

კულტურა და კულტურული მემკვიდრეობა

ყოველი კულტურა ორი ნაწილისაგან შედგება. იმისგან, რაც წინა თაობებს შეუქმნიათ და მემკვიდრეობის სახით შემდგომ თაობებში გადაუციათ და იმისგან, რასაც აღმოჩენების, გამოგონებლობისა და შემოქმედების სხვა სახეთა გზით, ქმნის თანამედროვე თაობა. ეს ნიშნავს, რომ კულტურას აქვს ტრადიციული და ინოვაციური მხარეები. როგორი დიდიც არ უნდა იყოს სიახლის წილი კულტურაში, ის ტრადიციულის, მემკვიდრეობით მიღებულისაგან არასოდეს არაა თავისუფალი. სხვა საკითხია, რამდენად განმსაზღვრელია მემკვიდრეობა კულტურის თანამედროვე ჰაბიტუსისათვის. ამას ძირითადად, თანამედროვე კულტურის შემოქმედთა მემკვიდრეობისადმი დამოკიდებულება განსაზღვრავს. მემკვიდრეობის ინსტიტუტი ორ განზომილებაში განიხილება. კულტურის შიგნით, როდესაც ამა თუ იმ კულტურის წინა თაობათა შემოქმედების ნაყოფი ძალას ინარჩუნებს თანამედროვეობაში. ესაა კულტურის შიგნით ცვლილებების პროცესში ტრადიციულისა და ინოვაციურის თანაფარდობის საკითხი. მეორე განზომილებაა კულტურათაშორისი მემკვიდრეობა, როდესაც ერთი კულტურის ელემენტები მეორეს გადაეცემა და ახალი კულტურის კომპონენტი ხდება.

კულტურათა განახლების საკითხი წყდება იმ თანაფარდობით, რომელიც მყარდება კულტურის მიღებულ ელემენტების მემკვიდრეობასა და ახლად შექმნილ ელემენტებს შორის. თუ კულტურაში ტრადიციული ელემენტები ჭარბობს, იქნება ეს პირდაპირ გადმოტანილი, თუ გადამუშავებული სახით, ასეთ კულტურას ტრადიციული ეწოდება. თუ კულტურაში ახალი ელემენტები ჭარბობს, ასეთ კულტურას ინოვაციური ეწოდება. მიუხედავად იმისა, როგორი დიდი იქნება ინოვაციის წილი კულტურაში, ტრადიციიდან სავსებით მოწყვეტილი კულტურა არ არსებობს. ისე როგორც კულტურათა შორის მიმართებებში, შემდგომი კულტურა ნოლიდან არ იწყებს, არამედ წინა კულტურის ელემენტებს ითვისებს. ამიტომ, მართებული არ უნდა იყოს შპენგლერის თეორიაში კულტურებს შორის მემკვიდრეობის უარყოფა. როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, კულტურის განსაზღვრებების ნაწილი, ყურადღებას მემკვიდრეობაზე ამახვილებს, მთავარ ელემენტად ტრადიციულს მიიჩნევს და იჩრდილება კულტურის ინოვაციური ელემენტი.

ამერიკელი კულტუროლოგი, მიჩიგანის უნივერსიტეტის პროფესორი, ალბერტ კარლ კაფანია, ლესლი უაიტის მიმდევარი და მონაფე, რომელსაც კულტურის განსაზღვრებათა შესახებ

სპეციალური ნაშრომი აქვს შექმნილი, განსაზღვრებათა ტიპოლოგიაში კულტურის ტრადიციით განსაზღვრებას ცალკე ტიპად გამოყოფს. ასეთთა რიცხვს მიაკუთვნებს ბრონისლავ მალინოვსკისეულ, ედუარდ სეპირისეულ, რალფ ლინტონისეულ განსაზღვრებებს. გავისხენოთ ზოგიერთი მათგანი. "სოციალური მემკვიდრეობა კულტურული მემკვიდრეობის ძირეული ცნებაა. ჩვეულებრივ, მას კულტურას უწოდებენ" (ბრონისლავ მალინოვსკი). ამავე განზომილებაში მოძრაობს კულტურის რალფ ლინტონისეული განსაზღვრება "სოციალური მემკვიდრეობა კულტურად იწოდება". კულტურის ასეთ განსაზღვრებათა ნაკლი ისაა, რომ მათში კულტურის ელემენტი გაიგივებულია კულტურის მთელთან. მაშინ, როდესაც კულტურის მთელი უფრო მეტია, ვიდრე მემკვიდრეობით მიღებული ელემენტი. ასე რომ არ იყოს, არც ექნებოდა ცალკე კულტურის ტიტულის ტარების უფლება. მემკვიდრეობა ახალ კულტურას ძველთან აკავშირებს. მაგრამ მასზე არ დაიყვანება. მოკლედ, კულტურისა და სოციალური მემკვიდრეობის ცნებები არ ემთხვევა ერთმანეთს. კულტურა ყოველთვის უფრო მეტია, ვიდრე მემკვიდრეობა. კაფანიას მტკიცებით, აინშტაინის ფორმულა, ენერჯია მასის კვადრატის ტოლია: $E = mc^2$, როცა შეიქმნა, მაშინ გახდა ჩვენი კულტურის მოვლენა, მაგრამ მემკვიდრეობის ნაწილი არ ყოფილა.

