით რომ ეს მოვლენა ადამიანის ყოველდღიურ ცხოვრებაში თავს მრავალი ფორმით იჩენს: კომუნიკაციების, გლობალური ეკოლოგიური პრობლემების, არალეგალური მიგრაციის, დემოგრაფიული, ურბანიზაციის, ენერგეტიკული პრობლემის და ა.შ პრობლემების სახით.

ოცდამეერთე საუკუნის დასაწყისში მცხოვრები ადამიანი წინა თაობებზე მეტად აცნობიერებს მთელ მსოფლიოს თავის

საცხოვრისად. ამიტომ ის თავისი ცნობიერებით უფრო და უფრო ხდება “ მსოფლიო მოქალაქე”.

ჩვენ ვზივართ საკუთარ სახლში და ტელევიზიით ვუყურებთ, თუ რა ხდება მოცემულ მომენტში ბუენოს – აირესსა და პეკინში; მობილურით ველაპარაკებით ნიუ-იორკში; გვაცვია ჯინსები, ვსვამთ კოკა-კოლას და მივირთმევთ ჩისბურგერს; ინტერნეტის საშუალებით ვკითხულობთ უახლეს პარიზულ გაზეთებს და, მისივე დახმარებით, სახლიდან გაუსვლელად ვყიდულობთ საჭირო ნივთს; ევროკავშირი გვისაზღვრავს პროდუქტებზე ფასებს და შორეულ საფინანსო ბირჟებზე მომხდარი ცვლილებები მაშინვე აისახება ჩვენს ბიუჯეტზე;

ახლა შევვხვით იმ უნარ-ჩვევებს, რომელიც თანამედროვე ეპოქაში ცოდნის შექმნასა და განათლების მიღებაში სჭირდება დღევანდელ ადამიანს, უფრო სწორედ დღეს განათლება და ცოდნა როგორ მოთხოვნებს აყენებს ზოგადად.

თანამედროვე საზოგადოება მოითხოვს განათლების სისტემის განსაკუთრებულ ორგანიზაციას. სწავლების როგორც კვალიფიკაციის მიცემის ცნება იცვლება განათლების, როგორც მეტაკვალიფიკაციის ჩამოყალიბების ცნებით. პროფ. კაციტაძის აზრით, კვალიფიკაცია გულისხმობს სწავლების შედეგად ჩამოყალიბებულ ჩვევების უბრალო გამოყენებას, ხოლო მეტაკვალიფიკაცია იმგვარ ცოდნას, რომელიც ახალი ინფორმაციის მოძებნის, სელექციის და ათვისების შესაძლებლობას იძლევა. მაგ: სოფლის მეურნეობის მუშაკს უნდა გააჩნდეს არა მხოლოდ სოფლის მეურნეობისთვის საჭირო ტრადიციული ჩვევები, ე.ი. კვალიფიკაცია, არამედ მეტაკვალიფიკაციაც. ფერმერს ინფორმაცია უნდა ჰქონდეს არა მხოლოდ სასუქებზე და ჰიბრიდულ თესვებზე, ვეტერინარულ საშუალებებსა და პესტიციდებზე, კომბაინსა და ტრაქტორზე, არამედ უნდა შეეძლოს აღრიცხვა, კონტროლი, თვალყურის დევნება ახალი ტექნოლოგიებისათვის, ამ

სფეროში მისთვის საინტერესოა ინფორმაციის სელექცია, კომპიუტერის მოხმარება. ფერმერმა თავისი მეტაკვალიფიკაციით უნდა იცოდეს, ვის და როდის მიმართოს: იურისტს, მომარაგების აგენტს და ა.შ. ამიტომ დღეს დიდ მნიშვნელობას იძენს მეცნიერების ის არატრადიციული დარგები, რომლებიც, უპირატესად, მეტაკვალიფიკაციისთვის არის გამიზნული. ლაპარაკია ისეთ მეცნიერებებზე, როგორცაა: მართვის სისტემის ორგანიზაცია, მართვის სოციალური ფსიქოლოგია, გადაწყვეტილებების მიღებისა და თამაშის თეორიები და სხვ.

თანამედროვე საზოგადოებაში, ფასდებიან ადამიანები, რომელთაც ახასიათებთ: ცვლილებებთან სწრაფად შეგუების უნარი; მოქნილობა, როდესაც ადამიანს შეუძლია რამდენიმე ადგილას მუშაობა და თუ საჭირო გახდა თავადაც გასწიოს ხელმძღვანელობა; ცნობისმოყვარეობა – როდესაც ადამიანს აინტერესებს რა ხდება და აქვს სურვილი გავლენა მოახდინოს მიმდინარე პროცესებზე; უნარი, შეინარჩუნოს თავდაჭერა გაურკვეველობის პირობებში; კრიტიკულ სიტუაციაში მოქმედების ჩვევა; შეასრულონ შემრიგებლისა და შუამავლის როლი; უნარი, დაიწყონ ახალი საქმე; იყვნენ აღმსრულებლები; ისინი “რეალისტურად” მეოცნებენი არიან, აქვთ განვითარებული წარმოსახვა და, რაც მთავარია, მომავალზე უფრო არიან ორიენტირებულნი, ვიდრე წარსულზე. ეს საზოგადოება, ასევე, დააფასებს უცხო ენების ცოდნას, განსხვავებულ კულტურათა გაგებისა და მათთან შეგუების უნარს. თანაც, ყოველივე ამას ექნება არა მხოლოდ თეორიული მნიშვნელობა, არამედ უფრო პრაქტიკული.

ყველაზე უფრო მეტად სადაც ადამიანმა სულიერი სიცარიელე იგრძნო კულტურის სფეროა, ადამიანები საუკუნეების მანძილზე ქმნიდნენ თავიანთ ეროვნულ კულტურას და სისხლის ფასად ინარჩუნებდნენ მას. სწორედ ეროვნული

კულტურა იძლეოდა მუდამ ეროვნული იდენტიფიკაციის საშუალებას. კულტურა იგივეობრივია ადამიანურის, სოციალურის. უნებრივია, კულტურის კრიზისი ეხება მის შემქმნელს უწინარეს ყოვლისა. ადამიანი კულტურის ცენტრია და მისი სუბსტანცია. ყველა გზა ადამიანისკენ მიდის. კულტურის კრიზისის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სიმპტომი ჰაიზინგას აზრით შემეცნების იდეალის შეცვლაა. აზროვნებისა და ცოდნის იდეალი შეიცვალა ცხოვრებისა და საქმის იდეალით “კონფლიქტი ყოფიერებასა და ცოდნას შორის კულტურის კრიზისის ძირითადი მომენტია”(5) ჭეშმარიტება დაექვემდებარა ცხოვრების ინტერესებს, ადამიანის მთელი სულიერი მოღვაწეობა ცხოვრებამ დაიმონა. ჩვენი დროის ყოველდღიურმა ცნობიერებამ, ნ.კვარაცხელიას აზრით, საგანი იცის მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ეს ცოდნა მასზე გაბატონების და ამ გზით ინდივიდის ბიოლოგიური არსებობის მაღალ დონეზე შენარჩუნებისა და გარემოსთან ნივთიერებათა ცვლის შეუფერხებელი მიმდინარეობის უზრუნველყოფის გარანტიას იძლევა. მისთვის საგანი არის სასარგებლო და გამოსაყენებელი და მხოლოდ ამდენად-საინტერესო და ყურადსაღები. სალი აზრი უკრიტიკოდ თვლის, რომ სინამდვილე მის მოთხოვნილებებს, ინტერესებს, მისწრაფებებსა და მიზნებს უნდა ემსახუროს, ამ მიზნების მიხედვით შეიქმნას და გარდაიქმნას. სინამდვილე, ამდენად და მხოლოდ ამდენად, იმსახურებს შემეცნებას, შეიძლება იყოს ცოდნისა და გააზრების ღირსი. სარგებლიანობისა და უტილიტარიზმის პრინციპი ჩვენი ეპოქის, საერთოდ ახალი დროის ძირითადი პრინციპია (3).

ცხოვრების ფილოსოფიამ მწვავედ დააყენა ყოფიერების დასასრულის საკითხი. ადამიანის გააზრების ძირითადი თემა საკუთარი ცხოვრების საზრისია. თანამედროვე კულტურაში დაირღვა ჰარმონია კულტურის წარმმართველი ძალა-გონი

დაექვემდებარა მატერიალურ ელემენტს, რომელიც კულტურისათვის არ არის პირველადი.

დღეს კერძო ასოციაციური ცხოვრება გახლავთ თანამედროვე ადამიანის კმაყოფილების წყარო. ლიბერალური პრინციპები არ გულისხმობს არავითარ შემწეობას ტრადიციული ერთობებისათვის, პირიქით ეს პრინციპები ხალხის დაქუცმაცებისკენ არის უფრო მიმართული. თანამედროვე მობილურობის მოთხოვნები განაპირობებს საზოგადოების ნევრთა სულ უფრო და უფრო მასიურ მონყვეტას იმ გარემოსგან, სადაც ადრე ცხოვრობდნენ. ის რაც, უნინ არსებობის ინდივიდუალიზებულ ფორმებში ერთობლივად დაიძლეოდა, როგორც კლასობრივი ხვედრი ახალა ადამიანები იძულებულნი არიან ყველაფერი თავის თავს დააბრალონ, როგორც პირადი წარუმატებლობა; ასევე ცხოვრების მახეებში მოულოდნელი გაბმა, საიდანაც თავის დაღწევა ხშირად მარტოს უწევთ. “ჩვენ უკვე აღარა ვართ ადამიანები, ადამიანის სახის დაკარგვის აღწერა შეუძლებელია”, - ასე აღწერს თავის უბედურებას გერმანიის ერთ-ერთი უმუშევარი.

ახალი ადამიანის, ახალი აზროვნების ჩამოყალიბება ერთი შეხედვით თითქოსდა გაცვეთილი ფრაზებია, მაგრამ სათანადო შინაარსით მათ უთუოდ აქვთ მნიშვნელობა. ესაა ძირითადად ადამიანთა ახლებური დამოკიდებულება საკაცობრიო ფასეულობებისადმი მათი ღრმა არსის წვდომიდან გამომდინარე, ორიენტაცია უპირატესად სულიერი და სოციალური სიკეთისადმი; მარადიულ, საკაცობრიო ფასეულობათა უპირატესობის გაცნობიერება, რაც ადამიანთა ჭეშმარიტი კეთილდღეობის გადამწყვეტი პირობაა.

საბოლოოდ რაც შეიძლება ითქვას დღევანდელ მდგომარეობაზე არის ის, რომ იგი საგრძნობლად განსხვავდება წინა ისტორიული პერიოდისაგან. დღეს თანამედროვე ეპოქაში, ადამიანმა განსხვავებულად უნდა აღიქვას, განსხვავე-

ბულად უნდა გაიცნობიეროს მიმდინარე პროცესები და სწორი რეაგირება მოახდინოს მათზე.

ლიტერატურა:

1. სოციოლოგია ენციკლოპედიაში გიგენსის მიხედვით, თბ. 2011
2. ჰეგელი, გონის ფილოსოფია, თბ. 1984.
3. კვარაცხელია ნ. ადამიანი და მსოფლმხედველობა, 2001.
4. ფუკუიამა ფ. ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი, თბ. 1999.
5. ბერდიაევი ნ. ადამიანის ბედი თანამედროვე სამყაროში, 1934.

Natalia Bitsadze - I. Gogebashvili Telavi State University, Faculty of Social Sciences, Business and Law, Assistant Professor of Philosophy. Academic Doctor of History. Lectures in philosophical disciplines: Logic, Philosophy of History, Introduction to Philosophical Thinking, Philosophy of Science. Has published one monograph and scientific publications (22 (twenty two) in the last 5 years).

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY FIELD OF RESEARCH IN THE MODERN ERA

Abstract

Forming a new person, a new way of thinking may seem like faded phrases at first glance, but with proper content they undoubtedly have meaning. It is mainly a new attitude of people towards human values due to their access to their deep essence, an orientation towards predominantly spiritual and social goodness; Realizing the superiority of eternal, human values, which is a crucial condition for the true well-being of human beings.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილებამ.

ირაკლი გოგიჩაძე – ფილოსოფიის მაგისტრი, ავტორი მრავალრიცხოვანი სტატიებისა თეორიული ფილოსოფიის სფეროში ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განხრით; ადმინისტრირებას უწევს პირველ ქართულ ფილოსოფიურ ინტერნეტ საიტს – www.philosophya.ge-s.

„თავისუფლების ღატარმინანტები - პირობა, მოტივი და იდეა“

“Ansinus buridani inter duo prata”

„ბურიდანის ვირის“ პარადოქსი ერთ-ერთია იმ პარადოქსთა შორის, რომელიც ფილოსოფიის ისტორიაშიცნობილია ძენონიდან მოყოლებული. ეს კონკრეტული პარადოქსი, რომელიც მიენერება სორბონის უნივერსიტეტის ერთ-ერთ შუა საუკუნეებში მოღვაწე რექტორს -- ჟან ბურიდანს, მის ნაშრომებში არაა მოცემული და ჩამოყალიბებული. არსებობს ვარაუდი, რომ იგი მას ზეპირად იყენებდა თავის ლექციებზე და ეს გრძელდებოდა იმდენად დიდხანს, რომ გაბეზრებულმა მსმენელებმა ამ პარადოქსს ბურიდანის სახელი საუკუნოდ მიანებეს. რამდენადაც ფილოსოფიურ პრობლემათა ცალსახა ჩამოყალიბება ურთულესია იმ შემთხვევებშიც კი, როცა ხელთ გვაქვს პირველწყარო დედანში, ამდენად გაცილებით რთული ვითარება იქმნება მაშინ, როცა საქმე გვაქვს ზეპირ გადმოცემასთან, ერთგვარ ფილოსოფიურ თქმულებასთან. ამ დროს წარმოიშობა მრავალსახა ინტერპრეტაციები და პრობლემის ისტორია ბობოქარ ოკეანედ გადაიქცევა. ამ პარადოქსს შეხებიან არა მხოლოდ ფილოსოფოსები, მაგალითად ლაიბნიცი (რომელიც თავისუფლების პრობლემასთან დაკავშირებით აგრძელებს ჰობსისა და სპინოზას ხაზს), არამედ ისეთი ინტელექტუალი პოეტიც, როგორც იყო დიდი დანტე ალეგიერი. ჩვენი სტატიის მიზანი არაა ფილოსოფიის ისტორიული ხასიათისა, რის გამოც ჩვენ აქ არ შევუდგებით

ამ პარადოქსის ისტორიულ-არქეოლოგიური დეტალების კვლევა-ძიებას. ჩვენთვის მთავარი იქნება იმ ძირითადი ინტერპრეტაციების ფონზე, რომელიც ფილოსოფიის ისტორიაში არსებობს, ჩვენეული პოზიციის დაფიქსირება.

ამ პარადოქსის პირვანდელ ვერსიას ვხვდებით ჯერ კიდევ არისტოტელეს თხზულებაში -- “ზეცის შესახებ”, სადაც დიდი სტაგირელი აკრიტიკებს სოფისტურ დებულებას იმის თაობაზე, რომ თითქოს დედამიწას არ შეუძლია ბრუნვა ან, უფრო ზუსტად გადაადგილება, იმიტომ, რომ ის არის წრისებური და გარეშე ძალები მის ყველა წერტილზე სრულიად თანაბრად მოქმედებს. ყველა მხრიდან ძალის ერთნაირი ზემოქმედება ინვევს მის უძრაობას. არისტოტელე ამ დებულებას აშარყებს სწორედ იმით, რაც ჩამოყალიბებულია ე.წ. “ბურიდანის ვირის” პარადოქსში. თუ სოფისტები მართალნი არიან, ამბობს არისტოტელე, მაშინ მშიერ-მწყურვალ კაცი, რომელსაც დააყენებენ თანაბარი დაშორებით სასმელ-საჭმელის წინაშე, უნდა მოკვდეს უძრაობასა და ყოყმანში, რამეთუ თანაბრად დაშორებული სასმელი და საჭმელი მასზე სწორედ ერთნაირი ძალით მოქმედებს, რის გამოც ის ვერ მოახერხებს მოძრაობას.

საგულისხმოა, რომ არისტოტელთან ეს პარადოქსი არ გამოიყენება რაიმე მენტალურ-იმანენტური საკითხების, მაგ., ნების თავისუფლების პრობლემის რაიმენაირი ახსნისთვის. ის მას იყენებს წმინდა საბუნებისმეტყველო პრობლემის ნათელსაყოფად და მას (ამ პარადოქსს) ეკისრება მხოლოდ ანალოგიის როლი.

რაც შეეხება თავად ჟან ბურიდანს და ამ პარადოქსის ზეპირმეტყველ გამოყენებას მის ლექციებში, გააჩნია ორი, ალბათ სრულიად საპირისპირო ინტერპრეტაცია და ამიტომაც დარჩა ის სორბონელი რექტორის შემდგომ პარადოქსად (პარადოქსი ხომ ორი ურთიერთსაპირისპირო თვალსაზრისის თანაბარ დასაბუთებითობასაც გულისხმობს) და არა მხოლოდ ანალოგიად. პირველი ინტერპრეტა-

ციის თანახმად, ამ პარადოქსის ლექციებზე ჩამოყალიბებით, ბურიდანი ასაბუთებდა ინდეტერმინიზმს -- თეორიულად ვირმა შეიძლება უსასრულოდ იყოყმანოს, რამეთუ ერთი ზვინი არაფრითაა უკეთესი მეორეზე, და საბოლოოდ, ადრე თუ გვიან ის მოკვდება შიმშილით, მაგრამ რეალურ ყოფაცხოვრებაში ასე რომ ხდებოდა, მაშინ მთელი აზია მოფენილი იქნებოდა ვირის ლემით, ამბობდა ის. ცხადია, რომ რეალურად არცერთი ვირი არ იკლავს თავს შიმშილით, უფრო ზუსტად, არ ირჩევს შიმშილით თვითმკვლევლობისგზას (თუმცაღა თვითმკვლევობაც არჩევანია და თავისუფლების არსებობას გულისხმობს), ის ყოველგვარი ყოყმანის გარეშე მოსძოვს ჯერ ერთი რომელიმე ზვინიდან და მერე მეორესაც მიადგება. ე.ი. არსებობს თავისუფლება.

მეორე ვარიანტი ინტერპრეტაციისა სრულიად საპირისპიროს ამტკიცებს (ლაიბნიცი სწორედ ამ ვერსიას იზიარებდა) და მას მივყავართ დეტერმინიზმამდე. რეალურ ყოფაცხოვრებაში ვირი არ კვდება შიმშილით იმიტომ, რომ შეუძლებელია ბსოლუტურად იდენტური პარამეტრების მქონე ორი ზვინის (მისი ტერმინოლოგიით რომ ვთქვათ, ორი იდენტური მონადა-სუბსტანციის) არსებობა და მათგან აბსოლუტურად თნაბარი მანძილით დაშორებულობა. ეს შესაძლებელია მხოლოდ თეორიული დაშვების შემთხვევაში, რის გამოც ერთი შესაძლო ვარიანტის არსებობაც კი (თუნდაც თეორიულ დონეზე), როცა სამოქმედო არე აბსოლუტურად განსაზღვრულია, აუცილებლად კლავს ვირს, რაც მთლიანად ანგრევს ინდეტერმინიზმს და, მაშასადამე ნების თავისუფლება უარყოფილია. ნების თავისუფლება, ამ ტერმინების აბსოლუტური გაგებით, გააჩნია მხოლოდ ღმერთს და ისიც სწორედ იმის საფუძველზე, რომ არ არსებობს ორი აბსოლუტურად იდენტური მონადა, ამ შემთხვევაში, ორი აბსოლუტურად ერთნარი სამყარო. რამდენადაც ყველა შესაძლო სამყარო განსხვავებულია, ღმერთი თავისუფლად ირჩევს მათგან საუკეთესოს და ე.ი. ჩვენი სამყარო საუკეთესოა ყველა შესაძლოთა შორის.

რაც შეეხება მოკვდავ ადამიანს, ის აბსოლუტურად თავისუფალი არასოდესაა. შეიძლება ვისაუბროთ მხოლოდ თავისუფლების ხარისხებზე - მას გააჩნია გარკვეული რაოდენობის (ეს რაოდენობანი მისი გონებრივი თვალსაწიერის სიფართოვეზეა დამოკიდებული - დიდი გონითი გაქანების ადამიანს უფრო მეტი შესაძლო ალტერნატივის დანახვა ძალუძს და არჩევანიც მეტი აქვს) ალტერნატივები მოქმედებისა და ის შეგნებულად, ანონ-დანონილად ირჩევს საუკეთესოს. ეს ალტერნატივები ყოველთვის განსაზღვრულია გარკვეული პირობებით (ობიექტურით) და მოტივებით (სუბიექტურით). სხვაგვარ ვითარებას გამორიცხულია ადგილი ჰქონდეს ნუთისოფლურ ყოფაში. სხვათა შორის, საქმის ამგვარი ვითარება დადგინდა კვანტური მექანიკის შექმნით, სადაც ძალაშია ე.წ. ალბათობის თეორია, რომლიც ნაწილაკზე იმპულსური ზემოქმედებით წარმოშობილ არაცალსახად განსაზღვრული მოძრაობის რამდენიმე შესაძლო მარშრუტის პირობებს აღრიცხავს და იმის ალბათობას ითვლის თუ რომელი მარშრუტით გადაადგილებაა უფრო მეტად შესაძლებელი. ნაწილაკი შეიძლება ამოძრავდეს მაგ., „ჩ, ან ნერტილის მიმართულებით (ესაა ყველა შესაძლო ვარიანტი), მაგრამ რომლისკენაა მოძრაობა უფრო სააღბათო? აი ამაზე გვცემს პასუხს ალბათობის თეორია.ეს, მიკრო დონეზე დამკვიდრებული საქმის ვითარება, გვაგონებს ზემოხსენებულ პოზიციას, რომლის თანახმადაც მოქმედების აქტორი თავისუფალია იმ გაგებით, რომ ის ირჩევს ქმედების რამდენიმე შესაძლო ვარიანტიდან რომელიმეს.თუ რომელს აირჩევს ის, ეს დამოკიდებულია მისეულ გათვლაზე ანონ- დანონვაზე, გარკვეული ფაქტორების გათვალისწინებაზე, მოტივაციაზე.

აქვე უნდა დავსძინოთ, რომ არსებობს განსხვავება ნებისა და არჩევანის თავისუფლებას შორის. მართალია, ორივე მათგანი გულისხმობს თავისუფლებას, ოღონდ განსხვავებული სტატუსით -- აბსოლუტურით და ფარდობითით. ნების

თავისუფლება აბსოლუტურია იმ გაგებით, რომ ის ემყარება მხოლოდ ნების კარნახს, ნებას “თავისთავად” (ამასთან დაკავშირებით იხილეთ ჩვენი სტატია “ნება და ადამიანის ყოფიერების მთლიანობა”). ამას ჯერ კიდევ ბერნარდ კლერვოელი აღნიშნავდა ხაზგასმით. მართალია, ნება თანამშროლობს აზროვნებასთან, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ნება ყოველთვის აზროვნების კარნახით იღებს გადაწყვეტილებას. ნება ხშირად წარმართავს მოქმედებას აზროვნების სანინააღმდეგოდაც კი, ან სრულიად არაორდინალური მიმართულებით, ისეთით, რომელსაც არცერთი ალტერნატივა არ ითვალისწინებდა -- არც უკეთესი და არც უარესი.

რაც შეეხება არჩევანის ფარდობით თავისუფლებას, ის გულისხმობს რაიმე ნებისგარეშე ინსტანციასთან თანამშროლობით მოქმედების წარმართვას, იქნება ეს ფიზიკური შესაძლებლობები -- სიმაღლე, მოქნილობა, ამტანობა, ძალმოსილება..., რაციონალური გაანგარიშება, პრაგმატული გათვლა, პირადი გამოცდილება -- საყოფაცხოვრებო, სამხედრო, სასულიერო..., და ა.შ. ცხადია, რომ მას, რასთანაც თანამშროლობს ნება, გააჩნია თავისი საზღვრები, ზღვარდებულობა და, ამდენად, მისი “თვალსაწიერიც” განსასაზღვრული რაოდენობის ალტერნატივას გვთავაზობს მოქმედებისთვის. ამ შემთხვევაში უნდა ვილაპარაკოთ სწორედ არჩევანის თავისუფლებაზე. ღმერთთან მიმართებაში, ლაიბნიციისეულ კონტექსტში, საქმე ეხება ნების თავისუფლებას, ხოლო ადამიანთან მიმართებაში -- არჩევანის თავისუფლებას.