კულტურული მემკვიდრეობა ყოველთვის ორ მომენტს გულისხმობს: იმას, რასაც ანმყო ნარსულიდან მზა ფორმით იღებს და იმას, რასაც მემკვიდრეობით მიღებულიდან ანმყო ქმნის, ე. ი. სახეს უცვლის და ახალ განზომილებაში წარმოადგენს. ყოველი კულტურა უცილობლად მოიცავს გამოგონებებსა და აღმოჩენებს, რომელთაც წარსულში არ ჰქონიათ ადგილი. ამდენად, ინოვაცია წარსულთან შედარებით მრავალსახოვანია. ერთ შემთხვევაში, წარსულში არსებულის განვითარებაა, მისი ბირთვიდან ახალი ასპექტების მიღებაა, მეორე შემთხვევაში, წარსულში მიღწეულის საფუძველზე ახალი რეალობის შექმნაა, რომელიც ახალი კულტურის მიერ დასმულ გამოწვევას უპასუხებს. კულტურასა და კულტურის ელემენტებს, ტონიბი სამართლიანად განიხილავს როგორც გამოწვევა-პასუხის არენას. ყოველი ეპოქა ახალ კითხვებს სვამს და ახალ პასუხებს მოითხოვს. ამ გამოწვევა-პასუხებს შეიძლება ანალოგიები ჰქონდეს წარსულში, მაგრამ ზუსტად იმ სახით არასოდეს ყოფილა. ამდენად, მართებულია შპენგლერისა და ტონიბის მსჯელობა კულტურათა თუ ცივილიზაციათა ერთდროულობის შესახებ.

რადგან ცივილიზაციები, ტოინბის ენაზე რომ ვთქვათ, გამოწვევა-პასუხს სხვადასხვა ფორმაში იმეორებენ.

მემკვიდრეობა ძველსა და ახალს შორის, მრავალსახაა და ყველა სოციალურ ერთეულს შეიძლება ახასიათებდეს. მემკვიდრეობის ყველაზე მარტივი სახე შეიძლება იყოს მამებიდან შვილებზე გადაცემული სოციალური მემკვიდრეობა (და არა ბიოლოგიური), თუნდაც პროფესიის არჩევა. ცნობილია, რომ შვილები პროფორიენტაციას უმთავრესად მშობლების საქმიანობაზე აკეთებენ, განსაკუთრებით, მამების, თუმცა, დედაც არაა გამონაკლისი. სანიმუშოდ შეგვიძლია ავილოთ, ტოინბის მიერ დედის გავლენით პროფესიის არჩევა. როგორც ტოინბი აღნიშნავს, დედამისი ისტორიკოსი იყო და ძილის. წინ, ხშირად უყვებოდა ან უკითხავდა ინგლისის ისტორიის ეპიზოდებს, რამაც ისტორიით ტოინბის დაინტერესება გამოიწვია. მაგრამ ეს მემკვიდრეობა არ გამხდარა ტოინბის დედის კვალზე სვლის მიზეზი, რადგან ვითარება შეიცვალა. ტოინბიმ დედის გავლენით ისტორიკოსის პროფესია კი აირჩია, მაგრამ მისი ეპოქა, დედის ეპოქისაგან განსხვავებით, ნაციონალური ისტორიით არ იყო შეზღუდული. მას საშუალება მიეცა, ახალ ეპოქაში, კლასიკური განათლების საფუძველზე, კლასიკურ კულტურებზე აელო ორიენტირი და ინგლისის ისტორიის ნაცვლად, ბერძნულ-რომაული ცივილიზაციები გაეხადა კვლევის საგანი.

ტოინბის მტკიცებით, ასეთი არჩევანისათვის მას რამდენიმე საფუძველი ჰქონდა. ჯერ ერთი, ბერძნულ-რომაული ცივილიზაცია უკვე დასრულებული პიესა იყო, განსხვავებით დასავლური ცივილიზაციისაგან, რომელიც ჯერაც დაუმთავრებელ პიესას წარმოადგენდა. მას შეეძლო ბერძნულ-რომაული ცივილიზაცია მთლიანობაში მოეცვა, რადგან ის ისტორიის დამთავრებული მონაკვეთია, განსხვავებით დასავლეთის ცივილიზაციისაგან, რომლის მხოლოდ ეპიზოდების შემეცნება შეეძლო, მეორეც ბერძნულ-რომაული ცივილიზაცია ინფორმაციით გადატვირთული არ ყოფილა, განსხვავებით ევროპულისაგან, მესამეც, ბერძნულ-რომაული ისტორიის მსოფლმხედველობა გლობალური იყო და არა ლოკალური. ამდენად ისტორიის კვლევის სფერო მემკვიდრემ წინაპართან შედარებით განავრცო. ტოინბის მტკიცებით, "თუ ბერძნულ-რომაული სამყაროს ისტორიას დავაკვირდებით, მასში დომინანტურად ერთიანობა ყლერს და ამ დიდ სიმფონიას ერთხელ რომ მოვისმენ, უკვე აღარ მეშინია გავხდე ჰიპნოზირებული ჩემი ქვეყნის ისტორიის მარტოსული და უცნაური მელოდით, მელოდით, რომელიც თავის დროზე მხიბლავდა, როცა

დედა მის სიუჟეტებს მიყვებოდა, დასაძინებლად რომ დამან-
ვენდა”¹³¹.

მემკვიდრეობა წინა თაობიდან ახალ თაობას გადაეცემა არა მარტო პროფესიის არჩევანის, არამედ კვლევის მიმართულების თუ საქმიანობაში ძირითადი პრინციპების გაზიარების თვალსაზრისითაც. ეს არაა უცილობლად მშობლებთან დაკავშირებული. შეიძლება ამ სფეროში დასაქმებულ წინა თაობის წარმომადგენლის თვალსაზრისიდან მოდიოდეს. აქაც შეიძლება ტოინბის მაგალითი გამოვიყენოთ. სახელდობრ, მისი დამოკიდებულება ანალოგიური თვალსაზრისის მქონე შპენგლერის ნააზრევისადმი. ტოინბის თქმით, ისტორიკოსის პროფესიის არჩევამ, ბერძნულ-რომაულ ცივილიზაციაზე ყურადღების გამახვილებამ მას აღმოაჩენინა ის ფაქტი, რომ კითხვები, რომლებიც მას ანუხებდა, თავის დროზე იდგა თუკიდიდესა და ჰეროდოტეს წინაშეც, რომ ის, ფაქტობრივად, თუკიდიდეს ნააზრევის მემკვიდრე ხდება. მართალია, მან მისი წინაპრების ეროვნული და სახელმწიფოებრივი ისტორიის კვლევის მასშტაბი მთელი საზოგადოების მასშტაბით შეცვალა და საბოლოოდ კვლევის ობიექტად ცივილიზაცია გაიხადა, ამ კითხვებისა და მასზე პასუხების ძიებაში იყო, როდესაც მოუტანეს შპენგლერის "ევროპის მზის ჩასვენება", რომელშიც ტოინბის ჩანასახოვანი იდეების განხორციელების მცდელობა აღმოჩნდა. ბუნებრივია, შპენგლერის მემკვიდრეობა აითვისა ტოინბიმ, მაგრამ არა იმ სახით, როგორც ეს შპენგლერს ჰქონდა მოცემული. მთლიანი ისტორიისა და კულტურათა ერთდროულობის იდეები აღმოჩნდა შპენგლერის ნააზრევში. ეს იდეები ტოინბისთან ჯერაც არ იყო ჩამოყალიბებული და შპენგლერმა მასზე გავლენა მოახდინა. მაგრამ ტოინბი ვერ დააკმაყოფილა კულტურის გენეზისის საკითხში შპენგლერის პასუხებმა, რომელიც ფიქრობდა, რომ კულტურები ბუნებრივ კანონზომიერებას ექვემდებარება და გადიან დაბადების, ზრდის, განვითარებისა და კედომის საფეხურებს.

გარდა ამისა, ისტორიის შპენგლერისეული სქემა გერმანული აზროვნებისათვის დამახასიათებელი აპრიორიზმის შესაბამისად, აპრიორული იყო. ტოინბიმ უარყო ბუნებრივი კანონზომიერების იდეა და შპენგლერის აპრიორიზმი ინგლისური აზროვნებიდან მემკვიდრეობით მიღებული ემპირიზმით შეცვალა. რითაც აჩვენა, რომ ადრე არსებული საზოგადოებანი თუ

¹³¹ Тойнби А. Цивилизация перед судом истории, Санкт-Петербург, 1996, გვ. 22.

ცივილიზაციები თუმც სიკვდილს დაექვემდებარენ, მაგრამ ეს არ იყო აუცილებლობით გამოწვეული. ტონინი შპენგლერთან დამოკიდებულებაში მემკვიდრეობისა და ინოვაციის შეზავებას ასე ახასიათებს: "1920 წელს პროფესორმა ნემირმა შპენგლერის "ევროპის მზის ჩასვენება" გადმოცა. ამ წიგნის გვერდების კითხვის პროცესში, გვერდებისა, რომლებიც ისტორიული ჭვრეტის ბრწყინვალეობით იყვნენ აღვსილნი, იმაზე ვფიქრობდი, შპენგლერმა წინასწარ მთელი ჩემი გამოკვლევა ხომ არ განჭვრიტა მანამ, სანამ ჩემში არა თუ პასუხები, არამედ კითხვებიც კი, ნათლად ჩამოყალიბდებოდნენ. ჩემი თეორიის ერთ-ერთი ყველაზე კარდინალური დებულება იყო აზრი იმაზე, რომ ისტორიული კვლევის გონებით მისაწვდომი ველის უმცირესი უჯრედი მთელი საზოგადოება უნდა იყოს და არა მისი შემთხვევით იზოლირებული ფრაგმენტები. თანამედროვე დასავლეთის ეროვნული სახელმწიფოები ან ბერძნულ-რომაული პერიოდის ქალაქ-სახელმწიფოები. ჩემთვის მეორე ამოსავალი წერტილი იყო ის, რომ ყველა საზოგადოების ისტორია, რომელნიც ცივილიზაციის განსაზღვრებას ექვემდებარებიან, გარკვეული აზრით, ერთმანეთის პარალელურნი და თანამედროვენი იყვნენ. და ეს მთავარი აზრები იყო შპენგლერის სისტემის ქვაკუთხედიც, მაგრამ, როცა შპენგლერის წიგნში დავინახე პასუხის ძიება კითხვაზე ცივილიზაციათა გენეზისის შესახებ, დავინახე, რომ მე საკმარის სამუშაო დამრჩა"¹³².

ამრიგად, მემკვიდრე არ შეჩერდა წინაპრის მემკვიდრეობაზე და ახალი განზომილება შეიტანა კვლევაში. ეს მემკვიდრეობის კრიტიკული ათვისების შედეგია. მემკვიდრეობისა და ინოვაციის თანაფარდობა შეიძლება ყველა დონეზე და ყოველგვარი ზომით დავინახოთ, იქნება წარსულისა და თანამედროვე ცივილიზაციებს შორის მემკვიდრეობის საკითხი, სახელდობრ, რას ლებულობს შემდგომი კულტურა თუ ცივილიზაცია წინარესაგან და რას უარყოფს, რას ითვისებს და როგორი ფორმით, ყველა ვითარება და განზომილება დაგვანახებს, რომ მემკვიდრეობა და კულტურა არ უდრის ერთმანეთს. კულტურა, როგორც ახალი ფენომენი, მემკვიდრეობის გვერდით სიახლის გარეშე, ახალი კულტურა ვერ იქნება.

კულტურის ტრადიციასთან თუ მემკვიდრეობასთან მიმართების სამი განსხვავებული პოზიცია შეიძლება დავაფიქსიროთ. პირველ რიგში ეს ეხება კულტურის შიგნით პროცესუალურ თუ სოციალურ ცვალებადობას. ცვალებადობის პროცესში რა რჩება

¹³² იქვე, გვ. 24-25.