თავისუფლება, ნება, მოქმედება და ყოყმანი, აუცილებლობა, შესაძლებლობა, აბსოლუტური იდენტობა და თანაბრობა, უკეთესი და უარესი ... აი ცნებები, რომელთა წინაშეც გვაყენებს ეს პარადოქსი. პრობლემები და ურთიერთმიმართებებები, რომელთაც ეს ცნებები განაპირობებენ, წარმოშობენ განაზრებებს და მათ შევყავართ ანთროპოსის იმ წერტილის შესახებ ცოდნაში, ნებელობით-ზნეობრივი ინსტანცია რომ ჰქვია და რომელიც სიღრმისეულად ახდენს

ანთროპოსის იმანენტური თავისუფლების დემონსტრირებას, თავისუფლებისა, რომლითაც ის დაწყევლილია.

ამ ინსტანციას, ამ იმანენტურ თავისუფლებას, თუკი მის არსებობას აღიარებენ ამა თუ იმ დისციპლინის წარმომადგენლები (მაგ., ფსიქოლოგია, სამართალი, რელიგიათმცოდნეობა, ეთიკა ...) განაზრების საგნად იხდის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიაც. ამ უკანასკნელს შემეცნებითი ხედვის მიმართვის განსხვავებული (პოზიტივისტური, რელიგიური-მისტიური, შემოქმედებით-ესთეტიური...) პერსპექტივები გააჩნია. მათ შორის ერთ-ერთმა პერსპექტივამ მზერა შეიძლება მიმართოს შემდეგნაირადაც: 1. უნდა განახორციელოს ზემოჩამოთვლილი ცნებების კონცეპტუალური ანალიზი და 2. განაზრების შედეგები მიუყენოს ანთროპოსის მისეულ სურათს.

ამით ჩვენ დავინახავდით ანთროპოსის მიმართებას ამ ცნებებით მოხაზულ იმ რეალობასთან, რომელიც ანთროპოსის იმანენტურობაშია დაფლულ-დავანებული იმატერიული, სულიერ-გონითი მოცემულობის ფორმით და მუდამ ხორცშესმას ესწრაფვის. შეისხამს თუ არა ის ხორცს სასურველი ფორმით ეს ცალკე საკითხია, მაგრამ თვით ეს სწრაფვა უკვე მანიშნებელია თავისუფლებისა.

ხსენებული განაზრება გულისხმობს კითხვათა უზარმაზარ რიგს, მაგ., - რას ნიშნავს ანთროპოსისთვის თავისუფლება?, აღიარებს ის მას?, რამდენად ფასეულია ის მისთვის?, როგორ წარმართავს ის თავის ქმედებებს როგორც თავისუფალი არსება - სიკეთისკენ თუ ბოროტებისკენ?, თავისუფლება ტვირთია მისთვის თუ, პირიქით, აღმაფრენისა და შვების მომგვრელი?...

ცხადია, ამგვარი რაკურსით მიმართული მზერის არეში მოხვედრილი სინამდვილის სრული შემეცნებითი მოცვა ერთი სტატიის ფარგლებში შეუძლებელია და ამის პრეტენზია არც გვაქვს. ჩვენი ამოცანა მოკრძალებული მონახაზის წარმოდგენა იქნება.

ჩვენს მიერ წინამორბედ სტატიებში წარმოდგენილი სურათი ანთროპოსისა შემდეგნაირია. ანთროპოსი არ არის რაღაც ერთ განზომილებიანი არსება. ერთგანზომილებიანად შეიძლება მავანმა წარმოიდგინოს ადამიანი და არა ანთროპოსი. ადამიანი ჩვენეულ ანთროპოლოგიურ სურათში ანთროპოსის მხოლოდ ერთ-ერთი პლასტია და ჩვენ მას მოვიხსენიებდით ხოლმე “რაციონალური სუბიექტ-ობიექტისა” ან “საკუთრივ ადამიანის” ტერმინებით. ეს უკანასკნელი ეპიფენომენალური, წარმოებული, მეორეული მოცემულობაა. ანუ ანთროპოსი შეიძლება იქცეს “საკუთრივ ადამიანადაც” თუ ის მოხვდება სათანადო სოციო-კულტურულ გარემოში და გავლის შესაბამის აღრზდა-განმანათლებლობით წვრთნას, შეითვისებს სოციო-კულტურულ ნორმებს, ადათ-წესებს და ა.შ.

პირველადი, ფუნდამენტური, იმთავითვე მოცემული პლასტი ანთროპოსისა არის ის, რასაც ჩვენ მოვიხსენიებთ ხოლმე “ემპირიულ სუბიექტ-ობიექტად” ან “ცხოველად”. ესაა წმინდად ბუნებრივ-ვიტალური ონტო-მოცემულობა, რომელიც მოქმედებს ინსტინქტების კარნახით და “საკუთრივ ადამიანისგან” განსხვავებით ამ ქმედებებისას ენდობა არა ლოგიკასა და ექსპერიმენტს, არამედ ემპირიულ-სალიაზრისეული ტიპის “გრძნობად ცოდნას”. გამომდინარე აქედან, მას შეიძლება ვუნოდოთ “გულუბრყვილო რეალისტიც”.

შემდგომ პლასტად ჩვენ წარმოგვიდგება ე.წ. “ინდივიდუალი”. ეს ტერმინი არ უნდა ავუროთ “ინდივიდში” რომელიც ბიოლოგიური ასოციაციების გამომწვევია და მიეყენება “ცხოველს”. “ინდივიდუალში” ჩვენ ვგულისხმობთ შემოქმედებითი მუხტის მატარებელ ანთროპოტიპს, რომელსაც თავისი კულტურშემოქმედებითი მოღვაწეობით შემოაქვს სიახლე ყველა შესაძლო სფეროში და ზოგადად სამყაროში.

და ბოლო, დამაგვირგვინებელ, ანთროპოსის ამალელებულ პლასტად წარმოვიდგინოთ “პიროვნებას”, რომელიც, თუ რეალიზდა, დემონსტრირდება ანთროპოსის იმანენტურ

ცენტრად და მაშინ მის გაცნობიერებულ მართვას (და ესაა სწორედ ანთროპული თავისუფლების კულმინაცია, არსება) შეიძლება დაექვემდებაროს ყველა სხვა პლასტიკში მიმდინარე პროცესები - გრძნობები, მისწრაფებები, აფექტები, სურვილები, გათვლა-განგარიშებები, შემოქმედებითი ფანტაზიები და იმპულსები...

მაშ ასე, ისმება კითხვა: არსებობს ანთროპოსისტვის თავისუფლება? ეს კითხვა დამცინავად ჟღერს იმ შემთხვევაში, თუ გავითვალისწინებთ, რომ არც ერთი ჩვენგანი არ იბადება ამ ქვეყნად თავისი ნებით (თავისი ნებით ამქვეყნად განკაცდა მხოლოდ მამა ღმერთი ძე ღვთისას, იესოს სახით და მხოლოდ ისაა აბსოლუტურად თავისუფალი თეო-ანთროპოსი. ამასთან დაკავშირებით იხილეთ ჩვენი სტატია - “აბსოლუტური თავისუფლება და თეო-ანთროპოსი”). და მაინც, ამ გაგებით აბსოლუტურის მოდუსით არა, მაგრამ, თავისუფლება ცხადია ჩვენთვისაც, არსებობს, აბა რისი მოპოვება-დამკვიდრებისთვის იბრძვიან ერები, ეროვნული გმირები, პიროვნებები, ორგანიზაციები, პარტიები... სხვა საკითხია თავისუფლების რა ფორმით არსებობას აღიარებენ ეს უკანასკნელნი, ან, როგორ არსებობს თავისუფლება ანთროპოსის წარმოდგენაში ან კონცეპტურაში? ან, რაგვარად მოქმედებს ის თავისუფლების ეგიდით? კეთილქმედებას ესწრაფვის ის როგორც თავისუფალი არსება თუ ბოროტქმედებას?...

ერთი რამ თავიდანვე უნდა ვთქვათ; რამდენადაც ანთროპოსის ჩვენეული სურათი რამდენიმე პლასტიკანია, ამდენად ზემოჩამოთვლილ კითხვებსაც განსხვავებულად, იმ ინსტანციის გადმოსახედიდან - ცხოველი, საკუთრივ ადამიანი, ინდივიდუალი, პიროვნება - გაეცემა პასუხი, კონკრეტულად რომელთანაც გვექნება შეკითხვითი მიმართება. მაშასადამე, თავიდანვე ვთანხმდებით, რომ თავისუფლებაზე შეიძლება ვისაუბროთ აბსოლუტურის (თეო-ანთროპოსთან მიმართებაში) და ფარდობითის (ანთროპოსთან მიმართებაში) აზრ-გაგებით. ასევე იმაზე, რომ არ არსებობს თავისუფლება შეზ-

ლუდვების, დეტერმინანტების სრული გაუქმების პირობებში (ამასთან დაკავშირებით იხილეთ ჩვენი სტატია “ნება და ადამიანური ყოფიერების მთლიანობა”); თვისუფლება შეზღუდვის გადალახვას, მასთან ჭიდილს გულისხმობს და არა მის გაუქმებას, სახეზე არყოფნას.

ცხოველი შეიძლება მეტნაკლებად აცნობიერებდეს ან ვერ აცნობიერებდეს თავისუფლების არსებობას (გარე დამკვირვებლისთვის ამის გაგება უშუალოდ გამორიცხულია), მაგრამ თავისუფლების არსებობა არაპირდაპირ მაინც მკაფიოდ მოსჩანს უკვე ისეთ ფუნდამენტურ ბიოლოგიურ ინსტინქტთან შეხებისას, როგორცაა მაგ., გამრავლების ინსტინქტი. მგელს ხროვაში შეიძლება არ მიეცეს მდებრთან სქესობრივი კონტაქტის თავისუფლად დაკმაყოფილების ნება. მაგრამ, ჯერ ერთი, ეს არ გამორიცხავს თავისუფლების არსებობას და მეორე, რომ ამ კონკრეტული მგლის ლტოლვის განხორციელება შეუძლებელია. სხვა საქმეა, რომ მას მოუწევს სერიოზული ჯახი ოჯახის ლიდერ ხვადთან. ის შეიძლება მოკვდეს ამ ჯახში და მაშინ ყველაფერთან ერთად მისთვის ხაზი გადასმება თავისუფლებასაც (თუმცა, ეს მაინც იქნება თავისუფლებისთვის ბრძოლაში დაცემა, რაც თავისუფლების აღიარებას გულისხმობს). ხოლო თუ გაიმარჯვა, მაშინ მისი ლტოლვა რეალიზდება და თავისუფლებაც იმნამსვე იჩენს თავს როგორც ონტო მოცემულობა.

ცხადია, დეტერმინისტი შემოგვედავება და გვეტყვის, რომ მგელი იმთავითვე მონაა საკუთრი ინსტინქტისა, რომ იგი შებოჭილია მძუნაობის მარწუხებით და ამდენად, მისი მოქმედებანიც დეტერმინირებულია. კი, მაგრამ, ნუთუ სიცოცხლეზე უარის თქმა, რისი გულისთვისაც არ უნდა მოხდეს ეს, არ გულისხმობს კიდევ უფრო ფუნდამენტური ინსტინქტით შებოჭილობის გადალახვას? თვითშენარჩუნების ინსტინქტზე მაღლა დადგომა ხომ თავისუფლების არსებობის ყველაზე მტკიცე ბიოლოგიური დასტურია?

გარდა ამისა, როცა ჩვენი მსჯელობა ეხება ბიოლოგიურ

არსებას, ცხოველს, ცხადია, რომ საერთოდ უადგილოა მის გასაგონად ისეთი ცნებების გამოყენება, როგორიცაა არა მხოლოდ “სიყვარული”, “თავისუფლება”, “თავგანწირვა”, არამედ, თვით “გამრავლების, ან გვარის შენარჩუნების ინსტიქტი” და “თვითშენარჩუნების ინსტიქტი”. ცხოველურ დონეზე ეს უკანასკნელნი წარმოადგენენ მხოლოდ ვერბალურ-აკუსტიკურ უღერადობას, ხმაურს და სრულიად დაცლილნი არიან საზრისობრივი შინაარსისგან. როცა ამ ტერმინებს ვიყენებთ ცხოველის ქმედებების აღწერისას, ჩვენ უნებლიედ ვწვევით სიტუაციის ანთროპოზირებას, ჩვენ სხვა ენა გარდა ანთროპულისა არ გაგვაჩნია. ისე კი, ყველაფერი ეს, ინსტიქტების ჩათვლით, ამ შემთხვევაში, ანუ ცხოველის გადმოსახედიდან წარმოებული მსჯელობისას, წარმოგვიდგებიან “მოქმედების პირობებად” სხვა ბიო-ფსიქიურ და ფიზიკო-ქიმიურ პირობათა გვერდით. ე.ი. ცხოველი, თავის წმინდა პლასტობრივიზოლირებულ მდგომარეობაში, მოქმედებებს ახორციელებს გარკვეულ პირობათა კარნახით. ამ პირობათა თავმოყრით გასაგნებული არეალი მოქმედებისა გულისხმობს უსასრულოდ მრავალ ვარიაციას. ბიო-ფსიქიური და ფიზიკო-ქიმიური პირობები უამრავნაირად შეიძლება კომბინირდეს და, შესაბამისად, ცხოველის, ანუ მოქმედების აქტორის (რომელიც თავადაც ერთ-ერთი, მაგრამ უმთავრესი პირობაა მოქმედებისა. აქტორის გარეშე პირობათა კომბინაცია, მოქმედების კონკრეტული არე საართოდ აზრდაკარგული რამაა. ამ შემთხვევაში სახეზე გვაქვს პირობათა ქაოსი) ქმედებაც სხვადასხვანაირი, არასტანდარტული შეიძლება იყოს. ყოველ შემთხვევაში, გამონაკლის შემთხვევებს ყოველთვის ექნება ადგილი. ზოგი მგელი იბრძოლებს და მიაღწევს სანადელს, ზოგი ამ ბრძოლას შეეწირება, ზოგი განიკვეთება ხროვიდან და მარტოსულობაში ამოძვრება სული და ა.შ. ეს ალტერნატივები უკვე არის თავისუფლების დასტური. ცხადია ეს არაა აბსოლუტური თავისუფლება, მაგრამ არჩევანის თავისუფლება აქ უეჭველად იგულისხმება.

პირობები მოქმედებისა არ ქმნიან აუცილებლობით შე-

ბოჭილ გარემოს აქტორის მოქმედებისთვის. პირობები ვერ ლაგდებიან მხოლოდ ერთ ჰორიზონტალურ შკალაზე. ისინი რომ ასე ლაგდებოდნენ ყველა პირობას თანაბარი ძალა ექნებოდა მოქმედების აქტორისთვის და ამ უკანასკნელს საერთოდ მოესპობოდა ყოველგვარი შესაძლო მოქმედების საშუალება. ეს იქნებოდა აბსოლუტური აუცილებლობების ანუ სიკვდილის სამყარო. აკი კვდება კიდეც, შუა საუკუნეებიდან მოყოლებული, საცოდავი “ბურიდანის ვირი” შიმშილით. ამიტომ, თვით ის ერთი გამონაკლისი ფაქტიც კი, რომელიც გვიჩვენებს “თვითშენარჩუნების ინსტიქტზე” ცხოველის ამაღლებას, სიცოცხლის ბრმად განირვას, მეტყველებს, ერთის მხრივ, იმაზე, რომ ცხოველიც კი მოქმედების პირობებს “ალაგებს” ვერტიკალურ შკალაზე და ერთ პირობას მეორეზე მაღლა აყენებს, მიმართავს იმპროვიზაციას; ეს კი, მეორეს მხრივ, ცხადყოფს, რომ ცხოველიც კი არ არის გარემო პირობებით აუცილებლობით შებოჭილი. ამის საილუსტრაციოდ უამრავი ვიდეო-დოკუმენტური მასალა დააგროვეს ნატურალისტებმა დღეისთვის. თუმცა ამგვარ ფაქტებს ვიდეოს გამოგონებამდეც ჰქონდა ადგილი. მაგალითად ერნსტ სეტონ ტომფსონის წიგნი - „მოთხრობები ცხოველებზე“-ც კმარა (რომელთაგან მიღებული შთაბეჭდილებანიც ბავშვობიდან არ გამნელებია), კერძოდ კი მოთხრობა “ლობო”, რომელიც უზარმაზარი, მწყემსების სისხლისგამშრობი მგლის ამბავს გადმოგვცემს, მგლისა, რომელიც ვერანაირი ხერხით ვერ გამოიჭირეს და რომელიც საბოლოოდ თავისი ძუ მენყვილეს დაღუპვას გადაჰყვა.

თავისუფლების დემონსტრირება მაშინვე მოხდა, რანამსაც ანთროპოსის არა რალაც სიღრმისეულ, არამედ საწყის, ზედაპირზე მდებარე პლასტს მივადექით. ეს ცხოველური პლასტი და მხოლოდ ეს არსებობს როგორც იმთავითვე სახეზე მყოფი შიშველი ფიზიკური მოცემულობა. მაშინ, როცა თავისუფლება არ არსებობს ფიზიკურ-ნივთობრივი სახით. მას არც აწონვად-გაზომვადი მასა გააჩნია, არც მოცულობა, სიმკვრივე ან სხვა ფიზიკურ-ქიმიური თვისება.

ე.ი. აქ, ამ პლასტთან მიმართებაში თავისუფლებამ თავი იჩინა როგორც განხორციელებულმა შესაძლებლობამ, რომელიც ყოველთვის გულისხმობს ქმედების განსხვავებულ ვარიანტს (განხორციელებას არ საჭიროებს აუცილებლობა, ის ყოველთვის უკვე განხორციელებულია ცალსახად, რისი საპირისპიროცაა შესაძლებლობა), რის გამოც პირობათა მხრიდან მოქმედების აქტორის აბსოლუტური, სტანდარტული დეტერმინაცია გამორიცხებულია.

როგორ შეიძლება ახერხებდეს ცხოველი მოქმედების პირობების ვერტიკალურ შკალად დალაგებას? ხომ არ აქვს აქ ადგილი აქსეოლოგიაში კარგად ცნობილ “ღირებულებთა შკალის” მსგავს მოვლენას? პასუხი ამ უკანასკნელ კითხვაზე უარყოფითი უნდა იყოს. ცხოველს არ შეიძლება გააჩნდეს ღირებულების შეგნებული ცნობიერება, რის გარეშეც ღირებულებითი შკალა წარმოუდგენელია. მას ამგვარად შეიძლება ამოქმედებდეს მხოლოდ იმპროვიზაციის უნარი, რომელიც ნამდვილი შემოქმედებითობის (რომელიც “ინდივიდუალის” კომპეტენციაა, გამოვლინებაა და არა “ცხოველის”) ჩანასახოვან მდგომარეობას გულისხმობს მხოლოდ. ცხოველი, ამ უნარის წყალობით, ერთ შემთხვევაში იგნორირებას უკეთებს ერთ რომელიმე, ან რამდენიმე პირობას მოქმედებისა, მეორე შემთხვევაში კი სხვას და პოსტ-ფაქტუმ აღწევს სტანდარტული ქმედების შემუშავებას. თუმცა ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ის ამ სტანდარტულ ქმედებას არასოდეს შეცვლის. ღირებულების შეგნებული ცნობიერება “საკუთრივ ადამიანის” კომპეტენციაა, უფრო სწორად, ამ პლასტიდან შემოდის ანთროპულ ყოფიერებაში, და ის მას სოციალიზაციის კულტურულ-განმანათლებლობით პროცესებში ჩართვით იყალიბებს. “საკუთრივ ადამიანი”, რომელიც საწყის ბაზისად გულისხმობს “ცხოველსაც”, თავის ქმედებებში შეხებაში მოდის არა მხოლოდ “მოქმედების პირობებთან”, როგორც ამას ადგილი აქვს ცხოველის შემთხვევაში, არამედ “მოქმედების მოტივებთანაც”. თუ რას წარმოადგენს მოქმედების მოტივი,

რით განსხვავდება ის მოქმედების პირობისგან და როგორ იჩენს ის მოქმედებაში თავს სწორედ ამის განხილვაზე გადავალთ ქვემოთ.

ზემოთ ჩვენ ვახსენეთ, რომ ანთროპოსის ცხოველური პლასტის “სუბიექტმა”, იგივე ინდივიდმა, როგორც ბიოლოგიურმა კატეგორიამ (და არა “ინდივიდუალმა”, როგორც შემოქმედებითი აქტების სუბიექტმა), შეიძლება ვერ გააცნობიეროს თავისუფლების არსებობა ფაქტამდე. როგორც წესი, ამ დონეზე ამის ფაქტამდე გაცნობიერება არ ხდება. აქ თავისუფლება შესაძლებლობაა, ე.ი. მომავლის პერსპექტივაში განფენილი რამ. მომავლის შეგნებული ხედვა კი ცხოველს არ გააჩნია. ციყვი, რომელსაც ჯერ არ უნახავს ზამთარი, ანუ არ იცის, რომ ზამთარში საკვების შოვნაჭირს, მიუხედავად ამისა, იწყებს სანოვავის წინასწარ მომარაგებას ფულუროში. მას ამოძრავებს ერთგვარი ინტუიცია და არა შეგნებული ცნობიერებისეული იმპულსი. აბა საიდან უნდა ჰქონდეს მას იმის თაობაზე ცოდნა, რაც თავს არ გადახდენია?

ამდენად, რამდენადაც თავისუფლების ფაქტამდე გაცნობიერება აქ არხდება (და საერთოდაც გაცნობიერება, გააზრება რისიც არ უნდა იყოს), ამის გარეშე სიღრმისეული წვდომა ყოფიერებისა (თავისი კონკრეტული შესაძლებლობებითურთ) შეუძლებელია. შესაძლებელია ყოფნა ამ ყოფიერებაში (ამგვარად ან იმგვარად), მაგრამ არა მისი აზრობრივი წვდომა.

სხვათა შორის, თავისუფლების პრობლემის თანმიმდევრულ განხილვას, მივყავართ ყოფიერების რალაცაგვარ გაგებამდე. უფრო კონკრეტულად რომ ვთქვათ, ე.წ. უნივერსალიების პრობლემამდე, რომელიც თითქმის ყველა ფილოსოფიური პრობლემის მსგავსად არაა ცალსახად გადაწყვეტილი დღემდე. მიუხედავად ამისა, ჩვენ უნდა გავიზიაროთ მისი რომელიღაც ინტერპრეტაცია, რამეთუ მოქმედების წარმმართველ დეტერმინანტთაგან, პირობისა და მოტივის გვერდით, ერთ-ერთად გვესახება იდეა. ამიტომ

ქვემოთ ჩვენ მოგვინევს არა მხოლოდ პირობისა და მოტივის, არამედ მოტივისა და იდეის ურთიერთგამიჯვნა, ურთიერთგანსხვავების ფიქსირება და მათი შესაბამისი გავლენისარეალის განსაზღვრა.

ყოფნა მსვლელობაა გარკვეული პროცესებისა, ხოლო პროცესები ნაწილების გარკვეულ ვარიანტებად დალაგებული თანმიმდევრობებია. მაგ., ჩვენ ვამზადებთ ყველასთვის კარგად ნაცნობ კიტრისა და პომიდვრის სალათს იმერულ ყაიდაზე. აქ პროცესის ნაწილებია: კიტრი, პომიდორი, ნიგოზი, ხახვი, ოხრახუში, რეჰანი, ძმარი, მარილი, წინაკა (მგონი არაფერი გამომრჩენია). მათი გარეცხვა, დაჭრა... აგრეთვე ნაწილებია პროცესისა, ისევე როგორც ამ ყველაფრის ერთმანეთან შეზავება და დაგემოვნება. საბოლოოდ “ჯამში” მიიღება ჩვენს გემოზე შემზადებული სალათი. უფრო მეტიც, არათუ მხოლოდ ჩვენი გემოს, არამედ ჩვენში არსებული იმერული სალათის იდეის შესაბამისი კონკრეტულ-ყოფიერი მოცემულობა. ჩვენ რომ ამ ინგრედიენტების კომბინაციაში მცირედი ცვლილება შევიტანოთ და თუნდაც ერთი კომპონენტი - მაგ., ნიგოზი შევცვალოთ არარაფინირებული მზესუმზირის ზეთით, მაშინ ჩვენ მივიღებთ არა იმერულ, არამედ კახურ სალათს.

რისთვის მოვიხმეთ ეს კულინარიული მაგალითი? მავნნი (მაგ., რეალიზმის წარმომადგენლები. გავიხსენოთ უნივერსალიების პრობლემა) მიიჩნევენ, რომ თუ არ გაგაჩნია იდეა იმისა, რასაც ამზადებ, შენ ვერ შეჰქმნი შესაბამის კონკრეტულ-ყოფიერს - იმერულ სალათს.