ანმყოფი წარსულიდან, როგორია ის, რაც რჩება, იმავე სახეს ინარჩუნებს, რაც წარსულში ჰქონდა თუ სახეშეცვლილი შემოდის ახალში, ახალი მისგან გარკვეულ ნაწილს, თანაც ახალთან შესაბამისს იღებს გარდაქმნილი ფორმით, თუ ახალი ეპოქა საერთოდ არ იღებს წარსულიდან მემკვიდრეობას და თავიდან იწყებს კულტურის მშენებლობას? ჩვენ ვმსჯელობთ მხოლოდ ცვალებადობაზე. კულტუროლოგები ხშირად იყენებენ პროგრესის, რეგრესის, წრებრუნვის, ცნებებს ცვალებადობის გამოსახატად, მაგრამ მიგვაჩნია, რომ მეცნიერულ განხილვაში ასეთი ცნებებით ოპერირება არ უნდა იყოს მართებული, რადგან მათში შეფასებითი მომენტი, გამაზრებლის პოზიციაა. როდესაც კულტუროლოგი კულტურას მიაჩერს წინსვლას, უკუსვლას ან წრეში ბრუნვას, ის ღირებულებით პოზიციას გამოხატავს. სოციალური ცვლილების ცნება კი, მოვლენათა ცვალებადობას აფიქსირებს მათ მიმართულებაზე მითითების გარეშე, ე. ი. შეფასებებით არ არის შეფერადებული. მასში არაა გამოხატული ცვალებადობის სასურველობა-არასასურველობა. საკითხი ისმის: კულტურის ცვალებადობის პროცესში, კულტურა თუ ლებულობს მისივე წარსულიდან მემკვიდრეობას ან წარსულთან თუ მას არაფერი აკავშირებს, შეიძლება თუ არა, იმავე კულტურის სახეცვლილება წარმოვადგინოთ. რასაკვირველია, მემკვიდრეობის გარეშე შეუძლებელია ის წარსულის იდენტური იყოს და თუ მემკვიდრეობას ლებულობს, რამდენად მნიშვნელოვანია იგი მისი ჰაბიტუსისათვის. თუ განმსაზღვრელია, იდენტურობა ადვილი დასადგენი იქნება, მაგრამ საკითხი დაისმის აქვს თუ არა ადგილი ინოვაციას. თუ ინოვაციას აქვს ადგილი, რა განსაზღვრავს კულტურის სახეს — მემკვიდრეობა თუ სიახლე?

როგორც აღინიშნა, ეს პრობლემა თავს იჩენს კულტურებს შორის მიმართებაშიც. ისტორიული კულტურები, რამდენიც არ უნდა იყოს მათი რიცხვი, იქნება ეს რვა, როგორც შპენგლერთან იყო, თუ ოცდაერთი ან ოცდაექვსი, როგორც ტოინბისთან, განხილულ უნდა იქნას არამარტო ანმყოფი, არამედ წარსულის განზომილებაშიც, უნდა დადგინდეს, რა აკავშირებს წარსულთან და რა სთიშავს მისგან. ამ თვალსაზრისით, სამი თეორია უნდა განვასხვავოთ. 1. ერთიანი კულტურის თეორია, რომელიც პირველყოფილი კულტურების შემდეგ, წარსულსა და ანმყოფ მთლიანობაში განიხილავს, დიფერენციაციის გარეშე; 2. იზოლირებულ კულტურათა თეორია, რომელიც კაცობრიობის ისტორიაში ერთიმეორისაგან დამოუკიდებელ რამდენიმე კულტურას პოულობს და მათ შორის ყოველგვარ მემკვიდრეობას უარყოფს. ისტორიკოსები ასეთად ვიკოს, შპენგლერისა და ტოინბის თე-

ორიებს მიიჩნევენ, თუმცა, ანალიზი დაგვარწმუნებს, რომ ვიკო და ტოინბი არ არიან წრებრუნვის თეორიის ავტორები, შპენგლერი კი უდაოდ მიეკუთვნება ამ თეორიის წარმომადგენლებს. დაბოლოს, მესამე თეორია მრავალ კულტურათა არსებობას აღიარებს, მაგრამ მათ შორის მემკვიდრეობასაც პოულობს, მიუხედავად მათი ყოფიერებისა და ეპოქების დაშორებისა. თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ კულტურათა შორისი მემკვიდრეობა ყოველთვის როდი პოულობს ერთმნიშვნელოვან შეფასებას. თუ ერთათვის მემკვიდრეობა საძირკველია, რომელზედაც ახალი კულტურის ნაგებობა აღიმართება, მეორეთათვის ამ მემკვიდრეობის უარყოფითი შეფასება თავისთავად ცხადად ითვლება იმ მოტივით, რომ ახალი კულტურა იძულებულია ძველიდან მემკვიდრეობით მიღებულ კომპონენტებს შეეგუოს და მისთვის უცხო ელემენტები გაიშინაგანოს. თავისთავად, ახალი კულტურა ძველიდან მიღებული მემკვიდრეობისადმი არაა დადებითად განწყობილი, ისე, როგორც მემკვიდრეობით გადმოცემული ადათ-ჩვევები თუ კულტურის სხვა ფორმები უცხოდ გრძნობენ თავს ახალ კულტურაში და უჭირთ მასთან შეგუება. ამიტომ აღნიშნავდა ტოინბი "Социальное наследие плохо переносит трансплантацию. Духи культуры, являющиеся ангелами-хранителями родных пенатов — на родной почве, где они чувствуют себя своими, где существует гармония между ними и обитателями дома, превращаются в духов разрушителей попадая в дом, заселенный незнакомцами, ведь эти незнакомцы естественно не знают о тайных, неуловимых обычаях к которым расположены духи их первых богов"¹³³.

კულტურისა თუ ცივილიზაციის შიგნით და, კულტურათა თუ ცივილიზაციათა შორის მემკვიდრეობა ყოველთვის გამოიხატება კულტურის ახალ ელემენტებზე ძველის გავლენითა და ახალ კულტურაზე ძველი კულტურის ზემოქმედებით, მაგრამ არის კულტურათა შორის მიმართების კიდევ ერთი ფორმა — დაპირისპირება, დაჯახება. ორი განსხვავებული ერთდროული ცივილიზაცია ერთმანეთზე ახდენს გავლენას მათ შორის შეხლის შემთხვევაში. ეს საკითხი განსაკუთრებული სიმწვავეთ დგება თანამედროვე ევროპული ცივილიზაციის ამჟამად არსებულ სხვა

¹³³ А. Тойнби, Цивилизация перед судом истории, Санкт-Петербург, 1996, 83, 75.

ცივილიზაციებთან მიმართებაში. ისე, როგორც თანამედროვე რუსული მართლმადიდებლური ცივილიზაციის დასავლურ კათოლიკურ, ისლამურ და სხვა აღმოსავლურ ცივილიზაციებთან მიმართებაში. აქ საკითხი ეხება არა წინარე ცივილიზაციებიდან გარკვეული ელემენტების მიღებას, არამედ, ორ, თანაარსებულ ცივილიზაციათა შორის ერთის მცდელობას მეორეს მოახვიოს თავისი ღირებულებანი და თავის ბატონობას დაუქვემდებაროს.

ამ მხრივ საინტერესო ანალიზია ტონინისთან, რომელიც ცივილიზაციათა შეჯახებას აჩვენებს როგორც თანამედროვეობის, ისე წარსულის ფონზე, მიუთითებს იმ კონკრეტულ ვითარებებზე, როდესაც ერთ შემთხვევაში შემტევი ცივილიზაციის ელემენტებს თავდასხმის ობიექტად ქცეული ცივილიზაცია არ ღებულობს. მეორე შემთხვევაში ღებულობს თავდამსხმელი ცივილიზაციის კომპონენტებს, მაგრამ არა იმისათვის, რომ შემტევი ცივილიზაციას დაექვემდებაროს, არამედ მისგან თავის დასაცავად. მესამე შემთხვევაში, შემტევი ცივილიზაციის ღირებულებებზე უარს ამბობს და საკუთარი ცივილიზაციის ჩარჩოებში იკეტება. მეოთხე შემთხვევაში შეტევის ობიექტად ქცეული ცივილიზაცია იმსხვრევა აგრესორის დარტყმების შედეგად. ცივილიზაცია უარს რომ ამბობს მომხდურის კულტურის მიღებაზე, პირველის საილუსტრაციოდ ტონინი იყენებს ჯვაროსნული ლაშქრობების მაგალითს, როდესაც ისლამურმა ცივილიზაციამ შემოტევას გაუძლო და ქრისტიანებმა უკან დაიხიეს. ანალოგიურია, პორტუგალიელების მიერ ინდოეთის აღმოჩენის შემდეგ მისიონერთა მხრივ ქრისტიანობის ქადაგება, რომელიც მისიონერთა და პორტუგალიელთა განდევნით დასრულდა. მეორე შემთხვევის მაგალითად, ტონინი ასახელებს თურქეთის ვესტერნიზაციას, რომელმაც გააცნობიერა, რომ ევროპული ცივილიზაციის შეტევას ვერ გაუძლებდა ტექნოლოგიური ჩამორჩენილობის გამო. ამიტომ, ევროპულ ტექნოლოგიას დაეუფლა და ევროპელთა იარაღით შეაჩერა მათი სულიერი ღირებულებების შემოტევა. ანალოგიურ განზომილებაში განიხილავს ის ევროპულთან რუსული ცივილიზაციის მიმართებას პეტრე პირველის დროს. მესამე შემთხვევას ტონინი ათვალსაჩინოებს ჩინეთის იმპერატორის საპასუხო წერილით ინგლისის მეფის წინადადებაზე, გაეხსნათ ჩინეთში ინგლისის წარმომადგენლობა, რაც ხელს შეუწყობდა ინგლისური ტექნოლოგიის ჩინეთში გატანას. რაზეც ჩინეთის იმპერატორმა უპასუხა, რომ ის არც წარმომადგენლობას გახსნის და არც ინგლისური ტექნოლოგია იზიდავს. ყველაზე სახიფათო მეოთხე შემთხვევაა, როდესაც დასავლეთის ცივილიზაცია ახალ ტექნოლოგიაზე

დამყარებით, ცდილობს თავისი ღირებულებები თავს მოახვიოს რუსეთის, ჩინეთისა და ინდოეთის ცივილიზაციებს, ან კიდევ, რუსული ცივილიზაციის მცდელობა, მესამე რომად გამოაცხადოს თავისი თავი მსოფლიოზე ბატონობის დამყარების მიზნით. ამ შემთხვევებში დღის წესრიგშია ცივილიზაციათა შორის შეხლა. ეს კი საერთოდ ცივილიზაციის არსებობისათვის საფრთხეა. თუ პირველ და მეორე მსოფლიო ომში ერთი მხარე მარცხდებოდა და მეორე იმარჯვებდა, მესამე მსოფლიო ომში, თუ ის გაჩაღდა, საომარი ტექნოლოგიის თანამედროვე დონის გამოყენება დედამიწაზე სიცოცხლის მოსპობას გამოიწვევს.