ზოგნი მიიჩნევენ პირიქით, შენ ჯერ აკეთებ სალათს და მერეღა გიჩნდება იდეა მის შესახებ.

კი ბატონო, დავუშვათ სალათის შემთხვევაში მართალნი არიან ეს უკანასკნელნი, მაგრამ ხომ ცხადია, რომ კონკრეტულად იმერული სალათი არ გამოუვა არავის პირველსავე ჯერზე. ერთი ხელის მოსმით ზუსტად ამ ინგრედიენტების “ჯამში” თავმოყრა სპონტანურად შეუძლებელია. თუმცა ეს სავსებით შესაძლებელია ინგრედიენტების კომბინირების,

ანუ იმპროვიზორების მრავალი, მაგრამ სასრული რაოდენობის მცდელობათა შედეგად. მაგრამ, მთლად ბოლომდე მართლები ვერ იქნებიან რეალიზმის მონინალდეგები, რამეთუ, მით უფრო სავალალო ხდება მათი მდგომარეობა, რაც უფრო რთულ წამონწყებასთან გვექნება საქმე. მაგ., ავილოთ “ვეფხის ტყაოსანის” დაწერა. თუ ამ გრანდიოზული ნაწარმოების იდეური მონახაზი არ გაგაჩნია წინასწარ, ანბანის ასოების რამდენი კომბინაციის შემდეგ მიიღებთ ამ შედეგს?

მიუხედავად ანტირეალისტების სავალალო მდგომარეობისა, არც რეალისტები არიან მთლად ბოლომდე მართლები თავის პოზიციაში. ციყვის ზემოთ მოყვანილი მაგალითიც ამის საკმარისი დასტურია. მერცხალი ყოველგავრი საინჟინრო-სახელოსნო განათლებისა და უნარების შემუშავების გარეშე რომ აშენებს ბუდეს იმ ბარტყების გამოსაზრდელად, რომელიც მას ჯერ არასოდეს ჰყოლია და ეშმაკმა უწყის ეყოლება თუ არა (ხომ შეიძლება რომ უნაყოფო აღმოჩნდეს), ამის არავითარი იდეა მას წინასწარ არ შეიძლება გააჩნდეს. ის რომ იდეებით ხელმძღვანელობდეს, დაინახავდა რა, რომ მომდევნო წლისთვის ეს ბუდე გამოუსადეგარია და ახალია საშენებელი, დაგეგმავდა მრავალწლიანი გამოყენებისთვის შესაფერის ბუდეს -- კაპიტალურ-ფეშენებელურს, ვინაიდან საცხოვრებლის იდეა არ გულისხმობს მხოლოდ ბუდეს, ბუნაგს, ფულუროს, არამედ გულისხმობს გამოქვაბულსაც, მიწურსაც, ქოხსაც, სასახლესაც, ცათამბჯენსაც... მაგრამ, მერცხალი არ იქცევა ასე უკვე მილიონობით წლებია, მაშინ როცა ანთროპოსმა გამოქვაბულიდან მეგაპოლისურ ცათამბჯენებში შეაბიჯა. ე.ი. ცხოველური ინსტინქტებისა და ინტუიციების დონე საკმარისი არაა ამ ანთროპული პროცესების მსვლელობისთვის. მხოლოდ “იმპროვიზაცია” (რაც ცხოველის კომპეტენციაა) ნამდვილი “შემოქმედებითობისა” (რაც ანდივიდუალის კომპეტენციაა) და წინასწარი “დაგეგმარების” (რაც საკუთრივ ადამიანის კომპეტენციაა) გარეშე საკმარისი არაა თანამედროვე ანთროპულ ცივილიზაციამდე მისვლისათვის. ის, რაც ცხოველში პრიმიტიული უნარების

ფორმითაა მოცემული, იგივე იმპროვიზაცია ხსენებული გაგებით, ის ნარჩუნდება ანთროპოსშიც, რომელიც თავისი პლასტობრივი შესაძლებლობების განვითარებისდა კვალად ავლენს კიდევ უფრო რთულ უნარებს. იმპროვიზაციას ცხოველი (მათ შორის ანთროპოსის ცხოველური პლასტიც) ავლენს რათა მოერგოს მოქმედების არეში შემაჯავალ პირობებს, ხოლო დაგეგმარებას “საკუთრივ ადამიანი” მიმართავს რათა მოირგოს გარემო პირობები, თავისთვის კომფორტულად მოაწყოს ის. ხოლო შემოქმედებითობას, ამ სიტყვის ხელოვნებისეული გაგებით, ის ავლენს დაუინტერესებლად, უანგაროდ, მხოლოდ მასში არსებული, შინაგანი იდეების შთაგონებით წამოსული იმპულსების ხორცშესასხმელად, რითაც მას სამყაროში შემოაქვს არა კომბინირება არსებული ნაწილებისა, არამედ ნოვაცია - ხელოვნების შედეგის შექმნა სრულიად ახალი ყოფიერების დაბადებაა და ის გულისხმობს სწორედ იდეის (და არა მხოლოდ პირობით ან მოტივით) ნათელით ხელმძღვანელობას. ანთროპოსში, ყველა ეს უნარი იმპროვიზაცია (მიმართებაშია ზემოხსენებულ მოქმედების პირობებთან), დაგეგმარება (მიმართებაშია მოქმედების მოტივებთან) თუ შემოქმედებითობა (მიმართებაშია იდეით შთაგონებულ მოქმედებასთან) - მეტ-ნაკლებად სრულყოფილი ფორმითაა წარმოდგენილი, მაშინ, როცა ცხოველში მათი მხოლოდ სავარაუდოდ მიმსგავსებული, ჩანასახოვანი ფორმები შეიძლება იყოს მოცემული და თანაც ისე, რომ ცხოველი მათ გაცნობიერებას აპრიორი ვერ ახდენს (თუ საერთოდ აცნობიერებს რამეს, ამ ტერმინის მკაცრი შინაარსობრივი გაგებით). რაც შეეხება პიროვნებას, მას ძალუძს მხოლოდ საკუთარ ნებელობით ძალმოსილებაზე დაყრდნობით, გვერდი აუაროს როგორც პირობათა და მოტივთა კარნახით განსახორციელებელ, ისე იდეის კარნახით განსახორციელებელ ქმედებებსაც.

აქ დგება საუკუნოვანი პრობლემა - კი, მაგრამ კონკრეტულ-ყოფიერი სასრული ნაწილების კომბინაციებისგან შედგება (თუ “ჯამში” იმაზე მეტ ინგრედიენტს ჩაყრი, ვიდრე

ეს სჭირდება იმერულ სალათს, მაშინ თქვენ მიიღებთ “აჯაბ-სანდალს”). როგორ შეიძლება სასრული ნაწილების ჭვრეტამ მოგვცეს უსასრულო, საყოველთაო, საზოგადო იდეა (ანტირეალიზმი), რომლის რეგულაციის გარეშეც (რეალიზმი) ეს ნაწილები უბრალოდ ქაოსია? ჩვენის აზრით, საკითხი ძირ-შივე არასწორადაა დასმული -- სასრული ნაწილების ჭვრეტამ კი არ უნდა მოგვცეს უსასრულო იდეა, არამედ პირიქით, უსასრულო იდეამ უნდა გაგვინათოს ჩვენი თვალთახედვის არე, და სასრული ნაწილები ერთ მთლიანობად აღგვაქმევენოს.

მაინც როგორ შეიძლება განვსაზღვროთ იდეა, რა არის ის? იდეა არის ჩვენი იმანენტურისინამდვილის (რომელიც წარმოადგენს არა-ცნობიერისა და ცნობიერის, ქვე-ცნობიერისა და ზე-ცნობიერის ერთიანობას. ამის თაობაზე იხილეთ ჩვენი სტატია “პიროვნება და ადამიანური ყოფიერების მთლიანობა”) შინაარსობრივ შემადგენლობაში შემავალი ობიექტური საზრისის მატარებელი, სრულყოფილი ფრაგმენტი.

ყოველ შემთხვევაში, ერთი რამ ცხადია ამ უსასრულოს დანახვის მცდელობა გარეთ, ტრანსცენდენტურად მიმართული მზერისთვის ამაოა. გარეთ მიმართული ფიზიკური თვალი (და ის მინცივ გარეთაა მიმართული, თვალი არასოდეს იმზირება საკუთარ თვალში), ყველაზე ფართო თავ-ლსანიერის შემთხვევაშიც კი, სულ მცირე, ორ რამეს მაინც ხედავს -- ჰორტიზონტს ზემოთს და ჰორიზონტს ქვემოთს, ზენაარსა და ქვენაარსს, ზეციერსა და მიწიერს... ხოლო, თუ კარგად დავაკვირდებით, აქ ჩანს მესამეც -- ჰორიზონტის ხაზი. ჰორიზონტის ხაზი სასრულობის, ზღვარდებულობის-მაჩვენებელია. ამ ხაზის გადალახვა კონკრეტულ ყოფიერებაში მოქცეული არსებულისთვის შეუძლებელია, თუ მას მხოლოდ ფიზიკური განზომილება, პლასტი გააჩნია, რამეთუ ამ შემთხვევაში ფიზიკური ეჯახება ფიზიკურს და მორჩა. ესაა წმინდა მექანიკა. ამ დონეზე სასრულობა დაუძლეველია. მაშ სადაა ზოგადი, საყოველთაო და უსასრულო იდეა?

ერთადერთი გზაა დარჩენილი: ჩახედვა იმანენტურად მიმართული ე.წ. “გონების თვალით” სულიერ-გონით სიღრმეებში. თვალმა უნდა შეიხედოს იმ სულის, იმ ფანჯარაში, რომლის და მხოლოდ რომლის თავლიც ის არის. ამ ფანჯარაში შეხედვის შანსი უშუალოდ მხოლოდ ამ თვალს აქვს. ამ ფანჯრის შიგნით არსებული “ოთახი” უსასრულოა. ყოველ შემთხვევაში, იქ შიგნით, იმანენტურობაში არც ზევით, არც ქვევით, არც მარჯვნივ, არც მარცხნივ არ სჩანს “ჰორიზონტის ხაზი”, ტიხარი რაც ამ “ოთახის” უსასრულობაზე მეტყველებს. აქ უსასრულობა მოიცავს ყოველივე იმანენტურსა და ტრანსცენდენტალურს და არა მხოლოდ ნაწილებს (თუნდაც განუზომლად მრავალს), როგორც ამას ადგილი აქვს ტრანსცენდენტურ-ფიზიკალურში. ეს ყოვლისმომცველი უსასრულობა არის ერთიანი იდეალური, უნაკლო უსასრულობა, მაშინ როცა ტრანსცენდენტურ-ფიზიკალური “უსასრულობა” ე.წ. “ცუდი უსასრულობაა”. ამ იდეალურ უსასრულობაში მხოლოდ სრულყოფილი იდეები კიაფობენ ვარსკვლავებივით და გზას უნათებენ გარეთ მიმართულ ემპირიულ მზერასაც, რომლის ნყალობითაც ქაოსურად მიმოფანტული ნაწილები კონკრეტულ-ყოფიერ კოსმოსად იკვრება და სწორედ ესაა ანთროპული თავისუფლება, სწორედ აქ, ამ იდეალურ შინაგან უსასრულობაშია დავანებული ანთროპოსის თავისუფლება. ოღონდაც ეგაა, რომ ამ შინაგან თავისუფლებას სჭირდება გაცნობიერება, ცნობიერების თვალი. ამიტომაა, რომ “ცხოველის” დონეზე ამ კოსმოსირებას ქაოსისა არ აქვს შეგნებული ხასიათი. შეგნებულ ხასიათს ეს პროცესი იძენს “საკუთრივ ადამიანის” საფეხურიდან, ე.ი. ანთროპოსთან მიმართებაში, რომელსაც დამხოლოდ რომელსაც გააჩნია ეს განსაკუთრებული “თვალი” რატომღაც. ანუ, ცხოველი მოქმედებს საკმაოდ ხშირად არა მხოლოდ მოქმედების ფიზიკურ-ქიმიური და ბიოლოგიურ-ფსიქოლოგიური პირობების ცალსახოვანი კარნახით, არამედ ზე-ფიზიკურ-ქიმიური და ზე-ბიო-ფსიქიური იდეების შუქქვეშ; ოღონდაც ეს ყოველივე ატარებს ინსტიქტუალურ ხასიათს და ამ უკანასკნელს

მხოლოდ პოსტ-ფაქტუმ თუ გააცნობიერებს ცხოველი, როგორც განხორციელებულ შესაძლებლობას.

აი ამ იმანენტური უსასრულობიდან ანათებს თავისუფლების იდეაც, რომლის დანახვაც ემპირიული თვალით შეუძლებელია. ცხოველს კი სხვა თვალი არ გააჩნია. არსებითად ეს შინაგანი უსასრულო “ოთახი” თავისუფლებაა (რამდენადაც აქ არ გვაქვს “ჰორიზონტის ხაზები”). ემპირიული თვალთ საწვდომ სამყაროში თავისუფლების მხოლოდ ლანდი, ან უფრო ზუსტად, ჩრდილი, იდეისგან დაცემული ჩრდილი (ე.ი. ფარდობითი თავისუფლება) შეიმჩნევა და ისიც მხოლოდ პოსტ-ფაქტუმ (თუ საქმე გვაქვს მხოლოდ ცხოველთან).

თავისუფლების იდეის (და საერთოდ იდეის) უსასრულობა გულისხმობს, რომ მას “კონკრეტულ-ყოფიერის თავისთავად” ქაოსურად მომოფანტული ნაწილების მიმართ მარეგულირებელი მნიშვნელობა გააჩნია მუდმივად და არა მხოლოდ ერთი ან რამდენიმე არსებულისთვის რაღაც ერთ ისტორიულ მონაკვეთში. იგივე ითქმის სიკეთის იდეაზეც, ის ანთროპოსის მოქმედებას არეგულირებს მუდმივად, სხვა საქმეა, ვინ რას გულისხმობს სიკეთესა თუ ბოროტებაში. როგორ ახერხებს ეს იდეა ანთროპოსის მოქმედებათა რეგულაციას? როგორ და სინდისის ხმის საშუალებით, რომელიც არ შეიძლება გააჩნდეს ცხოველს - ცხოველის ქმედება, თუნდაც ყველაზე სისხლისმღვრელი, არც სიკეთეა და არც ბოროტება (ამასთან დაკავშირებით იხილეთ ჩვენი სტატია, “პიროვნება და სიკეთის იდეა”). მაშინ, როცა ანთროპოსი - საკუთრივ ადამიანი, ინდივიდუალი, პიროვნება - ნეიტრალურ ქმედებათა გარდა ახორციელებს ქმედებებს, რომელნიც კვალიფიცირდებიან სიკეთედ ან ბოროტებად. ეს ხდება იმიტომ, რომ ანთროპოსის ამ პლასტებში უკვე მუშაობს, ერთის მხრივ სინდისის ხმა, და, მეორეს მხრივ, ქმედებათა შეგნებულობის ცნობიერება. რაც არ უნდა ესმოდეს მავანს სიკეთესა

თუ ბოროტებაში თუ ის შეუგნებლად, არაცნობიერად ახორციელებს ამა თუ იმ კვალიფიკაციის ქმედებას, ის არც ბოროტია ამ შემთხვევაში და არც კეთილი. ასეთად ან ისეთად მას აქცევს შეგნებულ-ცნობიერი დამოკიდებულება იმასთან რაც მას ესმის სიკეთესა თუ ბოროტებაში. მე მესმის სიკეთეში ეს და ეს და მე შეგნებულად ვასხამ მას ხორცს ჩემს ქმედებებში, მაშასადამე კეთილმოქმედი ვარ და, პირიქით, მე ბოროტებად მივიჩნევ ამას და ამას, მაგარამ მაინც ვჩავდივარ ამას, მაშასადამე ბოროტმოქმედი ვარ.

მაშასადამე, ანთროპოსის “შუაგული”, იმანენტური სიღრმე ერთთავად თავისუფლებაა. მიუხედავად ამისა, ანთროპოსს ამის გაცნობიერება უჭირს (სწორედ ამან წარმოშვა სულ მცირე ოთხი ტიპის დეტერმინიზმი, რომელნიც უარყოფენ თავისუფალი ნების კარნახით განხორციელებულ აქტთა რეალობასა და ზოგადად თავისუფლებას - 1. მატერიალისტური დეტერმინიზმი; 2. ფსიქოლოგისტური დეტერმინიზმი; 3. თეოლოგიური დეტერმინიზმი; 4. ლოგიცისტური დეტერმინიზმი. მოქმედების პირობათა ცნება ფუნდამენტურია (1) ტიპის დეტერმინიზმისთვის, მოტივის ცნება - (2)-სთვის, აბსოლუტის ცნება - (3)-სთვის და კანონის (ლოგიკური კანონის) - (4)-სთვის.).

ხსენებული გარემოებების გამო, განსაკუთრებით უჭირს შინაგანი თავისუფლების გაცნობიერება “ცხოველს”. თავისუფლების ცნობიერება შედარებით იზრდება ჯერ “საკუთრივ ადამიანური” პლასტისა და შემდგომ “ინდივიდუალის” დონეზე და თავის აპოგეას აღწევს “პიროვნების” პლასტის რეალიზების შემთხვევაში. პიროვნებად შედგომა, რომელიც ათროპოსის არსებობის საზრისად გვესახება, ძალზე იშვიათი შემთხვევაა და, ამდენად, ანთროპული სისრულითაც ცოტა ვინმე თუ აცნობიერებს საკუთარ სიღრმეებში დავანებულ პოტენციალს ამ თავისუფლებისა. ეს “ცოტანი” კაცობრიობის ისტორიის გამორჩეული წარმომადგენლები არიან. მათ თავიანთი ცხოვრებისთვის სიკვდილ-სიცოცხლის

მნიშვნელობის მქონე გზად აირჩიეს ამ შინაგანი თავისუფლებისთვის ისტორიული ხორცშესხმა. ამის მაგალითად, წინამორბედ სტატიებში არაერთგზის ხსენებული სოკრატე და იესოც კმარა. მათ განახორციელეს თავისუფლება, თუ შეიძლება ასე ვთქვათ, მაგრამ ცხოველს (ცხოველური პლასტის დონეზე გაყინულ ანთროპოსსაც მათ შორის) განხორციელება ამ შინაგანი თავისუფლებისა ერთობ უჭირს, ხოლო გაცნობიერება კი პრაქტიკულად არხელენიფება, ყოველ შემთხვევაში, ფაქტამდე. განხორციელებით კიდევ შეიძლება ხოლმე განახორციელოს თავისუფალი ნებით ნაკარნახევი აქტები, ოღონდ გაუცნობიერებლად და ეს შესამჩნევი ხდება უფრო მაღალ ინტელექტუალურ დონეზე მდგომი დამკვირვებლისთვის, ისიც პოსტ-ფაქტუმ. ამიტომაც, რომ “ბურიდანის ვირის” პარადოქსში გამოყვანილი აქტორი ცხოველია და არა უფრო მაღალ ინტელექტუალურ დონეზე მდგომი არსებული. ცხოველს ბორკავს გარეგანი პირობა - თივის ორი ზვინის აბსოლუტური მსგავსება, რაც მხოლოდ თეორიულადაა დასაშვები, და ასევე თეორიულად ემუქრება შიმშილით სიკვდილი. პრაქტიკულად ვირს არანაირი გასაჭირი არ შეიძლება ადგეს. ის ყოველგვარი ყოყმანის გარეშე მოსძოვს თივას რომელიმე ზვინიდან და როცა მას გადასანსლავს, მეორესაც მიუბრუნდება. თუმცა ეს არ იქნება თავისუფალების წინასწარი ცნობიერებით განხორციელებული ქმედება.

სხვათა შორის, როცა ქმედების განხორციელების თავისუფლების პრობლემაზე მიდგება ხოლმე საქმე, ხშირად ხდება 1. მოქმედების “პირობებისა” და “მოტივების” აღრევა. არადა ეს ორი რამ მკაცრად უნდა გაიმიჯნოს ერთმანეთისგან. გარდა ამ აღრევისა, 2. თავისუფალად განხორციელებული ქმედებებისა და ზოგადად ინდეტერმინიზმის საწინააღმდეგო არგუმენტად მოიხმობენ მოქმედების ამ “პირობებისა” და “მოტივების” სახეზე ყოფნას (ძირითადად აღრეული ფორმით). თითქოსდა პირობა ან მოტივი მთლიანად ადეტერმინირებს ყოველგვარ ქმედებას და, ამდენად, თავისუფლებაც გაუქმებულია. თავისუფლება, როგორც ითქვა,

ამ პირობებთან და მოტივებთან ჭიდილია სწორედ.

ჩვენის აზრით, “ბურიდანის ვირის” პარადოქსს, ჟან ბურიდანი ამ ორი პრობლემის დემონსტრირებისთვის მიმართავდა. ვირს შიშველით უნდა კლავდეს არა მოტივი, არამედ პირობა. ამ პარადოქსში პირობები მოქმედების განხორციელება-არგანხორციელებისთვის, ესაა ორი იდენტური თივის ზვინის წინაშე დგომა. როგორც ვხედავთ, ეს პირობები აქტორისთვის გარეგან ფაქტორს გულისხმობს, მაშინ როცა, მოტივი სრულიად იმანენტური განსაზღვრულობის მქონე ფენომენია და ის არ შეიძლება გააჩნდეს არც ვირს და არც ზოგადად ცხოველს.

რა არის მოტივი? მოტივი, ჩვენის აზრით, არის ცნობიერების შინაარსობრივ შემადგენლობაში შემავალი სუბიექტურად(განსხვავებით ობიექტური საზრისის მქონე იდეისგან)გასაზრისიანებული ფრაგმენტი ან ფრაგმენტთა გარკვეული კომბინაცია, კომპლექტი. საზრისმიმნიჭებელი აქტივობა გონითი აქტივობაა და ცხოველზე მაღალ ინტელექტუალური დონის გადმოსახედს გულისხმობს რაც, თავად მოგეხსენებათ, რომ ნაკლებადაა ვირის მახასიათებელი.

ბურიდანმა ამ პარადოქსის მოხმობით აჩვენა მატერიალისტური დეტერმინიზმის უსუსურება. მატერიალისტური დეტერმინიზმი ამ შემთხვევაში აპელირებს უკეთესისა და უარესის ცნებებით, უფრო ზუსტად საერთოდ აუქმებს მათ და შემოაქვს აბსოლუტური იდენტობის ცნება, რითიც ინვესს არჩევანის უნარის პარალიზებას, რომელიც თითქოსდა აპრიორი უკეთესისკენ (რაცაღ მისეული კონკრეტული აზრგაგებით უკეთესისკენ) ონდა იყოს მიმართული. თუ ერთი თივის ზვინი იქნებოდა უფრო ხალასი ფერის, უფრო მსუყე, მარგებელი, სურნელოვანი და ა.შ. მაშინ ვირიც მას აირჩევდა და თითქოს თავისუფლება, ინდეტერმინიზმიც იარსებებდა. მაგარამ დეტერმინიზმის გასამყარებლად ერთი შემთხვევაც - ორი აბსოლუტურად იდენტური ზვინის თეორიულად დამ-

ვება - საკმარისადაა მიჩნეული. აი აქ ჩანს ხსენებული აღრევა პირობისა და მოტივისა, ფიზიკური დეტერმინიზმის საფუძველზე ზოგადად დეტერმინიზმის დაფუძნება, “ცხოველის”, “საკუთრივ ადამიანის”, “ინდივიდუალის” თუ “პიროვნების” ერთიან დეტერმინისტულ “ქვაბში მოხარშვა” და ა.შ.