შპენგლერის მტკიცებით, ისტორიის რვა იზოლირებული და მნიშვნელობით ექვივალენტური კულტურა ერთიმეორის შემდეგ მხოლოდ დროში არსებობს, მაგრამ მათ შორის არავითარი მემკვიდრეობა არაა. ყოველი კულტურა აბსოლუტურად თავის თავში ინახავს საკუთარ შესაძლებლობებსა და სულის გამოვლინებებს, რაც მის გაქრობასთან ერთად კვდება. მკვდარი კულტურიდან აღარაფერი რჩება და არც არაფერი გადადის ახლადშექმნილ კულტურაში. იმ შემთხვევაშიც კი, როდესაც მათ შორის მსგავსებაა. დასავლეთ ევროპის კულტურა ანტიკურ კულტურას ბაძავს. მის მიღწევებს თავისი იდეაც ახლავს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ანტიკურობიდან დასავლეთ ევროპამ მემკვიდრეობით რაიმე მიიღო. მისი სწრაფვა ანტიკურობისაკენ, მათი სულთა დაპირისპირების მაჩვენებელია. ერთი შეხედვით, ამტკიცებს შპენგლერი, გვეჩვენება, რომ ანტიკურობამ არაბულ კულტურას გარკვეული ტრადიცია გადასცა, მაგრამ ეს არ არის მართებული. ერთიდაიგივე არაა ანტიკური არისტოტელე და არაბული არისტოტელე. ახალი დროის არისტოტელე კი ორივესაგან განსხვავდება. ყოველ კულტურას არისტოტელეს საკუთარი გაგება აქვს, მაშასადამე, საკუთარი არისტოტელე ჰყავს. ამიტომ იმდენი არისტოტელეს ისტორია უნდა დაინეროს, რამდენ კულტურაშიც მონაწილეობდა იგი. ყოველი კულტურა თავისთავში ჩაკეტილი სიდიდეა. იგი იწყება სავსებით ყამირ ნიადაგზე, ისე, რომ სხვა კულტურებიდან მემკვიდრეობით არაფერს იღებს.

როდესაც მემკვიდრეობის საკითხს ვაყენებთ, უნდა გავითვალისწინოთ, რომ კულტურათა სიმრავლის დაშვება ყოველთვის არ არის დაკავშირებული ისტორიაში მემკვიდრეობის უარყოფასთან და იზოლირებულ კულტურათა არსებობის თეორიასთან. თუ შპენგლერი ყოველ კულტურას თავიდანვე უწესებს ეგრეთ წოდებულ ეთნოგრაფიულ პერიოდს, რომელიც ნულიდან იწყებს ყოფიერებას, ტოინბისთანაც მრავალი ცივილიზაციაა

დაშვებული, მაგრამ ის არც ცივილიზაციების შიგნით და არც ცივილიზაციათა შორის მემკვიდრეობის არსებობას არ უარყოფს. მეტიც, მემკვიდრეობის ინსტიტუტი მასთან იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ ახალი კულტურა ძველის მიერ ხელდასმის გარეშე წარმოუდგენელია. მათ შორის მამაშვილური დამოკიდებულება — როცა მშობელი უმწეო ახალშობილს კვებავს, ხელს უწყობს მის ფეხზე დადგომასა და დამოუკიდებელი ცხოვრებისათვის მომზადებას. ასეთივე ვითარებაა ძველი და ახალი კულტურების მიმართებაში, ამიტომ, ახალ ცივილიზაციას ყამირ ნიადაგზე არ უხდება დაფუძნება.

ისტორიის ერთ-ერთი ძირეული ნიშანია უწყვეტობა როგორც კულტურის შიგნით, ისე კულტურათა შორის მიმართებაში. კულტურის შიდა უწყვეტობა განსხვავდება კულტურათაშორისი უწყვეტობისაგან. "უწყვეტობის ამ ორ სახეობას შორის თვისებრივი განსხვავება შეიძლებოდა გამოგვეჩატა ადამიანის ცხოვრებასთან ანალოგიით. ორი ცალკე აღებული საზოგადოების ისტორიის თავები ადამიანის ზრდის თანმიმდევარ საფეხურზე მიგვანიშნებს. ასე მაგალითად, კავშირი ერთი საზოგადოებისა მეორესთან მშობელსა და შვილს შორის ურთიერთობას გვაგონებს. ბავშვი მშობლისაგან პირველ რიგში მემკვიდრეობით იღებს განსაზღვრულ თვისებებს, მეორეც, თვით დაბადების აქტით, ბავშვი იძენს გარკვეულ დამოუკიდებლობას. ამის მიუხედავად, ბავშვს კიდევ დიდხანს არ შეუძლია სიცოცხლე მშობლების ზრუნვის გარეშე. შემდეგ, როცა ის ცნობიერ დონეს აღწევს, მისი ბავშვური წარმოსახვა მშობელთა გრძნობებისა და წარმოდგენების ძლიერი გავლენის ქვეშ იმყოფება, ხოლო უფრო გვიან, როცა მოზრდილი ხდება, თვითონ სწავლობს მშობელთა ქცევას და აზრებს და იწყებს მათ იმიტაციას, ან კიდევ, მშობელთა გამოცდილებას გაუზრბის. საერთო გავლენა მშობლებისა შვილებზე, უსათუოდ, ძალზე დიდია. ამის მიუხედავად, ბავშვი რალაცა აზრით, დამოუკიდებელი ინდივიდუუშია იმ მომენტიდან, როცა ის საკუთარი თავის გაცნობიერებას იწყებს. მონიფულობის პერიოდში ის ნამდვილად გახდება მშობლებისაგან დამოუკიდებელი და სამყაროზე თავის შეხედულებას შეიმუშავებს, გამოიმუშავებს უწარს, საკუთარი პრობლემები დამოუკიდებლად გადაწყვიტოს და საბოლოოდ დამოუკიდებელი გახდება"¹³⁴.