თუ ვირის ადგილზე დავაყენებთ უფრო მაღალ ინტელექტუალურ დონეზე მდგომ არსებას თუნდაც “საკუთრივ ადამიანს” (თავი რომ დავანებოთ “პიროვნებას”), ხოლო თივის ზვინების ადგილზე მისთვის შესაფერი კერძის ორ აბსოლუტურად იდენტურ ულუფას, ვითარება კარდინალურად შეიცვლება, რამეთუ ეს უკანასკნელი ანგარიშს უწევს არა მხოლოდ მოქმედების პირობებს არამედ მოქმედების მოტივებსაც. მიუხედავად ამისა, თეორიულად შეიძლება ანთროპოსიც “მოკვდეს შიმშილით”, მაგრამ არა იმიტომ, რომ მოქმედების პირობათა ორი ალტერნატივაა აბსოლუტურად იდენტური, ერთნაირი ძალის მქონე მოქმედების აქტორისთვის (ეს წმინდა მექანიკა იქნებოდა და ორი ფიზიკური მოცემულობის - ზვინისა და ვირის - დონეზე იქნებოდა მხოლოდ თეორიული დეტერმინაციისთვის საკმარისი), არამედ იმიტომ, რომ აქ აქტორი უფრო მაღალი ინტელექტის დემონსტრატორია, ვიდრე ცხოველი. ამ დემონსტრატორს კი ავტომატურად შემოყავს ასპარეზზე მოტივი. ამ უკანასკნელის “შიმშილით სიკვდილის” ფაქტორი შეიძლება გახდეს მაგ., ვეგეტარიანული მსოფლმხედველობის ერთგულება - ის არ ჭამს იმიტომ, რომ ულუფები არავეგეტარიანულ პროდუქტებს შეიცავს, ან საფუძვლიანი ეჭვი აქვს, რომ მისმა ავისმოსურნეებმა საკვები მონამლეს და ა.შ. ცხადია, რომ ამ უკანასკნელ შემთხვევაში ის მაინც მოკვდება - თუ შიმშილით, თუ მონამვლით. მაგრამ, მონამვლა მას სწრაფად მოუღებს ბოლოს, მშვიერი კი რამდენიმე დღეს მაინც იცოცხლებს და ამ დროს ის გამოიყენებს მნიშვნელოვანი ცხოვრებისეული საქმეების - ახლობელ ადამიანებთან გამოთხოვება, ანდერძის დანერა, საიდუმლო ცოდნის სათანადო პირისთვის გადაცემა... - მოსაგვარებლად.

აი ეს უკვე არის მოტივის მიხედვით ხელმძღვანელობა, რაც ვირს არ ხელენიფება.

შეიძლება დარწმუნებით ითქვას, რომ პარადოქსთა წარმოშობის ძირითად მიზეზებს შორის მყარად უჭირავს მონინავე ადგილი არა უბრალოდ ტერმინთა აღრევას, არმედ ამ ტერმინთა მიერ შემოსაზღვრულ არეთა შორის სადემარკაციო ხაზების (“ჰორიზონტის ხაზების”) წაშლას. ზემოთ ჩვენ შევეცადეთ გვეჩვენებინა, რომ დეტერმინიზმის ერთ შესაძლო ფორმაზე არ დაიყვანება დეტერმინიზმის სხვა შესაძლო ფორმები. ყოველ შემთხვევაში, იმ დეტერმინანტებმა, რომელთაც გადმწყვეტი მნიშვნელობა აქვთ, დეტერმინისტების აზრით, მოქმედების აქტორის ქმედებისთვის მატერიალისტური დეტერმინიზმის ფარგლებში, ასეთივე გადამწყვეტიროლი ვეღარ უნდა შეასრულონმაგ., ფსიქოლოგისტური დეტერმინიზმის ფარგლებში. მეტიც, ზემომოყვანილ კლასიფიკაციაში (რომელიც საკმაოდ გავრცელებულია) შესატანია ერთგვარიკორექტივა.თვით მატერიალისტური დეტერმინიზმის ფარგლებშია გასავლები სადემარკაციო ხაზები. ტერმინი “მატერიალისტური”, გულისხმობს, სულ მცირე, სამ ტიპს სინამდვილისა -- წმინდა 1. ფიზიკურ-ქიმიურს (ძირითადად არაორგანულ ქიმიური), და მას უნდა ეწოდოს “მოვლენათა” სფერო სინამდვილისა, 2. ბიოლოგიურს, რომელიც გულისხმობს ბიო-ქიმიურსა (ძირითადად ორგანულ ქიმიური) და ბიო-სოციალურს, ან ბიო-კოლექტიურს, და 3. ისტორიულს. (2)-სა და (3)-ეს უნდა ეწოდოს “ქმედებათა” სფერო. შესაბამისად, მატერიალისტური დეტერმინიზმის ცნებაში უნდა მოვიაზროთ -- 1. ფიზიკალური დეტერმინიზმი, 2. ბიოლოგიური დეტერმინიზმი, და 3. ისტორიული დეტერმინიზმი. ფიზიკალური დეტერმინაციის შემთხვევაში საქმე შეიძლება გვქონდეს მოვლენათა დეტერმინაციასთან, ხოლო, ბიოლოგიური და ისტორიული დეტერმინაციის შემთხვევაში -- ქმედებათა დეტერმინაციასთან.

რისთვისაა საჭირო ამგვარი დიფერენცირება? ცხადია, იმისთვის, რომ მკაფიოდ დავინახოთ “ბურიდანის ვირის” პარადოქსის არსი.

მატერიალისტური დეტერმინიზმის დაყვანა მხოლოდ ფიზიკალურ დეტერმინიზმზე ამ პარადოქსის წარმოშობის ძირეული ფაქტორია. წმინდა ფიზიკალური დეტერმინიზმი, რომელიც ცნობილია “ლაპლასის დეტერმინიზმის” სახელით ფუნდამენტურ საყრდენად გულისხმობს კაუზალობის ცნებას - ყოველი მოვლენა განსაზღვრულია და ჩამჯდარია მიზეზობრივ ჯაჭვში. თუ ჩვენ გვეცოდინება მიზეზი, მაშინ გვეცოდინება უეჭველად, თუ რა შედეგი მოჰყვება მას. საბოლოო ჯამში, ფიზიკალური დეტერმინიზმი თავის კლასიკურ ფორმაში, გულისხმობს, ან უფრო სწორად, მიდის პირველმიზეზის, ან თუ გნებავთ უმარტივესი, პრიმიტიული მიზეზის ცნებასთან. ჩვენ დღეს იმიტომ ვორჭოფობთ და მტკიცე სისზუსტით ვერ ვადემონსტრირებთ სამყაროს დათავბოლოებულ სურათს (მდგომარეობას), რომ ზუსტად არ ვიცით ხსენებული პირველმიზეზი. ცხადია, რომ ეს დრომოჭმული შეხედულებაა და ის ვერ შეეთანხმება თანამედროვე ბუნებისმეტყველების, კერძოდ კი კვანტური მექანიკის აღმოჩენებს. ის თანადროული შეიძლება იყო ფიზიკის იმ მეცნიერულ სურათთან მიმართებაში, რომელშიც “ღმერთი კამათლებით არ თამაშობდა”. მაგრამ. კვანტური მექანიკის ფარგლებში პირიქითაა -- “ღმერთი კამათლებით თამაშობს”, რის გამოც კაუზალური მიმართებები განსაზღვრულია შედეგებთან არა ცალსახად, არამედ სააღბათოდ მისასვლელად. ე.ი. მიკრო დონეზე, ანუ ფიზიკალურ მოვლენათა და მოცემულობათა შუაგულში, სიღრმეში ყოველივე ისეა მოწყობილი, რომ ერთ კონკრეტულ მიზეზს, იმპულსს, მაგალითს აუცილებლობით როდი მოსდევს, როგორც შედეგი, , არამედ, ან B, ან C, ან D... და ამ შემთხვევაში გამოსარკვევი რჩება, თუ რომელი მათგანის ახდენის ალბათობაა უფრო ხშირი, რამდენად ხშირი და ა.შ.

ერთი სიტყვით, თვით მოვლენათა სფეროს მიმართაც კი

ცალსახა კაუზალური განსაზღვრულობის შესახებ შეხედულებების ადგილი მეცნიერულ თუ სხვა ტიპის მსოფლმხედველობრივ სურათში დიდი ხანია გაუქმებულია. რამდენადაც ეს ასეა, მაშინ როგორღაა შესაძლებელი, რომ ცალსახა განსაზღვრულობათათვის ადგილი დარჩეს მოქმედებათა სფეროს მიმართ იქ, სადაც საქმე გვაქვს ბიოლოგიასთან, სიცოცხლესთან და მის ისეთ გართულებულ ფორმებთან, როგორიცაა კოლექტიური და ისტორიული სინამდვილე?

მოკლედ, ის რაც მიზეზია (თუნდაც არა ცალსახა შედეგებამდე მიმავალი) მხოლოდ ფიზიკალური მოცემულობების შემთხვევაში აღარ ემთხვევა იმათ, რაც შეიძლება მიზეზი იყოს თუნდაც მხოლოდ ბიოლოგიური მოცემულობების შემთხვევაში. ბიოლოგიური მოცემულობა, იგივე “ვირი” არ შეიძლება რედუცირებულ იქნეს მის უჯრედებში მიმდინარე, მოლეკულურ, ატომარულ განზომილებაზე. “ვირი” ცოცხალი, მთლიან-ერთიანი მოცემულობაა და ის მექანიკურად როდია ჩართული “მოვლენათა ჯაჭვში”, არამედ აქტიურადაა ჩაბმული “ქმედებათა განხორციელებაში”. ამ უკანასკნელში მიზეზად უნდა ვიაზროთ არა მექანიკური, პრიმიტიული იმპულსი, არამედ ისეთი რთული ფენომენი, როგორიცაა “ლტოლვა”, ხოლო შედეგად -- “დაკმაყოფილება”. ლტოლვის კიდევ უფრო მარტივ მიზეზებზე დაყვანა აღარ შეიძლება, რამეთუ ამ შემთხვევაში ჩვენ გავალთ ბიოლოგიურის, სიცოცხლის სფეროდან და საბოლოოდ შევალთ ფიზიკურ-ქიმიურ განზომილებაში. ეს მოგვცემს არა ცოცხალ ვირს, არამედ მკვდარს, რომელიც მკვდარი იქნება უკვე მანამ, სანამ შიმშილით მოკვდება. “ბურიდანის ვირი” თავიდანვე მკვდარია, ანუ იმ წამიდან მკვდარია, რანამსაც ის ორი აბსოლუტურად იდენტური თივის ზვინის წინაშე დააყენეს ორივესგან აბსოლუტურად იდენტური მანძილის დაშორებით. ეს იდენტურობა გულისხმობს მკვდარ ფიზიკალურ ნიშან-თვისებებს - მასას, მანძილს, სიმკვრივეს, მიზიდულობის ძალას... ასეთი მიდგომისას მიზეზის რანგში გამოდის თივის ზვინის მასა, ზომა, მისგან არეკლილ-წამოსული ოპტიკური-ვიზუალური

ტალღები... და ვირის ქსოვილებში მიმდინარე ატომარულ-ნაწილაკური იმპულსები. ამიტომაც რომ ვირი ადგილიდან ვერ იძვრის, ის მკვდარი ფიზიკურ-მექანიკური ჯაჭვის რგოლია, რომელსაც ამ ჯაჭვში სრულიად განსაღვრული ადგილი უჭირავს. ამ ვირი-რგოლის გადაადგილება შეუძლებელია, ფიზიკურად დეტერმინირებულია. მაგარამ ვითარება კარდინალურად იცვლება როცა ვირს შთაბერილი აქვს მაცოცხლებელი სული. ამ შემთხვევაში მიზეზის რანგში გვევლინება “ლტოლვა” -- შიმშილის გრძნობა, ხოლო თივის ზვინი მიზეზის როლს კარგავს და იქცევა ლტოლვის “დაკმაყოფილების” (შედეგის) პირობად. რაც გვიჩვენებს, რომ ამ პარადოქსის წარმოშობის ერთ-ერთი მთავარი ფაქტორი მიზეზისა და პირობის ცნებათა იმ აღრევითაა გამონწვეული რომელიც უნისონში მუშაობს, ერთის მხრივ, “მატერიალისტურის” ცნების გაერთმინიშვნელიანებასთან (დაყვანასთან მხოლოდ ფიზიკალურზე) და, მეორეს მხრივ, მატერიალისტური და ფსიქოლოგისტური მადეტერმინერებელი ფაქტორების გაიგივებასთან.

ჩვენეული ანთროპოლოგიური სურათის ფონზე, “ბურ-იდანის ვირის” სახელით ცნობილი პარადოქსის თაობაზე რეფლექსიამ, დაგვანახა, რომ მოქმედების დეტერმინანტები - პირობები, მოტივები, იდეები თუ “სინდისის ხმა” - საფეხურეობრივად ზღუდავს ანთროპოსის ამა თუ იმ პლასტის - ცხოველი, საკუთრივ ადამიანი, ინდივიდუალი - სამოქმედო შესაძლებლობებს. თუმცა, ეს შეზღუდვა არაა აბსოლუტური. ცხოველი პირობებით იზღუდება, საკუთრივ ადამიანი -- მოტივებით, ინდივიდუალი - იდეებით. შეზღუდულობის არააბსოლუტურობა, გულისხმობს სულ მცირე არჩევანის თავისუფლებას - ცხოველი იმპროვიზაციის უნარის წყალობით “თამაშობს” მოქმედების პირობათა კომბინირებით, ის ერთი ცდისას იგნორირებას უკეთებს ერთ ან რამდენიმე პირობას მოქმედებისა, შემდეგ ჯერზე - პირიქით, უკვე იგნორირებულ პირობებს მიანიჭებს პრიორიტეტს და სხვებს დააიგნორი-

რებს. ასე აღწევს ის ისეთი სტანდარტული ქმედების შემუშავებას, რომელიც არ გამორიცხავს მისგან გადახვევას ნებისმიერ სამომავლო შემთხვევებში. თუმცა, აქ სახეზე გვაქვს მოქმედების ალტერნატივათა არჩევანი, მაინც ამ ქმედებებს არ ახლავს თან თავისუფლების შეგნებული ცნობიერება.

მოტივებით დეტერმინირებულია საკუთრივ ადამიანი, რომელიც არჩევანს აკეთებს თავისუფლების შეგნებული ცნობიერებით - მას შეუძლია წინასწარ გათვალოს მოქმედების შესაძლო ალტერნატივები, რომელნიც გულისხმობენ საკუთარ მოტივაციურ ფონს, და ის შეგნებულად ირჩევს ალტერნატივათაგან საუკეთესოს.

ინდივიდუალი შემოქმედებით დეტერმინაციას განიცდის იდეური შთაგონების ძალით. ის მიჰყვება იდეის ნათელს, მიუხედავად რაციონალური და ემპირიული გამოცდილების საფუძველზე დაგროვებული ცოდნისა. ვან გოგი ყოველდღიურად მონმე ხდებოდა იმისა, რომ ის, რასაც ის ხატავდა და როგორც ხატავდა, სულაც არ ესადაგებოდა მისი თანადროული საზოგადოების ესთეტიკურ გემოვნებასა და მოთხოვნებს, მაგრამ ის მაინც ჯიუტად, “ყურმოჭრილად” მიუყვებოდა საკუთარი შემოქმედებითი მუხტის მომცემი იდეებით განათებულ გზას, რამაც საბოლოო ჯამში, გაამართლა; აჩვენა, რომ საზოგადოება, უმრავლესობა ხშირად ცდება.

ანთროპოსი თავის იმანენტობაში თავისუფლებაა, თავისუფლებაა მისი შინაგანი არსება, მაგრამ რამდენადაც ის ბიო-ფსიქო-ფიზიკური მოცემულობაცაა, მას უდგას გასაჭირი ამ შინაგანი თავისუფლების გამომზეურებისა. წინამდებარე სტატიაში ჩვენ შევეცადეთ გვეჩვენებინა, თუ როგორ ძლევს და ლახავს ანთროპოსი ცხოველურ შებოჭილობას მოქმედების პირობებისგან, საკუთრივ ადამიანურ შებოჭილობას მოქმედების მოტივებისგან და როგორ უქვემდებარდება ის ზემატერიალური იდეებით ხელმძღვანელობას სრულიად უანგარო შემოქმედებითი აქტივობისთვის. რაოდენ აბსურდულადაც არ უნდა ჟღერდეს, უნდა ვთქვათ, რომ რაც უფრო

მეტი, არსობრივად განსხვავებული დეტერმინანტი უპირისპირდება მოქმედების აქტორს, რაც უფრო მეტი დეტერმინაციის ფორმა შეუძლია გააცნობიეროს და შეგნებული რეაქცია იქონიოს მათზე, მით უფრო იზრდება ანთროპოსის თავისუფლების ხარისხი - 1. მატერიალურ დეტერმინაციაზე იმპროვიზაციული რეაქცია იძლევა თავისუფლების მინიმუმს, შეგუებას, 2. ფსიქოლოგისტურ, მოტივაციურ დეტერმინაციაზე რეაგირებას მოაქვს გარემომცველი პირობების საკუთარი მოთხოვნილებების მიხედვით მორგება, კომფორტიზაცია და ეს თავისუფლების ხარისხის მატების მაჩვენებელია (თუმცა აქ ფიქსირებული თავისუფლების მაჩვენებელი ნეგატიურია, რამეთუ კომფორტიზაციის გზაზე სვლა ეკოლოგიური კატასტროფისკენ მიმავალი გზაა), 3. იდეებით შთაგონებულ შემოქმედებით აქტივობას მოაქვს უანგარო, ე.ი. პირობებისგან და მოტივებისგან დამოუკიდებელი, შეგუებაზე და კომფორტზე მაღლა მდგომი შედეგრი, ახალი ონტოლოგიური ერთეული ამ სამყაროში. თუმცა ის ვერასოდეს მიაღწევს აბსოლუტურ დემონსტრირებას ზემოხსენებული შინაგანი თავისუფლებისა. ასეა, რადგან არავინ იბადება ამქვეყნად საკუთარი თავისუფალი ნებით. საკუთარი ნებით მხოლოდ მხოლოდ მამა ღმერთი განკაცდა ძე ღვთისას სახით და ამდენად მხოლოდ იესო ანუ თეო-ანთროპოსია აბსოლუტურად თავისუფალი. ამ უკანასკნელთან ყველაზე ახლოს მიდის ანთროპოსის ის პლასტი, რომელსაც ჩვენ ვუნოდებთ პიროვნებას, რომელთან მიმართებაშიც ჩვენ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ ანთროპული თავისუფლების მაქსიმუმზე. პიროვნება, რომელიც ერთობ იშვიათად რელიზდება და კაცობრიობის უმცირესობას წარმოადგენს, თავის ქმედებებს უქვემდებარებს მხოლოდ საკუთარი ნების ძალმოსილების შეგნებულ ცნობიერებას. ის შეგნებულად მართავს მოქმედების პირობათაგან მრავალს, თითქმის სრულად აქარვებს ყოველგვარ სურვილსა და ვნებას, რომელნიც განსაზღვრავენ საკუთრივ ადამიანის მოტივებს და არასოდეს დაჰყვება იდეების კარნახს ბრმად და უმწეოდ; მეტიც, მას

ძალუძს საკუთარი ნებით შემოიყვანოს გონითი ხედვის არეში ესა თუ ის იდეა, ან პირიქით - უკუაგდოს იქედან. მას ძალუძს, საკუთარი ნებითა და სპეციალური მედიტაციური ტექნიკის ვირტუოზული გამოყენებით, დატოვოს (დროებით ან სამუდამოდ) სიკვდილ-სიცოცხლის ზღვარი და ეზიაროს ნირვანულ ნეტარებას.

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.com.

DETERMINANTS OF FREEDOM – CONDITION, MOTIVE, IDEA

Abstract

Inspired by “Buridan’s Ass” paradox, in this article, we tried to show the following: 1. How paradoxes arise because the terms used in the discussion aren’t being differentiated, aren’t being expressed clearly, aren’t being distinguished from one another. This causes mingling of their essence which is naturally followed by a paradoxical situation; 2. How the mixed use of the terms causes spreading of the determinants to other strata, which are different by essence and this ruins the possibility of thorough discussion of the issue (in this case, issue of freedom) and this all ends with unequivocal resolution of the issue through absolute determination or indetermination; 3. Which type of determinants define the circumstances of the case in various strata of reality and how the anthropic freedom increases through the struggle between strata; 4. How Anthropos is formed, which, we believe, is constituted of such different strata as: animal, or empirical subject-object; human being – rational subject-object; individual – creative subject and the person which is the center or the peak of Anthropos existence and who governs different processes in all the rest of the three strata of anthropic existence; 5. How Anthropos is related to the determinants of: animal stratum - conditions of action; human stratum – motives of actions; individual stratum – ideas and based on these relations, positive or negative is the freedom realized in this or that stratum;

6. What is the difference between the condition, the motive and the idea?; 7. What is the difference between the free will and the freedom of choice and how do they relate to freedom in general, freedom in itself; 8. How do we touch the freedom in itself in our immanent reality and how we're trying to establish it in our lives based on our stratal constitution.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილებამ.

**ფილოსოფიური და რელიგიური
ტექსტების თარგმანი**

**TRANSLATION OF PHILOSOPHICAL
AND RELIGIOUS TEXTS**

დეკანოზი ალექსანდრე მენი

აპოკალიფსი•

ბიბლია ახალი აღთქმის ნიგნებს შორის იდუმალი და ყველაზე მეტად პირქუში ნიგნით მთავრდება, რომელიც მსოფლიო ხელოვნების მრავალ ნაწარმოებშია აღბეჭდილი. თუ თქვენ ნებისმიერ ძველ ტაძარში - იქნება ეს კრემლის, ზაგორსკის ან ტროიცკის ლავრა ან ნებისმიერი ძველი ქალაქის ტაძარი ან შედარებით ახალი წმ. ვლადიმირის ტაძარი კიევში, შეხვალთ დასავლეთის შორეულ კედელზე გამოსახულ სახეებს იხილავთ, რომლებიც აპოკალიფსის ილუსტრირებას ახდენენ. ვფიქრობ, მრავალი თქვენგანისათვის კარგად არის ცნობილი დიურერის სახელგანთქმული გრავიურები აპოკალიფსისათვის. მრისხანე ცხენები, სიკვდილის საშინელი როკვა - ის სახეებია, რომლებიც ხშირად იზიდავდა მხტავრებს კრიზისულ ეპოქებში: შუა საუკუნეებში, აღორძინების ეპოქასა და XIX საუკუნის დასალიერს.

სწორედ მაშინ, როდესაც კრიზისული ჟამი დგებოდა, ადამიანები კვლავ უბრუნდებოდნენ ამ ძველ, მაგრამ მარად ახალ ნიგნს - აპოკალიფსს.

რუსი რასკოლნიკი-სტაროვერები აპოკალიფსის სულისკვეთებით, სიტყვებითა და იდეებით ცხოვრობდნენ მუდამ. ისინი მას მრავალჯერ გადანერდნენ და გადაბეჭდავენ ხოლმე. XX საუკუნის დასაწყისშიც კი სტაროვერულ გამომცემლობაში აპოკალიფსის განმარტებათა უზარმაზარი ფოლიანტი გამოიცა XV-XVI საუკუნეების დროინდელი ძველი მინიატურების მიხედვით გაკეთებული გრავიურებით.

ნებისმიერი კომპოზიტორის რექვიემში, იქნება ეს მოცარტის თუ დვორჟაკის სახელგანთქმული რექვიემი, გვხვდება მუსიკალური ნაწილი, რომელსაც „**Dies Irae**“, „რისხვის დღე“,

. თარგმნა, ბიბლიოგრაფია და შენიშვნები დაურთო კახა ქეცბაიამ.

„განკითხვის დღე“ ეწოდება. ამ მუსიკას აპოკალიფსური სახეები ასულდგმულებს.

უკანასკნელი სამსჯავროს დღე, განკითხვის დღე, დღე სამართლიანობისა, დღე რომელიც ზოგიერთებს აშინებს, ზოგიერთები კი მას ნანატრი წამებზე მოვლიან, როდესაც ბოროტებას სამაგიერო მიეზღვება, როდესაც დათესილი მწარე თესლი ამოვა და ნაყოფს გამოიღებს.

ზოგიერთ თქვენგანს ალბათ ეხსოვება, რომ XIX საუკუნეში სწორხაზოვანი პროგრესის, ცხოვრების გაუმჯობესებისა და ჰარმონიზების მოიმედე ადამიანები კატასტროფათა ამ წიგნს უდიერად, ალმაცერად უყურებდნენ. ცნობილია ჩერნიშევსკის გამირის სიტყვები, რომ აპოკალიფსი გიჟის ნაწარმოებია.

ასე ფიქრობდა ცნობილი ნაროდნიკი ნიკოლოზ მოროზოვი, რომელმაც ციხე-სიმაგრეში ჯდომასა და მარტოობაში საუკუნის მეოთხედი გაატარა. იქ მან დეკაბრისტების დროიდან დარჩენილი ძველი ფრანგული ახალი აღთქმა იპოვა, რომლის დათვალიერებისას ყურადღება აპოკალიფსს მიექცია. მის შესახებ მხოლოდ ის იცოდა, რომ გიჟის ნაწარმოებია. როდესაც მან მისი წაკითხვა დაიწყო მოეჩვენა, რომ მისი გასაღები იპოვა, რომ აპოკალიფსი ასტროლოგიური თხზულებაა, ხოლო საოცარი, მრისხანე, ფანტასტიური და უცნაური სახეები, რომლებიც ამ წიგნს აღავსებენ, თანავარსკვლავედთა სიმბოლოებია მხოლოდ და მოროზოვმა ამ წიგნის თავის ყაიდაზე თარგმნა დაიწყო. შედეგად, როდესაც მან თავისუფლებაზე გამოსვლა მოახერხა 1907 წელს აპოკალიფსის ილუსტრირებული თავისუფალი თარგმანი გამოაქვეყნა. ილუსტრაციები ცნობილმა პეიზაჟისტმა ლისნერმა მოამზადა, რომელმაც აჩვენა, თუ როგორ გაჩნდა ღრუბელთა უცნაური ფორმებისაგან, რომლებიც თითქოს წიგნის ავტორმა იხილა, აპოკალიფსური სახეები.