ტონბის აზრით, ანალოგიურია საზოგადოებათაშორისი კავშირისა თუ უწყვეტობის ფორმაც. ისე, როგორც შვილები არ

¹³⁴ A. Дж. Тойнби, Постигание истории, М., 1991, გვ. 39-40.

წარმოიდგინება მშობლების გარეშე, ახალი საზოგადოება არ წარმოიდგინება ძველის გარეშე. ყოველ შემთხვევაში, ძველის წიაღში წარმოიშობა და იზრდება. ამრიგად, თუმცა, საზოგადოებრივი ცხოვრება და ისტორია არაა ერთიანი, ის ცალკეული ატომებისაგან შედგება, რომელთა შიგნით და შორისაც უწყვეტობაა. ერთი საზოგადოების შიგნით უწყვეტობა უფრო მკვეთრად გამოიხატება, ვიდრე საზოგადოებებს შორის.

საინტერესოა ისიც, რომ ტოინბის თეორიაში, განსხვავებით დასავლური კათოლიკური საზოგადოებისაგან, აღმოსავლური მართლმადიდებლური საზოგადოება სანყისს საქართველოსა და კავკასიისაგან იღებს. მისი მტკიცებით, "ჩრდილო-აღმოსავლეთში მართლმადიდებლური ქრისტიანობა თავდაპირველად საქართველოსა და კავკასიის მთიანეთში განმტკიცდა, ხოლო VIII საუკუნის დასაწყისისათვის მან კავკასიის ქედი გადალახა და ალანისა მიაღწია, საიდანაც დიდ ევრაზიულ ველში გასასვლელი ღია იყო"¹³⁵. დამაჯერებლობას მოკლებულია ტოინბის შრომის კომენტატორის მტკიცება, თითქოს პირველი ქრისტიანული სახელმწიფო კავკასიაში სომხეთი იყო 301 წლიდან და ტოინბიმ იმიტომ არ დაასახელა სომხეთი ქრისტიანულ სახელმწიფოდ, რომ სომხები მონოფიზიტები იყვნენ, რაც ტოინბისათვის გახდა საფუძველი სომხეთის მართლმადიდებლური ცივილიზაციიდან ამოსარიცხად¹³⁶.

ტოინბის მტკიცებით, ყოველ ცივილიზაციას თავისი კულტურა და კლასიკური ენა ჰქონდა. ასეთ კლასიკურ ენას მართლმადიდებლური ქრისტიანობისათვის თავიდან ბერძნული წარმოადგენდა ისე, როგორც დასავლურისათვის — ლათინური. მართლმადიდებლური ქრისტიანობის მრავალ ავტოკეფალურ ეკლესიებად დაშლა ლოკალურ სახელმწიფოთა შექმნის საფუძველი გახდა და "აღმოცენდა სხვა კლასიკური ენებიც, როგორც, მაგალითად, ძველი ქართული ან ძველი სლავური"¹³⁷. ტოინბი ცივილიზაციებს შორის მემკვიდრეობის პრინციპებს უფრო დანვრილებით განიხილავს "ისტორიის შემეცნების" მრავალტომეულში. აქ ის კლასიფიკაციისათვის ორ კრიტერიუმს იყენებს: რელიგიურსა და ტერიტორიულს. ძირითადი მაინც რელიგიურია. საკითხი ეხება იმას თუ რა გადასცა ერთმა ცივილიზაციამ მეორეს, რამდენადაა მათი მიმართება მშობლებისა და შვილების ურთიერთობის ანალოგიური.

¹³⁵ იქვე, გვ. 42.

¹³⁶ იქვე, გვ. 665.

¹³⁷ იქვე, გვ. 47.

ტოინბი ახდენს ცივილიზაციათა კლასიფიკაციას მემკვიდრეობის პრინციპის მიხედვით. პირველია სრული დამოუკიდებლობის საზოგადოება. ასეთებია ეკვიპტური და ანდების ცივილიზაციები. მეორე ნათესაობით დაკავშირებული საზოგადოებაა. ასეთებად გვესახება ჩინური, მინოსის, შუმერისა და მაიასი. მესამეა ინფრააფილირებული საზოგადოებანი. ესენია: ინდური, ხეთური, სირიული, ელინური. მეოთხეა აფილირებულ საზოგადოებათა პირველი ჯგუფი, რომლებიც შვილობილ საზოგადოებებს ქმნიან. ასეთია დასავლური, მართლმადიდებლური და შორეული აღმოსავლეთის. მათ ეკლესიებს უცხო წარმოშობა აქვს. აფილირებულ საზოგადოებათა მეორე ჯგუფია ადგილობრივი ეკლესიის გზით შვილობილი საზოგადოებანი: ირანული, არაბული, ინდუისტური. შემდეგია სუპრააფილირებული საზოგადოებანი. მასში შედის ბაბილონური იუკანტური და მექსიკური. ტერიტორიული ნიშნით ტოინბი სამ ჯგუფს გამოყოფს: პირველი — შვილი საზოგადოებანი, რომელთა ტერიტორია მთლიანად არ ემთხვევა წინამავალ მამათა საზოგადოებას; მეორე — საზოგადოებანი, რომელთა საზღვრები ემთხვევა მამათა საზოგადოების საზღვრებს და მესამე — საზოგადოებანი, რომელთა ტერიტორია მამა საზოგადოების ტერიტორიაში მთლიანად შედის. მემკვიდრეობის თვალსაზრისით, მათ შორის ურთიერთობის ხუთი ფორმა არსებობს: I. საზოგადოებანი, რომლებიც არაფრით არ არიან დაკავშირებულნი არც წინამავალ და არც შემდგომ საზოგადოებებთან; II. საზოგადოებანი, რომლებიც არაფრით არ არიან დაკავშირებულნი წინამავალთან, მაგრამ კავშირშია შემდგომ საზოგადოებებთან; III. საზოგადოებანი, წინამავალთან დაკავშირებული, თუმცა, ნაკლებად უშუალო და ინტიმური კავშირებით, ვიდრე შვილობილი ნათესაობაა; IV. საზოგადოებანი, წინამავალთან დაკავშირებული მსოფლიო რელიგიით, როგორც შვილობილი საზოგადოებანი; V. საზოგადოებანი, რომელთა კავშირი წინამავალთან უფრო ღრმაა, ვიდრე მშობლიური და შვილობილი კავშირებია¹³⁸.