მოროზოვმა ერთობ უცნაურ გამოთვლას მიმართა. მან აპოკალიფსის ერთ-ერთი ნაწყვეტი განმარტა როგორც თანავარსკვლავედთა გარკვეულ განლაგებათა მინიშნება.

მისი გაანგარიშებით წიგნი IV საუკუნეში იწერებოდა, ხოლო ავტორი იოანე ოქროპირი იყო.

მოროზოვმა თანადათან ისტორიის შესახებ თავისი უცნაური თეორიის ჩამოყალიბება დაიწყო, რომლის დედააზრი შემდეგში მდგომარეობს: ქრისტემდე პირველყოფილი საზოგადოებრივი წყობა იყო და ქვეყანა ველურობაში ცხოვრობდა. ქრისტე ჩვენი წელთაღრიცხვის IV საუკუნეში გამოჩნდა და ცივილიზაციის საფუძვლები შექმნა. იოანე ოქროპირი მისი ერთ-ერთი მიმდევარი იყო, ხოლო ძველი და შუასაუკუნეების დროინდელი მთელი კულტურა და ხელოვნება აღმოსავლეთში, საბერძნეთსა და რომში აღორძინების ეპოქაში იქმნებოდა, წინასწარმეტყველები შუა საუკუნეებში წერდნენ და ა.შ. და მთელი ეს აბრაკადაბრა აპოკალიფსის განმარტებით დაიწყო.

არანაკლები როლი შეასრულა აპოკალიფსმა განმათავისუფლებელ მოძრაობაში. გასული საუკუნის მიწურულს სხვა ნაროდნიკი არსებობდა - ლევ ტიხომიროვი, რომელიც ემიგრირებული იყო, შემდეგ შეწყალებული იქნა და რუსეთში დაბრუნდა (გარდაიცვალა XX საუკუნეში). იგი „მართალი“ მონარქისტი და მართლმადიდებელი გახდა და აპოკალიფსის განმარტების ძველ წესს მიმართა, რომლის მიხედვით, შვიდი ეკლესია, რომელთაც წიგნის ავტორი მიმართავს, ეკლესიისა და კაცობრიობის ისტორიის შვიდი ეპოქაა.

საგანგებო თხზულება მიუძღვნა აპოკალიფსს ფრ. ენგელსმა. ამ თემას მრავალი დიდი სწავლული, პოეტი და მხატვარი მიმართავდა.

სანამ ცოტა რამეს ვიტყოდეთ აპოკალიფსის შესახებ, იმთავითვე მსურს ორი თეზისი წამოვაცენო. პირველი: დღეს ეს წიგნი აქტუალურია. ეს არის წიგნი კაცთა მოდგმის კრიზისის, კულტურის კრიზისის შესახებ და ამიტომ გასაგებია, რომ დღეს იგი ჩვენთვის საჭირობოროტოდ ჟღერს.

და მეორე თეზისი: ეს წიგნი ბნელი ანტიუტოპიების და რაღაც შემზარავი სურათების უბრალო კრებული როდია, რომელსაც იმედგაცრუებისა და პანიკის დათესვა ძალუძს.

აპოკალიფსი იმედითაა გაჟღენთილი. ეჭვგარეშეა, რომ იგი იმედის უდიდესი წიგნია, ვიდრე შავი ისტორიული პერსპექტივა, რომელსაც წინასწარმეტყველი გვაძლევს. მასზე უფრო საოცარი გამარჯვების, ნათელი სამყაროს საყვირის ხმებია, რომელიც ბნელეთის ნაცვლად მოდის.

ორიოდე სიტყვით წიგნის წარმოშობის შესახებ. I საუკუნეში, შეიძლება 60-იანი წლების მინურულს ან სხვა თვალსაზრისით 90-იანი წლების ბოლოს სახარების ქადაგების გამო ეგეოსის ზღვაში განმარტოებულ კლდოვან კუნძულ პატმოსზე გადასახლებულ იქნა ვინმე იოანე, კაცი რომელიც მცირე აზიის ქრისტიანულ თემებში, უეჭველად, დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა. განსაკუთრებით მათს სულიერ ცენტრ ეფესოში. ეს კაცი გამოდიოდა როგორც წინასწარმეტყველი და საკუთარ თავს წინასწარმეტყველად, ყოველ ქრისტიანთა მოძმედ უხმობდა. ერთ-ერთი საეკლესიო ტრადიციის თანახმად, ეს საიდუმლოებით მოცული იოანე, პატმოსზე გადასახლებული, იესოს საყვარელი მოწაფე იაონე ზებედეს ძე ანუ როგორც მას შემდგომში უწოდებდნენ იოანე ღვთისმეტყველი იყო.

ამ თვალსაზრისს ყველა თეოლოგი და ბიბლიის სპეციალისტი არ იზიარებს. მართალია, წიგნი, უეჭველად, ბერძნული ენის მცოდნის მიერ არის დაწერილი, რომელიც ბერძნულად წერდა, მაგრამ ებრაულად ან არამეულად ფიქრობდა. წიგნი იმ ძალისხმევითაა დაწერილი, რაგვარადაც წერს უცხოელი და მისი ზოგიერთი ადგილი სრულიად განსხვავებული სტილის აზროვნებას ავლენს. ეს, რა თქმა უნდა, მოციქულ იოანეს, გალილეველ კაცს უფრო შეეფერება, მაგრამ, სხვა მხრივ, რატომ არ წერს იგი თავის თავზე, როგორც მოციქულზე, რომელიც თორმეტთაგან ერთ-ერთია, რატომ არ არის ამ წიგნში თითქმის არაფერი, ოდნავი მინიშნებაც კი ქრისტეს ამქვეყნიურ ცხოვრებაზე, რომელმაც იოანეს თვალწინ გაიარა? ჯერ კიდევ III საუკუნეში წმ. დიონისე დიდმა შენიშნა იოანეს სახარებასა და აპოკალიფსის სტილს შორის უზარმაზარი განსხვავება.

ამ გარემოებათა გამო, აპოკალიფსის კანონიკურობის, მისი ტექსტის სინმინდისა და საეკლესიო ავტორიტეტის საკითხი დიდხანს იდგა. ისინი, რომლებიც თქვენს შორის დიდი ხანია ტაძარში დადის, შეამჩნევდა, რომ ეკლესიაში ღვთისმეტყველების ჟამს აპოკალიფსი არასოდეს იკითხება ანუ საღვთისმეტყველო წესდება უფრო ადრე ჩამოყალიბდა, ვიდრე წიგნი საბოლოოდ ბიბლიურ რჯულში შევიდოდა.

მაგრამ უნდა გითხრათ, რომ ეს ყველაფერი უმნიშვნელოა. სწავლულთა დავა წიგნის ავტორის შესახებ დღემდე არ წყდება. მისი ავტორი იოანე ღვთისმეტყველია თუ უცნობი ეფესელი წინასწარმეტყველი ან იოანე პრესვიტერი, უმნიშვნელოა, რადგანაც სინამდვილეში წიგნი იწოდება გამოცხადებად იესო ქრისტესი და არა იოანესი. ეს არის ის, რასაც ქრისტე ადამიანებს ამცნობს.

როგორ კონტექსტში არის დაწერილი აპოკალიფსი? ომებისა და ბრძოლების კონტექსტში. ცხადია, რომ ქრისტეანთა პირველი ერთობების საქვეყნოდ გამოჩენა წარმართ მთავრობებსა და საზოგადოებებს თავიდან დიდად არ შეუძინებიათ, მაგრამ 64 წლის შემოდგომაზე, როდესაც რომში ცნობილმა ხანძარმა იფეთქა, პირველი დრამები გათამაშდა და ნორჩ, ამომავალ ქრისტეანულ ეკლესიასა და რომის იმპერიის მძლავრ ხელისუფლებას შორის პირველი შჯახებები სწორედ მაშინ მოხდა.

აი, მაშინ ადამიანები საშინელი სცენების მოწმენი გახდნენ. ნერონმა სახალხო სეირნობებზე პარკების ღამის განათებები მოაწყო: ხეივანის გასწვრივ რომლის ჩაყოლებაზე დამსვენებელთა პუბლიკა მისეირნობდა, ბოძებზე სანვავ ნივთიერებაში ამოსვრილი ქრისტეანები იყო მიბმული, რომლებიც იწვოდნენ. ეს ცოცხალი ჩირაღდნები ანათებდნენ ხეივანს, რომელსაც მხედრის სამოსელში გამოწყობილი ორთვალაში მოკალათებული იმპერატორი მიუყვებოდა და ადამიანთა აგონიით ტკბებოდა. ზოგიერთებს მხეცის ტყავში გამოკერავდნენ და ცირკის არენაზე ლომებს ან უზარმაზარ ქოფაკებს უგდებდნენ დასაგლეჯად, რომ მაყურებელს,

ხოლო რომაელებს, გლადიატორების სიკვდილის ყურების სისხლსმონყურებული წესი ჰქონდათ, ეცქირათ თუ როგორ კვდებოდნენ ქრისტიანები.

იმ დროს ქრისტიანულმა ეკლესიამ იმპერია ურჩხულად მიიჩნია, რომელიც წმინდანებს ნთქავდა. ხოლო ნერონის სიკვდილიდან რამდენიმე წლის შემდეგ - მან თავი მოიკლა 67 წელს აჯანყების დროს, იმ წელს სიკვდილით დასაჯეს მოციქული პავლე, საიმპერატორო გვირგვინი ნერონის მსგავსმა რამდენიმე ადამიანმა ზედიზედ გამოიცვალა და ხელისუფლების სათავეში იმპერატორი დომიციანი მოვიდა. იგი იმ ტიტუსის ძმა იყო, რომელმაც 70 წელს იერუსალიმი დაანგრია და გადაწვა. ომი მამამისმა, გენერალმა ვესპასიანემ დაიწყო, რომელიც ომის დროს არმიამ იმპერატორად გამოაცხადა. იგი დედაქალაქში დაბრუნდა, ხოლო საომარი კამპანია მისმა შვილმა ტიტუსმა გააგრძელა.

დაიწვა და დაინგრა ტაძარი, სადაც ქრისტიე ქადაგებდა, სადაც უკანსაკნელი წინასწარმეტყველები ქადაგებდნენ. ჩამოინგრა წმიდათა წმიდა, რომელიც ძველი აღთქმის ისტორიას უკავშირდება. ეს იყო მოვლენა რომელმაც მტკივნეული ქრილობა არა მხოლოდ იუდეველებს, არამედ ქრისტიანებსაც მიაყენა. დაიღვარა მონამეთა სისხლი, ტაძარი ნანგრევებად იქცა...

ბოლოს ვესპასიანემ ქრისტიანთა დევნის ახალი ტალღა დაიწყო. ამასთან განათლებულ ადამიანებს უსწორდებოდნენ, რომლებმაც ქრისტიანობა მიიღეს. თვით დომიციანს საკუთარი ღვთაებრიობა ჰქონდა დაჟინებული.

სახარებისეულ მოვლენათა თანამედროვე კიდევ ერთი იმპერატორი ტიბერიუსი იყო, რომელმაც უდიდებულესობის შეურაცხყოფისათვის სასჯელი დაანწესა. დომიციანმა საკუთარ ტიტულატურაში ღვთაებრივი ელემენტი შეიტანა, ამიტომ ქრისტიანები დილემის წინაშე აღმოჩნდნენ: ან მიეღოთ ეს სახელმწიფო, რომელმაც საკუთარი თავი გააღმერთა ან დაპირისპირდნენ მას და მონამეობა აერჩიათ.

ინყება დევნა და, როგორც ჩანს, ამ დროისათვის იოანე

პატმოსზე აღმოჩნდა, სადაც რომს ქვის სამტეხლოები ჰქონდა. კატორღელები ორმოებში ეშვებოდნენ, ქვის ლოდებს ამტვრევდნენ, რომელსაც ხომალდზე ტვირთავდნენ და აგაზვნიდნენ. შეიძლება იქ ზღვის პირას შესვენების ჟამს იოანე მჯდარიყო კვირა დღეს, რადგანაც იმ დროს უკვე ქრისტიანები კვირის პირველ დღეს ღმერთს უძღვნიდნენ. მის წინ გადაშლილიყო ზღვა და შიშველი კლდეები.

იგი მონყვეტილიყო საკუთარ ეკლესიას, მაგრამ შესაძლებელია შეეტყო იმ დრამატული მოვლენების - სულიერი კრიზისის, ქრისტიანთა ერთობის შიგნით არსებული უთანხმოებების, მტრის თავდასხმებისა და საიმპერატორო ხელისუფლების ზენოლის შესახებ. მას სურს სანუგეშო სიტყვებით მიმართოს განგაშში მყოფთ, მაგრამ მათ ვერ ხედავს და აი, აქ იწყება აპოკალიფსი: იგი მთელი არსებით მოიცვა უფლის სულმა და წერა დაიწყო. იგი წერდა იმას, რასაც ხედავდა.

მეექვება, რომ ხილვა თვალთ დასანახი ყოფილიყო. ყოველივე ეს მისი არსების სირღმეში ხდებოდა, რადგანაც ხილვები სხვადასხვაგვარი შეიძლება იყოს. რატომ ვფიქრობ ამგვარად? იმიტომ რომ იმის აღწერისას რასაც ხედავდა იოანე ძველი აღთქმის სახეებს იყენებს გამუდმებით. იგი მათით სუნთქავს, მათით აზროვნებს. ამ მცირე ზომის წიგნში ორასზე მეტი ციტატაა ძველი აღთქმიდან.

ეს წიგნი საკმაოდ გამჭვირვალე და გასაგებია ყველასათვის, ვისაც დანიელის, ესაიას, ეზეკიელის და სხვა წინასწარმეტყველთა და ახალი აღთქმის წინარედროინდელი აპოკალიფსური წიგნები ნაუკითხავს. ის, რაც ზედაპირულ შეხედულებას საკმაოდ ბურუსით მოცული და ამოუცნობი ეჩვენება, ახლოს გაცნობისას გასაგებ სიმბოლოთა ერთობლიობად გამოჩნდება.

„მე, იოანე, თქვენი ძმა და იესო ქრისტეს ურვის, სუფევისა და მოთმინების თანაზიარი, ვიყავი კუნძულზე, რომელსაც ჰქვია პატმოსი, ღვთის სიტყვისა და იესო ქრისტეს მოწმობისათვის.

ვიყავი სულით, კვირა დღეს, და მომესმა უკნიდან მგრგვი-

ნავი ხმა, საყვირის ხმის მსგავსი, რომელმაც თქვა: მე ვარ ანი და ჰაე, პირველი და უკანასკნელი. რასაც ხედავ, დაწერე ნიგნში და დაუგზავნე ასიის (ასია მცირე აზია - ა.მ.) ეკლესიებს - ეფესოში, სმირნაში, პერგამონში, თიატირაში, სარდე-ში, ფილადელფიასა და ლაოდიკიაში.

მე მივბრუნდი, რომ მეხილა ხმა, რომელიც მესიტყვებოდა, და მიბრუნებულმა ვიხილე შვიდი სასანთლე ოქროსი,

ხოლო შვიდ სასანთლეს შორის - მსგავსება კაცის ძისა, რომელსაც ემოსა გრძელი მოსასხამი (პირველმდებელმთავრის თეთრი მოსასხამი - ა.მ.) და მკერდს ერტყა ოქროს სარტყელი;

ხოლო შვიდ სასანთლეს შორის - მსგავსება კაცის ძისა, რომელსაც ემოსა გრძელი მოსასხამი და მკერდს ერტყა ოქროს სარტყელი;

თავი მისი და თმანი - სპეტაკი, როგორც ქათქათა მატყელი და როგორც თოვლი, ხოლო თვალნი მისნი, როგორც ალი ცეცხლისა.

ფეხნი მისნი - ცეცხლში გავარვარებული ელვარე რვალი, ხოლო ხმა მისი, როგორც ზათქი მრავალი წყლისა.

მარჯვენა ხელში ეპყრა შვიდი ვარსკვლავი და მისი პირიდან გამოდიოდა მახვილი ორლესული, ხოლო სახე მისი, როგორც მზე, სხივმფინარი თავისი ძალით“ (გამოცხადება 1, 9-16).

ალბრეხტ დიურერი შეეცადა ეს გრაფიკულად გამოესახა, მაგრამ არაფერი გამოუვიდა, რადგან ეს ეგრეთწოდებული პირობითი, კონვენციონალური სიმბოლიკაა, რომლის პლასტიკური გამოსახვა შეუძლებელია. უნდა გავიგოთ არა სახე, არამედ მისი საზრისი. აქ ქრისტე გამოდის არა როგორც მიწიერი არსება, რომელიც ჯვრის სიმძიმით თავჩაღუნულია, არამედ როგორც გამარჯვებული: „მე ვარ ალფა და ომეგა, დასაწყისი და დასასრული“. იგი აერთებს ზეცას და მიწას, ამიტომაც აცვია პირველმდებელმთავრის მოსასხამი. მას ხელში შვიდი ვარსკვლავი უჭირავს, რაც ქმნილებათა სავსებას, სრულყოფილებას განასახიერებს, იმიტომ რომ რიცხვი

შვიდი სისრულის სიმბოლოა. იგი შვიდ სასანთლეს შორის იმყოფება. სასანთლეები ქრისტიანთა საკრებულოებია. მცირე აზიის შვიდი საკრებულო არა მხოლოდ კონკრეტული ქრისტიანული საკრებულოებია, არამედ ისინი თავის თავში მსოფლიო ეკლესიის სისრულეს განასახიერებენ წარსულში, აწმყოსა და მომავალში.

შემდეგ ძე კაცისა ყოველი ამ ეკლესიისადმი წერილით იოანეს მიმართავს. მათი ადგილმდებარეობა რუკაზე ადვილი საპოვნელია. ეს მცირე აზიის დასავლეთი სანაპიროა: ეფესო, პერგამოსი, სმირნა და სხვ. უნდა ითქვას, რომ ამ ქალაქების ადგილას ახლა ნანგრევებია დარჩენილი.

რატომ არის მნიშვნელოვანი იმის ცოდნა თუ როგორი იყო ეკლესიების მდგომარეობა I საუკუნის მიწურულს მცირე აზიაში? იმიტომ რომ აქ მარადიული მოდელია. მთლიან ტექსტს არ წავიკითხავ, მაგრამ მხოლოდ ერთ-ერთ მიმართვას ავიღებ: „ხოლო პერგამონის ეკლესიის ანგელოზს მისწერე: ამას ამბობს ორლესული მახვილის მქონე: ვიცი, რომ ცხოვრობ იქ, სადაც არის სატანის ტახტი“ (გამოცხადება 2, 12-13). ზოგიერთი ფიქრობს, რომ საუბარი პერგამოს ცნობილ სამსხვერპლოს შეეხება, მაგრამ ხომ შეიძლება ეს ასე არ იყოს. სატანის ტახტი ბოროტების მეუფებას ნიშნავს და ნებისმიერ ეპოქაში ქრისტიანები და, საერთოდ, ალალ-მართალი, პატიოსანი, ნათელი და კეთილი ადამიანები შეიძლება ცხოვრობდნენ იქ სადაც სატანის ტახტი მდებარეობს. „ვიცი, რომ ცხოვრობ იქ... მტკიცედ გიპყრია ჩემი საბელი და არ უარყავ ჩემი რწმენა თვით იმ დღეებშიც, როცა თქვენს შორის, სადაც სატანა მკვიდრობს, მოკლეს ანტიპა, სარწმუნო მონამე ჩემი“. ეს ნიშნავს, დევნა იმ ზომამდე მივიდა, რომ ადგილი ჰქონდა ქრისტიანთა სიკვდილით დასჯას. შემდეგ ყოველი საკრებულოსადმი მიმართვისას იოანე, ხოლო მისი მეშვეობით ღმერთი, იმის შესახებ საუბრობს, თუ როგორ უნდა შეინახო შენი პირველი სიყვარული. იმიტომ რომ სულიერ სამყაროში შემაღალი ადამიანი ზოგჯერ თავიდანვე იფერფლება, იცის ეს ზოგიერთმა თქვენგანმა, შემდეგ პირველი სიყვარულის ცეცხ-

ლი ქრება და ყოველივე ფერფლით იფარება. „შენ დაუტევე, - ამბობს იოანე, პირველი სიყვარული შენი“. სხვა ადგილას ქრისტე იოანეს მეშვეობით მიმართავს ეკლესიას: „არც ცივი ხარ და არც ცხელი“, ანუ ნელ-თბილი ხარ. ეს ნახევრადმკვდარი მდგომარეობაა, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ.

ყოველი ეკლესიისადმი წერილი ჩვენდამი მიმართვაა. ჩვენ ყურადღებით ჩაფიქრებულნი მასში იმას ვპოულობთ რაც გვჭირდება.

შემდეგ ისტორიული სურათები მოდის, მაგრამ ეს უბრალო ისტორია კი არა მეტაისტორიაა. ეს ისტორიული პროცესის არსია, ეს ბრძოლაა.

თავიდან ზეცის სიმბოლო ჩნდება, როგორც მინის ზღვა ანუ ქმნილებათა გამჭვირვალე ზღვა, რომელიც ზეციური კრებულის სიმბოლიზირებაა. ოთხი ცხოველი კიდეზე ცოცხალ არსებებს განასახიერებს. ხოლო გარშემო ოცდაოთხი უხუცესი - ორჯერ თორმეტი, ძველი და ახალი აღთქმის ეკლესიის ფუძემდებლებია. უეჭველია, რომ ქვეყნიერების რალაც საიდუმლო უნდა გაცხადდეს.

და აჰა, გამოჩნდება ტარიგი, კრავი უფლისა. იგი არა მხოლოდ დასუსტებული და დაუძღურებულია ქვეყნიერების საზარლობათა წინაშე, არამედ განგმირულია. დაკლულია - ასეა სინოდალურ თარგმანში. იგი მოკლულია, მაგრამ ცოცხალია. ეს ზეციური არსება ქრისტეა.

ქვეყნიერება რალაც გრანდიოზულს ელოდება, მაგრამ თავიდან აპოკალიფსის პირქუში მხედრები მოდიან. მათ ძალადობა, ომები, შიმშილი და სიკვდილი მოაქვთ. ეს ყველაფერი უნდა მოხდეს იმიტომ, რომ ადამიანი სიკეთესა და სიმართლეს შორდება. იგი ძალას, მატერიალურ კეთილდღეობას ენდობა, მაგრამ აი, გრგვინავს ბედაურთა ქაჩაჩი - ეს აპოკალიფსის მხედრები მოდიან და ცრუ იმედები კრახით მთავრდება.

შემდეგ ცხადდება უფლის განგება. მას დაბეჭდილი გრაგნილის სახე აქვს, ხოლო კრავი, ერთადერთია, რომელსაც მისი გახსნა შეუძლია და გამოცხადებაში ერთი მეორის მი-

ყოლებით გამოისახება სურათი, რაც ისტორიის სიღრმეში ხდება.

მასში ომი მიმიდინარეობს. ომი სინათლესა და სიბნელეს, კრავსა და მხეცს, ურჩხულს შორის, რომლიც ზღვიდან ამოდის. ამ ფანტასტიურ არსებას ღვთისმგმობელი სახელები აქვს - ეს ყველაფერი უკვე იყო ძველ აღთქმაში. ღვთის ქმნილების ეს პაროდია ზღვიდან ამოდერება და ხელთ იგდება ძალაუფლებას ქყვეყნიერებაზე. მისი სახელის რიცხვი პირობითია და ექვსას სამოცდაექვსს უდრის. ძველად იგი იმიფრებოდა, როგორც „კეისარი ნერონი“, იმიტომ რომ მაშინ ნერონი დესპოტიზმთან, პოლიტიკურ მკვლევლობებთან და სულიერ ტირანიასთან ასოცირდებოდა.

მაგრამ ეს იმას არ ნიშანვს, რომ აპოკალიფსი მხოლოდ წარსულის შესახებ საუბრობს. მხეცი ყოველგვარი ბოროტი სულის მატარებლის განსახიერებაა რომელ ეპოქაშიც არ უნდა ცხოვრობდეს იგი: „და განცვიფრდა მთელი ქვეყანა მხეცის კვალდაკვალ... ვინ შეედრება ამ მხეცს? ვის შეუძლია შეებას მას? და ღვთის საგმობლად განახვანა ბაგენი თვისნი... და მიეცა მას ძალა წმიდათა (ანუ მორწმუნეთა - ა.მ) წინააღმდეგ ბრძოლისა და მათი ძლევისა“ (გამოცხადება 13, 3-7). ამგვარადაა ნაწინასწარმეტყველვეი ბოროტების გარეგნული გამარჯვება.

ხოლო მას შემდეგ, რაც დედამიწაზე მხეცის სამეფო დამყარდება ზეცაში შვიდი ანგელოზი გამოჩნდება, მაცნენი თასით ხელში და ყოველი მათგანი თავის თასს მხეცის სამეფოს დააცლის ზემოდან. უდიდესი უბედურებები მოხდება. ისეთი უბედურებები, რომლებიც XVIII საუკუნის ადამიანებს დაუფერებლად მოეჩვენებოდათ: მსოფლიო ოკეანის, ჰაერის მონამვლა, ყოველივე სულდგმულის დახოცვა.

რა არის ეს? ეს ღვთის სასჯელი კი არა კაცობრიობის არასწორი განვითარების ნაყოფია, ხოლო ბოროტება უფრო და უფრო იჭირხვნება, მაგრამ მხეცის სამეფოში ღვთისა და სიხარულის ნაცვლად ადამიანები ენას იკვნეტენ. ბნელეთი მოიცავს ამ სამეფოს.

შემდეგ მოვლენათა სხვა წყება მიმდინარეობს: ზეცაში სხვა ნიშანი ჩნდება - ქალი, რომელიც მშობიარობს. იგი გაპკივის მშობიარობის ტკივილების გამო. უნდა იშვას ყრმა და აი, ქვემოდან, ზღვიდან უზარმაზარი წითელი დრაკონი აღიმართება, რომელიც ყრმის შთანქმას ელოდება.

წითელი დრაკონი დასაბამიერი გველია, სწორედ ის, რომელიც ბიბლიის წიგნში ადამიანს აცდუნებს. ეს ქაოსის დრაკონია, რომელიც ამიერიდან იმპერიის დრაკონი გახდება. მენამული, წითელი ფერი ხომ რომაელი იმპერატორების ფერია.

ხოლო ქალი ძველი აღთქმისეული ეკლესიის სიმბოლოა, რომელმაც ახალი სული, ქრისტე, მესია უნდა შვას და იმპერატორთა რომმა იგი უნდა გადაყლაპოს, მაგრამ იმ მომენტში, როდესაც ძე იბადება, ქალი იფარება. მას ფრთები მიეცემა და უდაბნოში გაექანება, ხოლო წითელი დრაკონი მას დაედევნება.

აქ კი საზარელი მსოფლიო ბოროტების ყველა სიმბოლო თავის ნამდვილ სახეს გამოაჩენს. ყველა ნილაბი ჩამოიხსნება. საზიზლარი მონსტრები სულის წინააღმდეგ ამხედრდებიან და თითქოს სული უნდა დანებდეს, მაგრამ დროდადრო ჩნდებიან ღმრთის მაცნენი, რომლებიც ხელს უშლიან მის დალუპვას.

ღმრთის მაცნეთა შორის ერთ-ერთი მიქაელად იწოდება. ეს მთავარანგელოზი მიქაელია. იგი იბრძვის. იბრძვიან წინასწარმეტყველებიც. წმინდა ქალაქში ორი წინასწარმეტყველი გამოჩნდება. ერთი მათგანი - ელია, წინასწარმეტყველებას განასახიერებს, ხოლო მეორე - ენოქი, ძველი ბრძენთაბრძენი, მომავლის მცოდნეა. მათ კლავენ. მათი სხეული იერუსალიმის ქუჩებში აგდია. ღმრთის საწინააღმდეგო პრინციპი, ანტიქრისტეს პრინციპი ზეიმობს.

საბოლოოდ, ნათლის ძალები ბნელ ძალთა პარალიზებას ახდენენ და ისტორიის დასალიერში ორ შედეგს ვხედავთ: როგორც სინათლის ასევე სიბნელის არასრულ გამარჯვებას. ორივე პოლუსი პარალელურად ვითარდება და კატაკ-

ლიზმების სახით ერთმანეთს პერიოდულად ეჯახება.

ეს ეკლესიის პირველი საუკუნის, შუა საუკუნეებისა და დღევანდელი ისტორიაა, რომელიც ჯერ არ დასრულებულა. აპოკალიფსი გვეუბნება, რომ დედამიწაზე არა მოლოდ მხეცის სამეფო განმეორდება არაერთგზის, არამედ ქრისტეს მიმდევართა ათასწლოვანი სამეფო იქნება და დედამიწაზე, რომელიც ისტორიულ, ქრონოლოგიურ და გეოგრაფიულ სივრცეში სიკეთისა და სიმართლის ზეიმი დადგება, მაგრამ იგი არ იქნება მარადიული, ისევე როგორც ანტიქრისტეს სამეფო არ იყო მარადიული იმიტომ, რომ ყოველივე ეს ჩვენთვის ჩვეული მიწიერი ყოფიერების ფარგლებში მოხდება, ხოლო აპოკალიფსის მიხედვით, კაცთა მოდგმა და მთელი სამყარო ახალ საფეხურზე უნდა ავიდეს.

გამოცხადდება ქრისტე და ძველი ისტორია სრულდება. იოანე ამბობს, რომ ახალი ცა და ახალი მიწა იხილა. ეს ბუნებისა და ადამიანის ფერისცვალება და სიკვდილის, რღვევის, სნეულებების, ზნეობრივი ბოროტების მოსპობაა. ყოველი ბნელი დაიძლევა და ნათელი იზეიმებს.

გამოჩნდება წმინდა ქალაქი იერუსალიმი, მაგრამ ეს ისტორიული ქალაქი კი არა, იმ ქალაქის სიმბოლოა, სადაც ჩვენთვის ჯვარს აცვეს ქრისტე და სადაც თავიდან ჩვენს ბუნებრივ მიწაზე დამყარდა ცათა სასუფეველი, ხოლო შემდგომ სისრულით ახალ, ფერისცვალებულ მიწაზე.

საშინელი ომები და ძალადობა, რომელიც საზარელი კალიის სახით არის გამოსახული აპოკალიფსისში ადამიანთა განადგურების იმ მექანიზმების მსგავსია, რომლებიც ადამიანებმა უკანსკნელ საუკუნეებში შექმნეს. ყოველივე ეს ნამდვილ სანახაობრივ სურათს ბადებს. სწორედ ასეთია ადამიანთა ისტორია, ამიტომ აპოკალიფსი მართალი და პატიოსანი წიგნია.

ეს წიგნი ყოველი ჩვენგანის გაფრთხილებაა იმის შესახებ, რომ თუკი კაცობრიობა უფლის აღთქმებს არ დაიცავს, მას უსასტიკესი რისხვა მოელის, მაგრამ არა იმიტომ, რომ ღმერთი მას დასჯის, - ეს პრიმიტიული წარმოდგენაა, არ-

ამედ იმიტომ, რომ მან შექმნა ზნეობრივი წესრიგი, რომლის შედეგად ბოროტება ყოველთვის ბოლოს და ბოლოს კინის მატარებელი იქნება. რისხვა ადრე თუ გვიან მოვა და სიკეთე მაინც გაიმარჯვებს, ადამიანმა კი არჩევანი უნდა გააკეთოს, ვისთან არის იგი: ნათელთან თუ ბნელთან. ამიტომ არის, რომ ეს არჩევანი ჩვენთვის პირად და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ყოველთვის აქტუალურია.

აპოკალიფსი საოცარი და მნიშვნელოვანი სიტყვებით სრულდება. ეს არის სიტყვები იმის შესახებ, თუ როგორ მოდის ადამიანებთან ჭეშმარიტება. აქ ორი ასპექტია. ერთი ზოგადია. „აჰა, მოვალ მალე, ნეტარია ვინც ინახავს ამ წიგნის წინასწარმეტყველების სიტყვებს“. იოანესათვის ეს ნიშნავდა, რომ მსოფლიო ფერისცვალება მალე იქნება და ყველაფერი მალე შეიცვლება. ღმერთისთვის „მალე“ შეიძლება უსასრულოდ დიდ დროს ნიშნავდეს, რადგანაც ადამიანი ერთი მასშტაბებით არსებობს, ხოლო ღმერთს სხვა მასშტაბები აქვს. ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ ბიბლიაში ნათქვამია: ამ წუთას დადგება ქვეყნიერების აღსასრული.

მრავალი ადამიანი ცდილობს ეს დრო გამოთვალოს. სინამდვილეში ქვეყნიერების აღსასრული პრემანენტული რეალობაა. იგი მუდმივად განახლდება. როდესაც რომის იმპერია დაინგრა, ეს იმ სამყაროს აღსასრული იყო და უფლის სიტყვები ახდა. სხვა ისტორიული კატაკლიზმების შემთხვევაში ყოველთვის აღსასრულის ის ჟამი დგებოდა, რომელსაც აპოკალიფსი კარნახობდა. შემობრუნების ნებისმიერი ეპოქა აპოკალიფსურია. ყოველთვის ასე ხდება - განკითხვა საუკუნოობით გრძელდება.

აპოკალიფსში სხვა სიტყვებიც წერია, რომლებიც ასევე დიდად მნიშვნელოვანია. ქრისტე ამბობს: „აჰა, კართან ვდგავარ და ვაკაკუნებ“. ეს ის მრგვინავი სიტყვები როდია: „ჰო, მოვალ მალე“, არამედ „კართან ვდგავარ და ვაკაკუნებ“. ეს ისტორიის კარიბჭე კი არა ადამიანის გულის კარია და ეს სიტყვები მსოფლიო ქარტეხილებისა და ჭეჭა-ქუხილის ხმა კი არა, მწირის ჩუმი სიტყვებია.

მწერი ეს ქრისტეა. იგი ყველასთან მოდის და სიმხნევე, სიკეთე, ნათელი, რწმენა, იმედი და, უპირველესად, სიყვარული მოაქვს. „აჰა, კართან ვდგავარ და ვაკაკუნებ. თუ ვინმე გაიგებს ჩემს ხმას და კარს გამიღებს, შევალ და მასთან ვივახშმებ, ხოლო ის - ჩემთან“ რას ნიშნავს ეს?

გავიხსენოთ ანდრეი რუბლიოვის „სამება“. წმინდა ტრაპეზი ქვეყნიერებაზე უფლის მყოფობას ნიშნავს, ხოლო აქ კი ადამიანის სულში მყოფობას. ის, ვინც მას კარს გაუღებს, იგრძნობს, რომ იგი მასში შემოვიდა და მასთან ერთადაა. ვინც იცის, თუ რა არის ევქარისტის წმინდა თასი, მომზადებული მიდის მასთან იმ რწმენით, რომ იგი მასთან ერთად მიიღებს მონაწილეობას ამ ტრაპეზში.

„მე კართან ვდგავარ და ვაკაკუნებ. თუკი ვინმე ჩემს ხმას გაიგონებს და კარს გამიღებს, შევალ მასთან“. მისი ჩუმი კაკუნი ნიშნავს, რომ ეს ჩვენ გვიკაკუნებს, ჩვენს ისტორიას, ჩვენს სულსა და ცხოვრებას უკაკუნებს. ეს თვით ჭეშმარიტების კაკუნია, რომელიც ჩვენთან თითქმის მათხოვარივით, ღარიბი მწირივით მოდის, რომელიც თავს რამეს კი არ გვახვევს, არმედ გვიფრთხილდება...

და როდესაც ჩვენი დაუკმაყოფილებლობა ამოიწურება, მაშინ ადამიანის წინაშე უსასრულო ჰორიზონტები გაიხსნება. იმისათვის რომ აქამდე მივალწიოთ კარი უნდა გავუღოთ და შემოუშვათ სიმართლე, ჭეშმარიტება, სიკეთე, შემოვუშვათ კრავი უფლისა, რომელიც ქვეყნიერებას უხმობს. ეს ბიბლიის უკანასკნელი შტრიხია, რომელიც სასოებითა და ნათლით სრულდება და არა ვარდისფერი იმედით, არა ცარიელი დაპირებებითა და ისტორიული ილუზიებით, არამედ გაბედული მზერით ყოველივე ბნელისადმი, რაც ისტორიაშია და იმის ხარებით, რომ ბოროტება ძლეულ იქნება. ამაშია არსი შესანიშნავი წიგნისა, რომელსაც აპოკალიფსი ანუ გამოცხადება იოანესი ეწოდება.

ბიბლიოგრაფია და შენიშვნები:

1. თარგმანი შესრულებულია შემდეგი გამოცემის მიხედვით: დეკანოზი ალექსანდრე მენი, საუბრები იოანე ღვთისმეტყველის გამოცხადების შესახებ, მოსკოვი, 2011, დანართი. გვ: 235-249 (მზადდება დეკანოზ ალ. მენის ხსენებული წიგნის ჩვენეული თარგმანი). მოცემული თარგმანის ტექსტი წარმოადგენს ლექციას, რომელიც მამა ალ. მენმა 1989 წლის 3 ივნისს წაიკითხა. ალ. მენს ეკუთვნის აგრეთვე სტატია იოანეს გამოცხადების შესახებ მის მიერ შედგენილ „ბიბლიოლოგიურ ლექსიკონში“, რომელიც 1790 წერილისაგან და სამი ტომისაგან შედგება. (იხ. ალ. მენი, ბიბლიოლოგიური ლექსიკონი, მ. 2002. ტექსტის თარგმანი ჩვენ მიერ მომზადებულია გამოსაქვეყნებლად).
2. რასკოლნიკი-სტაროვერები - „სტაროვერი“ ძველი სარწმუნოების ანუ წესის მიმდევარს ნიშნავს. სტაროვერებს რასკოლნიკებსაც (სქიზმატიკოსები) უწოდებენ. ეს სქიზმა რუსულ მართლამადიდებელ ეკლესიაში 1653 წლიდან იღებს სათავეს, როდესაც პატრიარქ ნიკონის საეკლესიო რეფორმას (ბერძნულ ლიტურგიაზე გადასვლა) რიგმა სასულიერო და საერო პირებმა მხარი არ დაუჭირეს. სახელმწიფო მათ დევნიდა და იმპერიის განაპირა პროვინციებში ასახლებდა (მათ შორის საქართველოშიც). დევნამ და შევიწროებამ მათში ქვეყნიერების აპოკალიფსისური ხედვები ჩამოაყალიბა და გააძლიერა, რაზეც ალ. მენი ამახვილებს ყურადღებას.
3. ნაროდნიკი - სოციალისტური მიმდინარეობა რუსეთში XIX საუკუნის 70-90-იან წლებში.
4. ნიკოლოზ მოროზოვი - (1854-1964) რუსი რევოლუციონერი და ნაროდნიკი, ლიტერატორი და მასონი. შლისებურგის ციხეში 20 წელი გაატრა. 1874 წელს ნაროდნიკებს შეუერთდა. იყო ინტერნაციონალის

წვერი. მონაწილეობას იღებდა იმპერატორ ალექსანდრე II-ის მკვლელობაში. 1932 წელს სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის წევრად აირჩიეს ფიზიკა-ქიმიამათემატიკის განყოფილებაში. ბუნებისმეცნიერების სფეროში მიღწევებისათვის 1944 წელს ლენინის ორდენით დააჯილდოვეს. მოროზოვმა მრავალი წიგნი დაწერა ასტრონომიის, კოსმოგონიის, ფიზიკის, ქიმიის, ბიოლოგიისა და მათემატიკის სფეროში. ერთ დროს მენდელეევის ყურადღებაც მიუპყრია. 1920 წელს ცდილობდა ფარდობითობის თეორია გაეკრიტიკებინა. მიანერენ კოსმიური სკაფანდრის გამოგონებას. ასტრონომიული მოვლენების ანალიზისა და თავისი გამოთვლების შედეგად მივიდა დასკვნამდე, რომ IV საუკუნემდელი კაცობრიობის ისტორია გამოგონილია და. ა.შ.

5. ერნსტ ლისნერი - (1874-1941) რუსი მხატვარი, პეიზაჟისტი. მრავალი წიგნის ილუსტრატორი. ი. რეპინის მოწაფე. გაფორმებული აქვს მრავალი ცნობილი მწერლის (მაგ. ლ. ტოლსტოის) წიგნები.
6. ლევ ტიხომიროვი - (1853-1923) რუსი საზოგადო მოღვაწე, ახალგაზრდობის პერიოდში ნაროდნიკი. 1888 წელს უარი თქვა რევოლუციურ შეხედულებებზე და შეწყალების შემდეგ რუსეთში დაბრუნდა, სადაც მონარქისტი გახდა. პეტრე სტოლიპინმა 1907 წელს სანკტ-ბეტერბურგში მიიწვია მრჩევლად. სიკვდილამდე ათი წლით ადრე იგი მოსკოვში სერგიევ-პოსადში დასახლდა, სადაც „ისტორიის რელიგიურ-ფილოსოფიური საფუძვლების შესახებ“ ტრაქტატი დაწერა, ხოლო 1919-1920 წლებში დაწერილ თხზულებაში „უკნასაკნელ დღეებში (ესქატოლოგიური ფანტაზიები)“ აპოკალიფსურ თემატიკას ეხება.
7. ფრ. ენგელსი - მას მიაჩნდა, რომ იოანეს გამოცხადება ერთ-ერთი საუკეთესო წყაროა იმის დასადასტურებლად, თუ რას წარმოადგენდა ქრისტიანობა მისი წარ-

მოშობის მომენტში.

8. ალბრეხტ დიურერი - (1471-1528) გერმანელი ფერმწერი, გრაფიკოსი, გრაფიურის დიდოსტატი, ხელოვნების თეორეტიკოსი.

წმ. იოანე ღვთისმეტყველის გამოცხადება (სტატია ბიბლიოლოგიური ლექსიკონიდან)

გამოცხადება წმ. იოანე ღვთისმეტყველისა ანუ აპოკალიფსი ბიბლიის უკანსკნელი წიგნია. იგი ერთადერთია ახალი აღთქმის რჯულში, რომელიც ჟანრობრივად ახლოსაა წინასწარმეტყველთა წიგნებთან. დაწერილია ბერძნულ ენაზე; შედგება 22 თავისაგან.

კანონიკურობა: გამოცხადება მართლმადიდებლური ღვთისმსახურების ჟამს არ იკითხება, რაც იმასთან არის დაკავშირებული, რომ იგი რჯულის კანონში გვიან იქნა შეტანილი. იგი ღვთივგანსულიერებულად დასავლეთში უფრო ადარე აღიარეს, ვიდრე აღმოსავლეთში. წმ. იუსტინე ფილოსოფოსი, წმ. ირინეოს ლიონელი, წმ. ილარიონ პუატიელი, წმ. ამბროსი მედიოლანელი, ნეტარი იერონიმე, ნეტარი ავგუსტინე, ვიქტორინ პეტაველი გამოცხადებას წმინდა წერილის წიგნად მიიჩნევდნენ. ფორამლურად მისი კანონიზება ჰიპონისა (393) და კართაგენის (397) კრებებით დამტკიცდა, ხოლო მანამდე მურატორიულ კანონებში იყო შეტანილი.

აღმოსავლეთში გამოცხადება დიდი ხნის მანძილზე დისკუსიებს იწვევდა, თუმა იქ ამ წინასწარმეტყველური წიგნის კანონიკურობას მრავალი საეკლესიო ავტორიტეტი აღიარებდა (წმ. ათანასე დიდი, წმ. ბასილი დიდი, წმ. გრიგოლ ნოსელი). პეშიტაში (ბიბლიის სირიული ვარიანტი - მთარგმნელი) გამოცხადება არ ფიგურირებს, მაგრამ IV ს-ში, როდესაც ანდრია კესარიელი მის განმარტებებს წერდა, მართლმადიდებელ ეკლესიაში გამოცხადების კანონიკურობა უკვე საყოველთაოდ აღიარებული იყო.

სათაური, ჟანრი და ენა: ნიგნის გრძელი სათაური: „გამოცხადება იესო ქრისტესი, რომელიც მისცა მას ღმერთმა, რათა ეჩვენებინა თავისი მონებისათვის, რაც უნდა მოხდეს მალე“ (გამოცხადება 1, 1-2) იმთავითვე განსაზღვრავს, თუ რომელ ლიტერატურულ ჟანრს განეკუთვნება ნიგნი. ეს გამოცხადებაა, აპოკალიფსი ანუ ისტორიული პროცესის არსის სიმბოლური გამოსახულება. სასულიერო მწერალი სეკლესიო და ამქვეყნიურ ისტორიულ მოვლენებში ღმრთის განგების მოქმედებას აჩვენებს სახეების, იგავების, კრიპტოგრამებისა და შემადრწუნებელი გამოსახულებების მეშვეობით. ამ მიმართებით გამოცხადება აპოკალიპტური ლიტერატურის კანონებით არის დაწერილი, რომელიც თავის წარმომავლობას წინასწარმეტყველ დანიელიდან, ეზეკიელიდან და ალექსანდრის დროინდელი აპოკრიფული აპოკალიფსებიდან იღებს. ამის საფუძველზე ზოგიერთი განმმარტებელი აყენებდა ჰიპოთეზას, რომლის თანახმად გამოცხადება იუდეური აპოკალიფსისია, რომელიც ქრისტიანის ხელმა დაამუშავა. შეუძლებელია ამ შეხედულების მიღება, რადგანაც ნიგნი ამკარად ქრისტიანული ხასიათის მატარებელია. ძველი ალექსანდრიული და აპოკრიფული აპოკალიფსისების უმრავლესობისაგან განსხვავებით, გამოცხადება არც ანონიმური და არც ფსევდონიმური ნაწარმოებია. იგი იმ კაცის პირით არის დაწერილი, რომელიც მკითხველისათვის კარგად ნაცნობია. ეს იოანეა დევნილ ქრისტიანთა „ძმა“ და „მწუხარებაში თანამონაწილე“ (1:1, 4, 9; 22:8). იგი საკუთარ თავს „მონას“ ანუ იესო ქრისტეს მსახურს უწოდებს (1:1). ყველაფერი, რაც მას ეცხადება ქრისტიანულ ეკლესიათა ცხოვრებასა და მომავალს ეხება. გამოცხადების ცენტრში დგას ქრისტი. იგი ახალ დოგმატურ ჭეშმარიტებებს კი არ იუწყება, არამედ იმ განსაცდელებზე მეტყველებს, რომელიც მართლებმა უნდა გამოიარონ მანამ, სანამ უფლის სიმართლე სრულად იხეიმებს. გამოცხადება მცირე აზიის შვიდი ეკლესიისადმი მიმართვით იწყება, რომელშიც ქვეყნიერებაზე მათი ყოფნის შესახებაა საუბარი. თავისი ნიგნის ეპისტოლეებთან მის-

გავსებით სასულიერო მწერალი წმინდა აპკალიფსურ ჟანრს სცილდება. ჯერ კიდევ III საუკუნეში წმ. დიონისე დიდმა შენიშნა გამოცხადების ენის თავისებურება. „მისი ენა და მეტყველება სუფთა ბერძნული როდია, არამედ რიგ ადგილას არასწორ უცხო მეტყველებასთან არის შერეული“ (ევსევი. საეკლესიო ისტორია, VII, 25). საბოლოოდ, ფილოლოგიურმა ძიებებმა დაადგინეს, რომ ავტორი ფიქრობდა რა ებრაულად, წერდა ბერძნულად. გარდა ამისა, საიდუმლოთა მჭვრეტელი იოანე ძველი აღთქმის არა უბრალოდ ღრმა ცოდნას ავლენს, არამედ ძველი აღთქმისეული სახეებით, სიმბოლოებითა და გამოხატვის ფორმებით აზროვნებს. ძველი აღთქმიდან აღებული ასობით ციტატი, პირდაპირი თუ ირიბი მინიშნებანი, რემინისცენციები და პარაფრაზები აჩვენებენ, რომ იოანე წმინდა წერილის სამყაროში ცხოვრობდა გამოსატავდა რა იმას, რაც გამოეცხადა იმ სიტყვებით, რომლებიც ოდითგან იყო მიღებული წმინდა წიგნებში. როგორც ე. ლომაი-ერმა აჩვენა, გამოცხადება დაწერილია რითმული პროზით და ერთგვარ პოემას წარმოადგენს რითაც იგი წინასწარმეტყველთა ტრადიციას აგრძელებს. იოანემ ძველი ათქმიდან რიგ ლიტერატურულ ხერხს სესხულობს, კერძოდ კონცეპტუალურ სიმბოლიკას. ბიბლიის უკანასკნელი წიგნის სიღრმისეული კავშირი ძველადღთქმისეულ ტრადიციასთან დიდად მნიშვნელოვანია გამოცხადების გასაგებად და მის ეგზეგეზას ეხმარება. იოანე წერს ადამიანებს, რომლებიც მასავით მოცავს წმინდა წერილის სულს.

კომპოზიცია და შინაარსი: გამოცხადების კომპოზიციის სიმწყობრე ერთბაშად, პირველივე წაკითხვაზე არ ჩანს. არაერთგზის ვარაუდობდნენ ეგზეგეტები, რომ წიგნი მოზაიკის მსგავსად სხვადასხვაგვარი წყაროებისაგანაა შედგენილი, თუმცა თანდათანობით დადგინდა, რომ საიდუმლოთა მჭვრეტელმა გამოცხადება სიმბოლური მნიშვნელობის მქონე რთულ რიცხობრივ სისტემას დაუქვემდებარა. არაბიბლიურ ლიტერატურაში მისი შედარება მხოლოდ იმ სისტემასთანაა შესაძლებელი, რომლის მიხედვით აგებულია

დანტეს „ღვთაებრივი კომედია“, რომელიც დიდწილად შთაგონებულია გამოცხადებით. წმინდა რიცხვთა სიმბოლიკას ბიბლია ოდითგან იყენებდა, განსაკუთრებით, მიმართავდნენ მას წინასწარმეტყველები და აპოკალიპტიკები, ამიტომაც იგი კარგად გამოიყენება იოანეს გამოცხადებაშიც. გამჭოლ სიმბოლოს, რომელიც წიგნში ყველგან გვხვდება შვიდნიანი წარმოადგენს. იგი სისრულის ნიშანია და ისტორიაში ღმრთის განგების აღსრულების სიმრთელეზე მიანიშნებს. გამოცხადება ისტორიას მარადიულობის შუქზე განიხილავს. რიცხვი ექვსი არასრულყოფილებას გამოხატავს, ხოლო რვიანის ნახევარი განსაცდელის ჟამია, რომელიც ყველას მოელის (12:14; 13:15; შდრ. დანიელი 7:25; 8:14). გამოცხადებაში მაკარიზმები (ბერძნ. ნეტარება. იგულისხმება ცხრა ნეტარება - მთარგმნელი) შვიდგზის გამოითქმის. მცირე აზიის შვიდი ეკლესია ქრისტეს ეკლესიის სისრულის სიმბოლოა. გამოცხადების კომპოზიციაც შვიდეულების პრინციპზეა აგებული.

1. შესავალი და შვიდი წერილი შვიდი ეკლესიისადმი (1-3),
2. ზეციური ლიტურგიის ხილვა. კრავი ახსნის ღმრთის განგების შვიდ ბეჭედს (4:1-8:1).
3. შვიდი ანგელოზი საყვირით ამცნობს უბედურებას (8:2-11:18),
4. შვიდი ნიშანი ზეცაში, რომელიც ეკლესიასთან სატანის ბრძოლას განასახიერებს (11:19-15:4),
5. ღმრთის რისხვის შვიდი ნაბიჯი, რომელიც ქვეყნიერებას თავზე დაატყდება (15:5-16:21),
6. შვიდი ხილვა, რომელიც ბაბილონის მომავალს მოასწავებს (იმპერიები, ეკლესიის მდევნელები) (17:1-20:15) და განკითხვის დღე
7. ნათლის ზეიმი. ახალი იერუსალიმი. ეპილოგი (21-22).

გამოცხადების ერთ-ერთმა პირველმა განმმარტებელმა ვიქტორინ პეტაველმა წამოაყენა ჰიპოთეზა წიგნის კომპოზიციის შესახებ, რომელმაც „რეკაპიტილაციის“ სახელწოდება მიიღო. ამ ჰიპოთეზის თანახმად, რომელსაც რიგი თანამედროვე ეგზეგეტიკებიც იზიარებენ (მაგ., ე. ალო), საყვირთა,

ნიშანთა, თასებისა და ხილვების თანმიმდევრობა დროში კონკრეტულ თანმიმდევრობას კი არ ნიშნავს, არამედ ბიბლიური წიგნების სემიტური პოეტიკის პრინციპებით ერთი და იმავე თემის ვარიაციებია მხოლოდ, რომლის წინასახეს გამოსვლათა წიგნის „ეგვიპტურ სასჯელებზე“ თხრობა წარმოადგენს. რაც შეეხება წიგნის შინაარსს, მის შესახებ ეგზეგეტთა მოსაზრებები სამი ძირითადი კონცეფციის სახით შეიძლება წარმოვადგინოთ:

გამოცხადება ყველა იმ მოვლენების შესახებ, რომლებიც ისტორიის დასასრულს უნდა მოხდეს (ვიქტორინ პეტაველი, ანდრია კესარიელი და სხვ.);

საიდუმლოთა მჭვრეტელი თავისი დროის საეკლესიო-ისტორიულ მოვლენებს იგავური ფორმით გამოსახავს (ე. რენანი, ფ. ფარერი, ა. ჟდანოვი, ტ. ცანი და სხვ.);

გამოცხადება საეკლესიო-ისტორიული პროცესის არსის ზოგად „მოდელს“ შეიცავს (ს. ბულგაკოვი, ე. ლომაიერი, ა. ფეიე, უ. ჰარინგტონი და სხვ.).

ეს ასპექტები კი არ გამორიცხავენ, არამედ ერთიმეორეს ავსებენ.

წიგნი დაწერილია „მონამის მიერ მონამეთათვის“ (ე. ლომაიერი) გარკვეული მიზნით - გაამხნევოს მართალნი განსაცდელის ჟამს. მისი „ცხოვრებისეული კონტექსტი“ ეკლესიასა და იმპერიას შორის, რომელსაც კეისრის კულტი ასულდგმულეზდა, პირველ კონფლიქტს უკავშირდება. საიდუმლოთა მჭვრეტელი ბრძოლისა და ქრისტეს საბოლოო გამარჯვების, გარდაუვალი ღვთაებრივი მისაგებლისა და მართალთა ზეიმის შესახებ გვამცნობს. გამოცხადების სიტყვები „ისტორიული მომენტის უშუალო მოახლოების აზრით კი არა, ზოგად ესქატოლოგიურ პერსპექტივაში უნდა გავიგოთ“ (ს. ბულგაკოვი). წიგნის კომპოზიცია ანტითეზისებს იყენებს: მაგალითად, ღვთაებრივ სამებას (ტახტზე მჯდომი, კრავი და სული) დემონური ტრიადა (დრაკონი, მხეცი, ცრუნინანწარმეტყველი) უპირისპირდება. ქალის, რომელიც მზით შეიმოსება და მესიას შობს, ანტიპოდს ბაბილონის მეძავი წარმოადგენს. ზეციურ ლიტურგიას უპირისპირდება

მხეცის სახის უსირცხვო თაყვანისცემა, ჭემმარიტ მაცხოვარ კრავს - რქიანი ურჩხული, ზეციურ ბეჭედს - ანტიქრისტეს ბეჭედი, მხეცის სამეფოს - ახალი იერუსალიმი. ყოველივე ამით ორი სამყაროს შეჯახების ხაზგასმა ხდება.

ნიგნის წინასწარმეტყველება: გამოცხადება სასოების ნიგნია. იგი, მტრულ ძალთა უძლიერესი წინააღმდეგობის მიუხედავად, ქმნილების შესახებ ღმრთის განგების აღსრულებას გვამცნობს. წინასწარმეტყველი მართალთა დიდი პასუხისმგებლობის შესახებაც საუბრობს. ეკლესიებისადმი მიმართვა საცდურისა და კომპრომისებისაგან გვიცავს და მკაცრად განიკითხავს სულიერ ნელ-თბილობას. ვინც „დაუტევა პირველი სიყვარული“ (2:4), ადრეულ დღეთა ძმათმოყვარეობის სული, რისკულობს გახდეს უარყოფილი. უფალი სიყვარულით მიდის ადამიანებთან საპასუხო სიყვარულის მომლოდინე - „აჰა, კართან ვდგავარ და ვაკაკუნებ. თუ ვინმე გაიგებს ჩემს ხმას და კარს გამიღებს, შევალ და მასთან ვივახშმებ, ხოლო ის - ჩემთან“ (3:20). მაგრამ მზადება უფლის სიტყვების გასაგებად უდიდეს მოთმინებასა და ცდუნებაზე გამარჯვებას საჭიროებს. ჭემმარიტი ქრიტეანი „მძლეველია“ (3:21). ამავე დროს უფლის ნების წინააღმდეგობა ადამიანებს აურაცხელ უბედურებას მოუტანს, რამეთუ ცხოვრების წიგნიდან ამოღებით, ისინი დემონური ძალების ტყვეობაში აღმოჩნდებიან. ღმრთის რისხვა ამ დაცემულთა ბედისწერის ანთროპომორფული სახეა.

გამოცხადება ქრისტეს შესახებ ასწავლის, როგორც დავითის ფესვიდან „იუდეველის მუხლიდან“ შობილ ადამიანზე (5:5). ამავე დროს იგი მარადიული კრავია, რომელმაც საკუთარი თავი მსხვერპლად გაიღო „ქვეყნიერების დასაბამიდან“ (13:8). ამ ქვეყნად იგი იყო „სარწმუნო მონმე“ ანუ დასაბამი ღვთის ქმნილებისა და წინასწარმეტყველი (1:5; 3:14). იგია „პირმყოფელისგან და მინიერ მეფეთა მთავარი“ (1:5), „მეუფეთა მეუფე და უფლებათა უფალი“ (19:16), მას უნდა ვცეთ თაყვანი (5:13), ამასთან იგი ერთობაში იმყოფება თავის ეკლესიასთან, რომელიც ძველი აღთქმისეული სიმ-

ბოლიკით კრავის სასძლოდ არის წარმოდგენილი (22:17). გამოცხადება მონმოზს, რომ ქრისტეს გამარჯვება უკვე აღსრულდა, რომ იგი დროებით იქნა „ატაცებული“ ღმრთის ტახტის წინაშე (12:5). მისი გამოჩენისთანავე ბოროტების აგონიის ესქატოლოგიური პერიოდი დაიწყო, რომელშიც მართლებმა და წმინდანებმა უნდა გაძლონ, ვიდრე განკითხვის დღე დადგება და „ღვთისაგან ჩამომავალი ზეცით“ ახალი იერუსალიმი ჩამოვა (21:2). მასში უკვე აღარ იქნება ტაძარი (21:3), არამედ მყოფთან უშუალო ერთობას - ალექსის უკანასკნელ და უზენაეს მიზანს, ექნება ადგილი. გამოცხადების ესქატოლოგია ისეთ თემას შეიცავს, რომელიც ეკლესიის პირველი საუკუნეებიდან სხვადასხვაგვარად იყო გაგებული. საქმე მკვდრეთით აღმდგარ მართლებთან ერთად დედამიწაზე ქრისტეს ათასწლოვან სამეფოს ეხება (20:1-10). ერთნი ამ წინასწარმეტყველებას გადატანითი მნიშვნელობით იღებდნენ ხდავდნენ რა მასში მთლიანად საეკლესიო ისტორიის სიმბოლოს. მსგავს განმარტებას სათავე ნეტარმა აგგუსტინემ დაუდო, მაგრამ შედარებით ადრეული პერიოდის წმინდა მამები წმ. ირინეოსით დაწყებული სიტყვა-სიტყვითი ეგზეგეტიკისაკენ იხრებოდნენ და სწამდათ, რომ ბოლო ჟამს ქვეყანა არა მხოლოდ ბოროტების პარპაშს, არამედ სიკეთის ზეიმსაც დაინახავს. ყველასათვის მისაღები განმარტება ეკლესიაში არ არის, ამიტომ ათასწლოვანი სამეფოს შესახებ წინასწარმეტყველებას ჰილიაზმის (მოძღვრება ათასწლოვანი ოქრის ხანის შესახებ - მთარგმნელი) იდეები არაერთხელ კვებავდა. წიგნის ძირითადი სათქმელი უდავოდ რჩება: ადამიანი ახალ ედემსა და სიცოცხლის ხეს მოიპოვებს. „აღარაფერი დარჩება დაწყველილი, ღვთისა და კრავის ტახტი იქნება იქ, და მისი მონები მოემსახურებიან მას. იხილავენ მის სახეს და მათ შუბლზე იქნება მისი სახელი. ღამე აღარ იქნება იქ, ასე რომ, აღარც სანთელი დასჭირდებათ და არც მზის ნათელი, რადგანაც ღმერთი გაანათლებს მათ, და იმეფებენ უკუნითი უკუნისამდე“ (22:3-5).

დათარიღებისა და ავტორობის პრობლემა: წმ. ირინეოს ლიონელი, რომელიც მოციქულ იოანეს მონაფებთან ახლოს

იყო გამოცხადებას რომის იმპერატორ დომიციანის მმართველობის პერიოდით ათარიღებდა (ერესების წინააღმდეგ. 30,3; შრდ. ევსევი, საეკლესიო ისტორია, III, 18). დომიციანი 91-96 წლებში მეფობდა, ამიტომ გამოცხადება ამ წლებს შეიძლება მივაკუთვნოთ. თანამედროვე ეგზეგეტიკთა უმრავლესობა წმ. ირინეოსის დათარიღებას იმ საფუძველზე ეთანხმება, რომ იმპერატორის კულტი სწორედ დომიციანმა გააძლიერა და ქრისტიანებს სდევნიდა. სხვა მოსაზრებაც არსებობს, რომელიც გამოცხადებას ემყარება 17:10, რომელშიც შვიდი მეფე მოიხსენიება, რომელთაგან „ხუთი დაემხო, ერთი არის, სხვა კი ჯერაც არ მოსულა, მაგრამ როდესაც მოვა, დიდხანს ვერ გაძლებს“. ამ შვიდ მეფეს სხვადასხვა განმმარტებელი კეისარ ავგუსტუსით დაწყებული დომიციანით დასრულებული რომის შვიდ იმპერატორთან აიგივებდა. ნებისმიერ შემთხვევაში გამოცხადებას 60-იანი წლების ბოლოს მიაკუთვნებდნენ. XX საუკუნეში გერმანელმა სწავლულმა ფ. ბენარმა ერთ-ერთ პირველმა გაშიფრა კრიპტოგრამა ექვასას სამოცდა ექვსი (13:18), როგორც ბერძნული სიტყვების „კეისარი ნერონი“-ს ადამიანური ეკვივალენტი ებრაული დამწერლობით. ამაში ცრუ-ნერონზე ჭორების მინიშნება სურდათ, რომლებიც ნერონის სიკვდილის შემდეგ გაჩნდა.

ნერონი მართლაც იყო ქრისტიანთა მდევნელი პირველი წარმართი და შეიძლება ანტიქრისტეს მომასწავებელიც ყოფილიყო, მაგრამ რადგანაც სხვა გაშიფრული კრიპტოგრამებიც არსებობს, ეს საკითხი ღიად რჩება. არსებობს ჰიპოთეზა, რომ იაოანემ თავისი წიგნის ნაწილი 60-იან წლებში დაწერა, ხოლო იგი დომიციანის დროს კუნძულ პატმოსზე დაახლოებით 95 წელს დაასრულა. პირველ ვარიანტს მიეკუთვნება ნაწილები 12:7-12; 13-16; 17:10 და სხვ.

კიდევ უფრო რთულია საკითხი წიგნის ავტორის შესახებ. ვინ იყო აპოკალიფსის ავტორი იოანე? პირველი მინიშნება იუსტინე ფილოსოფოსიდან მომდინარეობს, რომელიც დაახლოებით 130-40-იან წლებში მას იოანე ზებედეც ძესთან აიგივებდა (ტრიფონთან დიალოგი, 81,4.). ამ მოსაზრებას

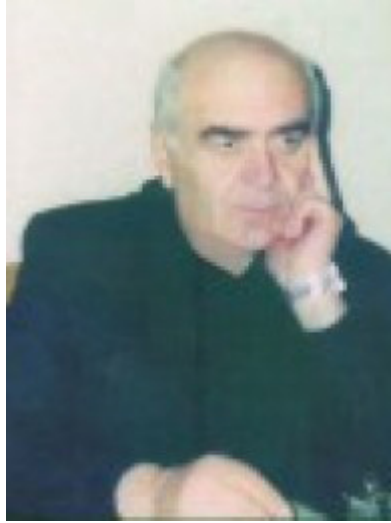
ეკლესიის ადრეული პერიოდის მამებისა და მოძღვრების საგრძნობი ოდენობა მიემხრო. თუმცა წმ. დიონისე დიდი გადმოცემის მართებულობაში დაეჭვდა. „თვით ენა ამართლებს ვარაუდს სახრებასა და გამოცხადებას შორის განსხვავების შესახებ“, - წერდა იგი (ევსევი საეკლესიო ისტორია. VII, 24-25). ამასთან წმინდანი აღნიშნავდა, რომ იგი „ამ წიგნის უარყოფას ვერ გაბედავს“ და სწამს, რომ იოანემ, აპოკალიფსის ავტორმა „მიიღო წინასწარმეტყველება“, მაგრამ ის არ ყოფილა ერთ-ერთი თორმეტთაგანი და მეოთხე სახარების ავტორი. წმ. დიონისეს შეხედულება ლუთერმა განაახლა და მრავლამა ეგზეგეტიკა მიიღო. დღეს ორივე თვალსაზრისი ისაგოგიკაში (ბიბლიოლოგიური დისციპლინა, რომელიც წმინდა ტექსტების წარმომავლობასა და კანონიკურობას შეისწავლის - მთარგმნელი) შემდეგი ვარიანტების სახით არის შენარჩუნებული:

1. იოანე ზებედეუს ძე ყველა იმ თხზულების ავტორი იყო, რომლებიც იოანეს სახელს ატარებენ;
2. იოანეს ყველა თხზულება ვინმე პირველქრისტიან წინასწარმეტყველს ეკუთვნის და არა მოციქულ იოანეს;
3. იოანე ზებედეუს ძე გამოცხადების ატორია, მაგრამ არა იოანეს სახრების და იოანეს 1-3 წერილის;
4. მოციქული იოანე და აპოკალიფსის ავტორი ქრისტიანთა შორის დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდნენ;
5. გამოცხადების ავტორი პალესტინელი ებრაელია და არსებობს საფუძველი ვარაუდისა, რომ იგი გალილეელი იყო (რ. ჩარლზი);
6. გამოცხადების სულისკვეთება და სტილი ემთხვევა იმას, რაც იოანეს შესახებ სინოპტიკებიდან (სინოპტიკურად იწოდება პირველი სამი სახარება, რადგანაც ერთნაირი ხედვა და სულისკვეთება ახასიათებთ - მთარგმნელი) არის ცნობილი (მარკოზი 3:17; ლუკა 9:54).

მნიშვნელოვანია აგრეთვე ისიც, რომ ადრეულმა საეკლესიო ტრადიციამ სხვა ადამიანი არ იცის, რომელსაც იმ ძალით და ხელმწიფებით ლაპარაკის საფუძველი ჰქონდა, როგორც ამას აპოკალიფსის ავტორი აკეთებს.

იუბილარები

JUBILARIANS



ანზორ ბრეგაძე - 85

ცნობილ ქართველ ფილოსოფოსს, ფილოსოფიის მეცნ. დოქტორს, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსს, ქართული ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური სკოლის ბრწყინვალე წარმომადგენელს ანზორ ბრეგაძეს 85 წელი შეუსრულდა.

ანზორ ალექსანდრეს ძე ბრეგაძე დაიბადა 1936 წლის 28 დეკემბერს ქ. ქუთაისში, სადაც ქართული ტრადიციებით მდიდარ ოჯახში გაატარა ბავშვობა. სკოლის წარჩინებით დამთავრების შემდეგ, სწავლა განაგრძო ქუთაისის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის ისტორია-ფილოლოგიის ფაკულტეტზე, რომლის წარმატებით დასრულების შემდეგ, სამეცნიერო საქმიანობას შეუდგა. მისი აღმზრდელ-ხელმძღვანელი ცნობილი ქართველი მეცნიერი, აკადემიკოსი ანგია ბოჭორიშვილი გახლდათ, რომლის ხელმძღვანელობითაც დაიცვა დისერტაცია და 1962 წელს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში ანგია ბოჭორიშვილის ხელმძღვანელობით შექმნილ ფილოსო-

ფიური ანთროპოლოგიის განყოფილებაში შეუდგა ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემების კვლევას. ამ დროიდან მოყოლებული, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის სავლე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტში მან განვლო მეტად საინტერესო სამეცნიერო გზა - დანყებული მეცნიერ თანამშრომლის თანამდებობით, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილების გამგეობით დამთავრებული. 1986 – 2011 წლებში იგი ფილოსოფიის ინსტიტუტში ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილებას ხელმძღვანელობდა. მთელი თავისი შეგნებული საქმიანობა მან ამ ინსტიტუტს შეაღია, ვიდრე საქართველოს მტრები ფილოსოფიის ინსტიტუტს დახურავდნენ (2011 წ.). ინსტიტუტში მუშაობის წლებში შეიქმნა მისი ორიგინალური ნაშრომები, რომლებიც შემდეგში წიგნად გამოიცა. მათგან უმთავრესია: „ადამიანის არსი და ხასიათი“ (1991), „შეიცან თავი შენი - (ადამიანის შემეცნების მეთოდები) (1994), „მარადიული სიბრძნე“ (2016), „ქართველი ფილოსოფოს-ანთროპოლოგები (2007), „ადამიანის შინაგანი ბუნება და მისი გარეგამოვლინება“ (1984), „ადამიანის შესახებ რელიგიურ-ფილოსოფიური კონცეფციების კრიტიკა“ (1977), „რა არის ადამიანი?“ (1997), „ადამიანი და რწმენა“ (1988). ანზორ ბრეგაძეს გამოქვეყნებული აქვს 100-ზე მეტი სამეცნიერო ნაშრომი ქართულ და უცხოურ ენებზე, რომლებიც შეეხება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის არაერთ საკვანძო საკითხებს. თავისი სამეცნიერო მოღვაწეობის პერიოდში მან შეიმუშავა გონითი ანთროპოლოგიის კონცეფცია, რომელიც ადამიანის არსს ხედავს გონით მოღვაწეობაში, საგნებისაგან საკუთარი თავის დისტანცირებაში. ადამიანის შემეცნების სპეციფიკურ მეთოდად გაგებას მიიჩნევს, თუმცა, არც აღწერასა და ახსნას უარყოფს. იგი არის გონითი რელიგიურ-ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ფუძემ-

დებელი საქართველოში. სამეცნიერო მოღვაწეობის პარალელურად, ანზორ ბრეგაძე პედაგოგიურ საქმიანობას ეწეოდა. წლების განმავლობაში კითხულობდა ლექციებს ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, სახელმწიფო სამედიცინო უნივერსიტეტში, უცხო ენებისა და თეატრალურ ინსტიტუტებში. მუშაობდა თბილისის ადამიანთმცოდნეობის ინსტიტუტში დეკანის თანამდებობაზე. იყო გამორჩეული პედაგოგი. მისი ლექციები სტუდენტი ახალგაზრდობის უდიდეს მონონებას იმსახურებდა. 1995 წლიდან ანზორ ბრეგაძე არის საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი. აღსანიშნავია, რომ ანზორ ბრეგაძის კალამს ეკუთვნის არაერთი სამეცნიერო სტატია, რეცენზია და საინტერესო კრიტიკული წერილები, რომლებიც ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის, ადამიანის ცხოვრების საზრისისა და რელიგიური რწმენის აქტუალურ პრობლემებს შეეხება. მის მიერ გამოქვეყნებულ ნაშრომებში ჩანს სიღრმისეული აზროვნება და გამორჩეული ფილოსოფიური ხელწერა. მას, როგორც ანგია ბოჭორიშვილის ერთ-ერთ გამორჩეულ მოწაფეს, ანთროპოლოგიის პრობლემების თვალსაჩინო მკვლევარს, არაერთი ბრძოლა გადაუტანია იმ დროისათვის ფილოსოფიის ამ ახალი განშტოების ქართულ სააზროვნო სივრცეში დასამკვიდრებლად.

ქართველ ფილოსოფოსთა შორის ანზორ ბრეგაძე გამორჩეულია თავისი უანგარობით, კაცთმოყვარეობითა და სტუმართმოყვარეობით. სინტერესო პედაგოგი და მეცნიერო კიდევ უფრო საინტერესო და მომხიბლველი ხდება მეგობრებისა და მისი სათაყვანებელი კოლეგების წრეში ქართულ სუფრასთან. ქართულ სუფრასთან მასთან ერთად გატარებული დრო ფილოსოფიური აზროვნების ზეიმი და შეუცნობლის შეცნობის მორიგი ვირტუოზული გაკვეთილებია ყველასათვის.

ანზორ ბრეგაძე თავისი ყოველდღიური ცხოვრებით, შემოქმედებითი საქმიანობითა და პატრიოტიზმით ადასტურებს, რომ ფილოსოფოსობა ცხოვრების განსაკუთრებული წესია და ამ წესით მცხოვრები ადამიანები უდიდეს პატივისცემასა და დაფასებას იმსახურებენ. აქვე აღსანიშნავია ანზორ ბრეგაძის ერთულება ეროვნული ხელისუფლებისა და ზვიად გამსახურდიასადმი. მაშინ როდესაც ქართული ინტელექტუალური ინტელიგენციის მრავალ წარმომადგენელს ეროვნული ხელისუფლების გვერდით დგომა ეხამუშა, ანზორ ბრეგაძე ერთ-ერთი პირველი დაუდგა გვერდით ზვიად გამსახურდიასა და მერაბ კოსტავას.

ყოველივე ზემოაღნიშნულთან ერთად ბატონი ანზორ ბრეგაძე უბადლო მეოჯახეა. ჰყავს მეუღლე, ორი შვილი ანა და სანდრო და 6 შვილიშვილი.

85 წლის ასაკში ბატონი ანზორი კვლავაც მხნედ გამოიყურება. ამ სიმხნევეს აძლევს იმის რწმენა, რომ მისი სათაყვანებელი საქართველო მალე გამთლიანდება და გაბრწყინდება.

ვუსურვებთ ჩვენს სახელოვან იუბილარს, უფროს კოლეგასა და მეგობარს ჯანმრთელობასა და დიდახნს სიცოცხლეს.

**საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა
აკადემიის პრეზიდიუმი**

გამოსათხრობი

FAREWELL

ნინო თომაშვილი

(1954-2021)

ქართველ ფილოსოფოსთა რიგებს მოულოდნელად დააკლდა ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის თეორიული ფი-



ლოსოფიის მიმართულების პროფესორი, ცნობილი ქართველი ლოგიკოსი, გამორჩეული პიროვნება და ღირსეული ადამიანი ნინო ნიკოლოზის ასული თომაშვილი.

ნინო თომაშვილი 1954 წლის 15 დეკემბერს დაიბადა. 1972-1977 წლებში სწავლობდა ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ფილოსოფია-ფსიქოლოგიის ფაკულტეტზე, რომელიც წარმატებით დაასრულა ფილოსოფიის სპეციალობით და სწავლა განაგრძო საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის თეორიული ფილოსოფიის ასპირანტურაში ლოგიკის სპეციალობით. 1994 წელს წარმატებით დაიცვა დისერტაცია თემაზე: „ენის გნოსეოლოგიური ფუნქცია“ და სამეცნიერო საქმიანობა დაიწყო საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის სავლე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტში, სადაც გაიარა გზა უმცროსი მეცნიერ-თანამშრომლიდან ინსტიტუტის დირექტორის მოადგილეობამდე (2002 – 2005 წწ.). ფილოსოფიის ინსტიტუტის დახურვამდე (2011 წ.) მუშაობდა თეორიული ფილოსოფიისა და ლოგიკის განყოფილებაში უფროსი მეცნიერ-თანამშრომლის თანამდებობაზე. 2015 წლიდან ტრაგიკულ გარდაცვალებამდე იყო ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის პროფესორი. ნინო თომაშვილი სამეცნიერო მოღვაწეობასთან ერთად პედაგოგიურ საქმიანობას ეწეოდა. 1977- 1979 წლებში მესტიის 1 საშ. სკოლაში ისტორიის მასწავლებელად მუშაობდა. 1979-1981 წლებში იყო მესტიის რაიონის განათლების გან-

ყოფილების მეთოდისტი და მოსწავლეთა სახლის დირექტორი. ნინო თომაშვილი, გარდა ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტისა, ლექციებს კითხულობდა საქართველოს სახვადსხვა უმაღლეს სასწავლებლებში. იყო გამოცდების ეროვნული ცენტრის ზოგადი უნარების საგნობრივი ჯგუფის - ლოგიკის სპეციალისტი, ფილოსოფიის უმაღლესი დარგობრივი საბჭოს წევრი, საჯარო მოხელეთა ზოგადი უნარების გამოცდის ერთჯერადი მოსამზადებელი კურსის ლექტორი და სხვ. ნინო თომაშვილი არის არერთი საინტერესო სამეცნიერო ნაშრომის (სტატიები), სახელმძღვანელოებისა (ლოგიკის სფეროში) და მონოგრაფიების ავტორი. მისი სამეცნიერო ნაშრომები გამოქვეყნებული უცხოურ (ინგლისურ) ენაზე. ნინო თომაშვილის ფილოსოფიური შემოქმედებიდან საყურადღებოა წიგნები: „ლოგიკა“ (2021), „ლოგიკა და კრიტიკული აზროვნება მოზარდთათვის“ (2014), „ენა და შემეცნება“ (2013). ის არის ავტორი არაერთი სტატიისა რომლებიც შესულია „ქართული ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ენციკლოპედიაში“ (2021). მისი სამეცნიერო საქმიანობის სფეროები იყო: გნოსეოლოგია, ლოგიკა, ენის ფილოსოფია. ლექციებსაც უმთავრესად ფილოსოფიის ამ დარგებში კითხულობდა. ხელმძღვანელობდა მის მიერ დაარსებულ ფილოსოფიურ გამომცემლობას „იოანე პეტრინი“, რომელმაც არაერთი საინტერესო, ორიგინალური ნაშრომი და თარგმნილი ფილოსოფიური ლიტერატურა გამოსცა, რითაც გაამდიდრა ქართული სამეცნიერო (ფილოსოფიური და სოციოლოგიური) ლიტერატურა. იყო ელექტრონული ცნობარის „მეცნიერი ქალი - საქართველო, მეოცე საუკუნე“ - რედაქტორი, იდეის ავტორი და ორგანიზატორი. მისი თაოსნობით გამოიცა ქართველი მეცნიერი ქალებისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კრებულები. იყო მრავალი წიგნის რედაქტორი, რეცენზენტი და გარდაცვლილი უფროსი კოლეგებისა და მასწავლებელთა (პროფ. სერგი ავალიანი, პროფ. ლერი მჭედლიშვილი, პროფ. მიხეილ ბეჟანიშვილი და სხვ.) ხსოვნისადმი მიძღვნილი ფილოსოფიური წერილების ავტორი.

ურთულეს თეორიულ ფილოსოფიურ (ლოგიკა და

გნოსეოლოგია) პრობლემებზე დაფიქრებული, დიდებული მეოჯახე გახლდათ. დიდად განიცდიდა საყვარელი მეუღლის, ფილოსოფოს ოთარ ნაკანის გარდაცვალებას. ხარობდა შვილებისა და შვილიშვილების სიხარულით და ცხოვრების გზას უკვალავდა მათ.

ნინო თომაშვილი გამოირჩეოდა თავისი კეთილშობილებით, უანგარობითა და კაცთმოყვარეობით. ერთგული მეგობარი და ახლობლების დახმარებისათვის მუდამ მზად მყოფი, ნინო თომაშვილი მშვიდი და უპრეტენზიო ადამიანი იყო. მისი მთავარი საზრუნავი ადამიანები, მათდამი თანადგომა და სიყვარული იყო.

მისი გარდაცვალება დიდი დანაკლისია ქართული ფილოსოფიური მეცნიერებისათვის. უნდა აღინიშნოს, რომ ჩვენში ლოგიკის სპეციალისტებიდან თითქმის აღარავინ დარჩა ცოცხალი. ნინო თომაშვილი ქართული ლოგიკური სკოლის ბრწყინვალე წარმომადგენელი იყო. იმ წიგნებს, რომლებიც მან ლოგიკის სფეროში დაწერა, ყოველ ეპოქაში ეყოლება თავისი მკითხველი.

მართალია, იგი არ იყო საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის წევრი, მაგრამ ხშირად ბეჭდავდა სამეცნიერო სტატიებს „ფილოსოფიურ ძიებანში“ („ფილოსოფიური ძიებანის“ წინამდებარე კრებულში სტატიის გამოგზავნა ვედარ მოასწრო) და გულმხურვალედ გულშემატკივრობდა საქართველოში ფილოსოფიის სფეროში ერთადერთ რეგულარულ ბეჭდვით ორგანოს. ამ ქვეყნიდან მისმა მოულოდნელმა წასვლამ (ტრაგიკული დაღუპვა ავტოავარიაში) ყველას დაგვწყვიტა გული.

**საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა
აკადემიის პრეზიდიუმი და
გამომცემლობა Carpe Diem**

სსოპსა კეთილი

GOOD MEMORY

გერმანე ფაცაცია - 70



ჩვენს კოლეგას, ფილოსოფიის დოქტორს, პროფესორს, საქართველოს პოლიტიკურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსს, საქართველოს პარლამენტისა და აფხაზეთის ავტონომიური რესპუბლიკის უმაღლესი საბჭოს დეპუტატს (1991 – 2013 წწ.), ვაჟა-ფშაველას პრემიის ლაურეატს **გერმანე ფაცაციას 70** წელი შეუსრულდებოდა. იგი აფხაზეთში, ოჩამჩირის რ/ნ-ის სოფელ ახალდაბაში დაიბადა 1951 წლის 21 აგვისტოს. 1968 წელს დაამთავრა სოხუმის მე-18-ე საშუალო სკოლა, ხოლო 1973 წელს ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფია-ფსიქოლოგიის ფაკულტეტი. წლების მანძილზე ეწეოდა აქტიურ მოღვაწეობას სხვადასხვა სფეროში, იყო ცნობილი და გამორჩეული პოლიტიკოსი.

ცნობილია, რომ ძველი რომაელები გაურბოდნენ სიტყვას „მოკვდა“, ამბობდნენ „იცხოვრაო“. სიტყვას კი გაექცევი, მაგრამ რეალობას - ვერა. ამიტომაც ჩვენმა ბრძენმა წინაპრებმა დაამკვიდრეს საოცრად ტევადი ტერმინი „გარდაცვალება“. ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით ხომ ამქვეყნიური ცხოვრება აძლევს ადამიანს შესაძლებლობას დაიმკვიდროს ცათა სასუფეველი, ეზიაროს უკვდავებას.

გერმანე ფაცაციას მსგავს რჩეულებს ზეცა იმედად და ნუგეშად აგზავნის დედამიწაზე და შემდეგ ხშირად ისე ხდება, რომ უფალი მათ სულებს ძალიან მალე უკანვე უხმობს ზეცაში, ღვთის საუფლოში. შედარებით ხანმოკლე აღმოჩნდა გერმანეს სიცოცხლე, მაგრამ, როგორც რომაელი ფილოსოფოსი სენეკა ამბობს, სიცოცხლე იგავ-არაკის მსგავსად, ხანგრძლივობით კი არ

ფასდება და იზომება, არამედ შინაარსით. მთავარი ის კი არ არის, რამდენი ხანი დაჰყო ადამიანმა დედამინაზე, არმედ ის, თუ რა პრინციპებით, მორალური ნორმებით იცხოვრა მან.

გერმანე ფაცაცციას ცხოვრება და მოღვაწეობა კი იმის ნათელი მაგალითია, თუ როგორ უნდა იღვწოდეს და იბრძოდეს ჭეშმარიტი მამულიშვილი თავისი ქვეყნის, სამშობლოს უკეთესი მერმისისათვის. მას განსაკუთრებული ნიჭი ჰქონდა მომადლებული და ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ ბედნიერ ვარსკვლავზე იყო დაბადებული, თუმცა, არც პირადი ტრაგედია დაჰკლებია და მის მშობლიურ აფხაზეთსა და სამაჩაბლოში განვითარებულმა მოვლენებმაც ხომ, როგორც იტყვიან, მოუსწრაფა სიცოცხლე. მაგრამ, ყველაფრის მიუხედავად, ის, როგორც ჭეშმარიტი პატრიოტი, მუდამ გრძნობდა დიდ პასუხისმგებლობას ქვეყნის ინტერესების, ტრადიციებისა და ღირებულებების დასაცავად და ყოველთვის საზოგადოებისათვის სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანი მოვლენების შუაგულში ტრიალებდა, როგორც გამოუსწორებელი მეამბოხე სულის ადამიანი, რომლის მსგავსნიც იშვიათად ან საერთოდ ვერ „ითვისებენ მორჩილების გაკვეთილებს“. იგი უშიშრად იბრძოდა ყველა იმ მანკიერებათა წინააღმდეგ, რაც ჩვენს საზოგადოებაში უხვადაა მოზღვაებული.

გერმანე ფაცაცციამ, ამ უნიჭიერესმა, ფართო განათლებისა და ერუდიციის ადამიანმა, არაჩვეულებრივი ადამიანური თვისებებითა და გამორჩეული ხიბლით დაჯილდოებულმა, ღვთივკურთხეულმა პიროვნებამ, შედარებით ხანმოკლე სიცოცხლის გამო, სრულიად ვერ მოახერხა თავისი უსაზღვრო პოტენციალის რეალიზება, მაგრამ ის, რაც მან მოასწრო, როგორც მეცნიერმა, პუბლიცისტმა, პოლიტიკოსმა, საზოგადო მოღვაწემ, პოეტმა, მთარგმნელმა... ნამდვილად გვაძლევს იმის

საფუძველს, რომ დაბეჯითებით ითქვას: იგი თავისი სამშობლოს, ყოველივე ქართულის ერთგული მოამაგე, ჭეშმარიტებისა და სიკეთის მსახური, ჯერ კიდევ შემოქმედებითი ნიჭის აღმასვლის წლებში, ვალმოხდილი და პირნათელი წავიდა ამ ქვეყნიდან (აკი, მუდამ სადღაც ეჩქარებოდა, არცერთ შეხვედრას, ოფიციალურს თუ არაოფიციალურს, არასოდეს ბოლომდე არ ესწრებოდა, ჩვენთან იყო და არც იყო, „სხვაგან ქროდა მისი გონება“, ზეცა უხმობდა) და უმძიმეს ტკივილთან, მწუხარებასთან ერთად, ნუგეშად დაგვიტოვა დაუფინყარი მოგონებანი იმ ჭეშმარიტად ადამიანურ ურთიერთობებზე, რასაც განუმეორებელ ხიბლსა და ლაზათს მატებდა მისი ღვთიური მადლით გასხივოსნებული თვისებები.

ჩვენო „მწუხარე სახის რაინდო“ (ასე შევარქვით მას სტუდენტობის წლებში მეგობრებმა), სევდითა მწუხარებით ვხვდებით ამ დღეებში შენი დაბადებიდან 70 წლის მრგვალ თარიღს (21 აგვისტო) და გარდაცვალებიდან 8 წლისთავს (10 სექტემბერი), ჩვენო დაუფინყარო ძმაო და მეგობარო, მაგრამ, ამავე დროს, ჩვენ ვართ ამაყნი და ბედნიერნი იმით, რომ უფალმა მოგვცა შესაძლებლობა, ჩვენი ცხოვრების საუკეთესო წლები გაგვეტარებინა შენს გვერდით და მრავალ სხვა სიბრძნეთა შორის, შენთან ერთად და შენი წყალობით, ისიც კარგად გაგვეთავისებინა, რომ ამქვეყნად ადამიანებს შორის ნამდვილად ადამიანურ ურთიერთობებზე დიდი და მნიშვნელოვანი სიმდიდრე არ შეიძლება არსებობდეს.

ძმაო გერმანე, შენი უმცროსი ძმის, ერეკლეს და უახლოესი მეგობრების თაოსნობით, ჩვენ შევიკრიბებით ამ დღეებში და, როდესაც ჭიქა ღვინით ხელში მოგიგონებთ, გაგიხსენებთ (თუმცა, შენ გასახსენებელი რა გჭირს, გახსენება იმას სჭირდება, ვინც დავინწყებულია, შენ კი მუდამ ჩვენ გვერდით ხარ!), შენს სადღეგრძელოში კიდევ ერთხელ გამოვხატავთ უღრმეს მადლიერებას

იმის გამოც, რომ შენ იმქვეყნადაც (ისევე როგორც სიცოცხლეში), კვლავაც ერთმანეთის თანადგომა - ურთიერთგაგებისა და ურთიერთსიყვარულისაკენ მოგვიწოდებ

რაც შეეხება შენს ფიზიკურ გარიდებას ამ ნუთისოფლისაგან და შენი სულის ზეცად ამაღლებას, ამ განცდის გადმოსაცემად პოეტის სიტყვებს მოვიშველიებთ: „ისე კაცურად განვლე ცხოვრება, მზის ჩასვლას ჰგავდა შენი სიკვდილი“. თუმცა, სიკვდილს შენთან „რა ხელი აქვს“, შენ ხომ ცათა სასუფეველში განისვენებ, ღვთის საუფლოში ჰპოვე სამუდამო განსასვენებელი, ხოლო ამქვეყნად ჩვენს ხსოვნაში აგრძელებ სიცოცხლეს.

**კოლეგებისა და უახლოესი მეგობრების სახელით,
ირაკლი კალანდია,
კახა ქეცბაია**



სარჩევი

მთავარი რედაქტორის წინასიტყვაობა 5

ნაწილი პირველი

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის
ცნობარი 7

ნაწილი მეორე ფილოსოფიური ძიებანი

ონტოლოგია, გნოსეოლოგია

ნაპო კვარაცხელია - შემეცნებელი სუბიექტისა და ცოდნის
მიმართების პრობლემა 15

ბადრი ფორჩხიძე - ამაოებისა და სასოწარკვეთილების ში-
ნაარსისა და მოცულობის კატეგორია 29

მეცნიერების ფილოსოფია

ეთერ ორმოცაძე – მექანიციზმის საკითხისათვის ფსიქოლო-
გიაში 46

პოლიტიკის ფილოსოფია

გურამ აბესაძე, ნოდარ აბესაძე - პოლიტიკური სოცია-
ლიზაცია და თანამედროვე ქართული სახელმწიფოებრივი
იდენტობის ფორმირება 52

სოციოლოგია და სოციალური ფსიქოლოგია

ამირან ბერძენიშვილი - ცოდნის - აზროვნების სოციოლოგიუ-
რი გაგების სათავეებთან (მარქსი, დიურკემი, მანჰაიმი) 64

თეიმურაზ ფაჩულია - სოციოლოგია და თანამედროვეობის
გამონწვევები 88

მანანა გაგოშიძე - გლობალიზაცია და ეკონომიკა 97

ელგუჯა ქავთარაძე - ქალთა მიმართ ძალადობის დესკრი-
ფცია 106

ლია მეტრეველი – კიდევ ერთი გადახრილი ქცევის შესახებ
სუიციდი) 116

კულტურის ფილოსოფია

აკაკი ყულიჯანიშვილი - ტელევიზია - პოსტმოდერნული კულტურის მოდელი და სტილი 130

რელიგიის ფილოსოფია და რელიგიათმცოდნეობა

კახა ქეცბაია - რელიგიის პრობლემა სეკულარულ საზოგადოებაში (პ. კოქსი, დ. ბელი, ი. მოლტმანი, ე. ბლოხი) 142

ესთეტიკა

ნანა გულიაშვილი, აკაკი ყულიჯანიშვილი – ხელოვნება - თამაში და დღესასწაული (ზეიმი) 154

მარინე ლომიძე - ჯემალ ქარჩხაძის „მწერლური პუბლიცისტიკის“ შტრიხები 171

მანანა ჩიტეიშვილი - XVII-XVIII -სს. ხელოვნება და „სიმახინჯის“ შიშის დაძლევა 186

ეთიკა

მერაბ ონიანი, მიხეილ ხალვაში – ეთიკურ პრობლემათა გამომწვევი მიზეზების - ტავტოლოგიისა და იდოლების შესახებ 194

ქართული და უცხოური ფილოსოფიის ისტორია

მაია კიკნაძე - პლატონის „იდეალური სახელმწიფოს“ ზოგიერთი პარადიგმა და თანამედროვეობა 212

ნატალია ბინაძე - სამყაროს ტექნიციისტური პერცეფცია ჰაიდეგერის აზროვნებაში 219

ოთარ ჭულუხაძე - ნიცშე - ხელოვნება, ჭეშმარიტება, აფირმაცია 227

ფილოსოფიური ანთროპოლოგია

არსენ ბურჯალიანი, ლია მეტრეველი - ექსისტენციის შინაგანი პოტენციების მეტაფიზიკა 256

ნატალია ბინაძე - ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის კვლევის სფერო თანამედროვე ეპოქაში	280
ირაკლი გოგიჩაძე – თავისუფლების დეტერმინანტები - პირობა, მოტივი და იდეა	288

ფილოსოფიური და რელიგიური ტექსტების თარგმანი	
ალექსანდრე მენი - აპოკალიფსი	319

იუბილარები

ანზორ ბრეგაძე - 85	348
--------------------------	-----

გამოსათხოვარი

ნინო თომაშვილი	354
----------------------	-----

ხსოვნა კეთილი

გერმანე ფაცაცაია - 70	358
-----------------------------	-----

CONTENTS

Preface – **Irakli Kalandia** 5

FIRST PART

Reference Book of the Academy of Philosophical Sciences of Georgia 7

SECOND PART

Philosophical Investigations

ONTOLOGY, GNOSEOLOGY

Napo Kvaratskelia – The problem of Interrelation of a Knowing Subject and Knowledge 15
Badri porchkhidze - The category of content and volume of vanity and despair 29

PHILOSOPHY OF SCIENCE

Eter Ormocadze - Mechanism in Psychology 46

PHILOSOPHY OF POLITICS

Guram Abesadze, Nodar Abesadze - Political socialization and the formation of a modern Georgian state identity 52

SOCIOLOGY AND SOCIAL PSYCHOLOGY

Amiran Berdzenishvili - At the Origins of Sociological Understanding of Knowledge/Thinking (Marx, Durkheim, Manheim) 64
Teimuraz Pachulia - Sociology and the Challenges of Modernity....88
Manana Gagoshidze – Globalization and the Economy 97
Elgudja Kavtradze - Description of Violence against Women 106
Lia Metrevli – Another deviant behavior (Suicide) 116

PHILOSOPHY OF CULTURE

Akaki kulidjanishvili - Television - a model and style of postmodern culture	130
---	-----

PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES

Kakha Ketsbaia – Problems of Religion in a Secular Society (H. Cox, D. Bell. J. Moltmann, E. Bloch)	142
--	-----

AESTHETICS

Nana Guliashvili, Akaki kulidjanishvili - Art – Game and Holiday (festival)	154
Marine Lomidze – Features of “Writer’s Journalism” by Jemal Karchkhadze	171
Manana Chiteishvili – Art and Overcoming the Fear of “Ugliness” XVII-XVIII Centuries	186

ETHICS

Merab Oniani, Mikheil Khalvashi – About the Reasons of Ethical problems – Tautology end Idols	194
--	-----

GEORGIAN AND FOREIGN HISTORY OF PHILOSOPHY

Maia Kiknadze - Some paradigms and modernity of Plato’s “state”	212
Natalia Bitsadze - The technistic perception of the universe in Heidegger’s thinking	219
Otar Tchulukhadze - Nietzsche - Art, Truth, Affirmation	227

PHILOSOPHYCAL ANTHROPOLOGY

Arsen Burdjaliani, lia Metreveli - Metaphysics of the Immanent Potentials of Existenz	256
--	-----

Natalia Bitsadze - Philosophical Anthropology Field of research in the modern Era	280
Irakli Gogichadze – Determinants of Freedom – Condition, Motive, Idea	288

**TRANSLATION OF PHILOSOPHICAL AND
RELIGIOUS TEXTS**

Alexander Menn - Apocalypse	319
--	-----

JUBILARENS

Anzor Bregadze - 85	348
---------------------------	-----

FAREWELL

Nino Tomashvili	354
-----------------------	-----

GOOD MEMORY

Germane Patsatsia - 70	358
------------------------------	-----

ავტორთა საყურადღებოდ!

1. „ფილოსოფიურ ძიებანში“ იბეჭდება მხოლოდ მეცნიერული გამოკვლევის 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.
6. სტატიას თან უნდა ახლდეს ავტორის მოკლე ბიოგრაფიული ცნობები არაუმეტეს ნახევარი გვერდისა (ქართულ და ინგლისურ ენებზე).
7. სტატიას აგრეთვე თან უნდა ახლდეს რეზიუმე უცხო {სასურველია ინგლისურ} ენაზე დაახლოებით 1600 სასტამბო ნიშნის {კრებულის ერთი გვერდი} მოცულობით, რომელშიც ნაჩვენები იქნება გამოკვლევის 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: 595-79-56-56,

599-39-31-07

ელ/ფოსტა: ketsbaia@mail.ru

kalandiai@mail.ru