¹³⁸ იქვე, გვ. 77-78.

კითხვები თემისათვის:

კულტურა და კულტურული მემკვიდრეობა

1. როგორია კულტურის სტრუქტურა მემკვიდრეობისა და ინოვაციის თვალსაზრისით?
2. როგორია თანაფარდობა კულტურასა და მემკვიდრეობას შორის?
3. რას ნიშნავს ცნებები — “წინსვლა”, “უკუსვლა”, “რეფორმა”, “სოციალური ცვლილება”?
4. როგორია ცივილიზაციათა შეხლის თანამედროვე თეორიები?
5. წრებრუნვის თეორიის არსი კულტურულ მემკვიდრეობათა განსახერხში
6. როგორ აფასებს ტოინბი საქართველოსა და ქართული ენის როლს ანტიკური კულტურის გავრცელებაში?

ლიტერატურა

1. სემუელ ჰანტინგტონი, კულტურათა შეხლა, “საზოგადოება და პოლიტიკა”, 1999 წ. II, გვ. 5-53.
2. Тойнби А., Цивилизация перед судом истории, стр. 19-83, 665.

კულტურისა და ადამიანის კრიზისი

XX საუკუნის მოაზროვნეთა წინაშე განსაკუთრებით მწვავედ დაისვა კულტურისა და ადამიანის პრობლემები. ადამიანისა და კულტურის საკითხი არც ერთ ეპოქაში ასე მწვავედ არ დასმულა. ეს არ არის შემთხვევითი. ჩვენი საუკუნე განსაკუთრებით მწვავედ აყენებს კაცობრიობის ბედის, ადამიანისა და მის ქმნილებათა საკითხს, რადგან გამოირკვა, რომ ადამიანის სამყარო არც ისე მყარი ყოფილა, როგორც აქამდე ფიქრობდნენ. ამ ვითარებას ასე ახასიათებს ბერდიაევი: "ჩვენ ველარ ვგრძნობთ სამყაროს ჰარმონიას, ჩვენ ამოვარდნილნი ვართ საერთო რიტმიდან... სამყარო, ჩვენი პლანეტა შეირყა, ადამიანს აღარა აქვს ფეხქვეშ მყარი ნიადაგი, რომელიც მას სამყაროს წესრიგთან დააკავშირებდა. "ჩვენს დროში, სამყაროს აგონიის დღეებში, მწვავედ იგრძნობა, რომ გადაულახავი წინააღმდეგობებით დაფლეთილ, დაცემულ სამყაროში... დანაშაულისა და ფანტაზმების სამყაროში ვცხოვრობთ... ადამიანს ყოველი მხრიდან საფრთხე ემუქრება, მან არ იცის, რა იქნება ხვალ"¹³⁹...

აღნიშნული საფრთხის შეგრძნებამ განაპირობა კულტურის ფილოსოფიის წარმოშობა, რომლის მრავალრიცხოვანი წარმომადგენლები (შპენგლერი, კლაგესი, ჰაიზინგა, ვებერი, კაიზერლინგი და სხვ.) ცდილობენ განჭვრიტონ კულტურისა და ცივილიზაციის ბედი. "ჩვენს დროში არ არსებობს უფრო მწვავე თემა ცხოვრებისა და შემეცნებისათვის, ვიდრე კულტურისა და ცივილიზაციის თემა... ეს თემა ჩვენს მომავალ ბედს ეხება, ხოლო ადამიანს ისე არაფერი აღელვებს, როგორც თავისი ბედი"¹⁴⁰.

კაცობრიობის წინაშე დღეს ორი ძირითადი საკითხი დგას. ესაა ანმყოს განსაზღვრა, ადამიანის ადგილის პოვნა თანამედროვე სამყაროში და მომავლის გაგება. პირველი კითხვა დასავლეთის ოცი ცნობილი მოაზროვნის კრებულში იასპერსის სიტყვებითაა ფორმულირებული: "სად ვიმყოფებით ჩვენ დღეს?"

ეპოქისა და ადამიანის მუხყოფიერებით დიაგნოზირებისათვის განმსაზღვრელია კითხვა "სად ვიმყოფებით ჩვენ დღეს?" მოაზროვნეთა უმრავლესობა აღიარებს ამ კითხვაზე პასუხის გაცემის სიძნელესა და თვით კითხვის სირთულეს. პიპერის თქმით, "თვით ეს კითხვა არის პრობლემური", რადგან იგი

¹³⁹ Бердяев Н. Судьба человека в современном мире, Париж, 1934, гл. 12-13.

¹⁴⁰ Бердяев Н. Смысл истории, Берлин, 1923, гл. 249.

მოითხოვს პასუხს, რომელიც გაამუქებს ანმეოს არა რომელიმე მხრით (ტექნიზაცია, ურბანიზაცია, კოლონიალიზმის დასასრული და სხვა), არამედ მთლიანად. სად ვიმყოფებით, ისტორიული გზის დასაწყისსა თუ ბოლოში? პასუხი ამ კითხვაზე მოითხოვს მთელი გზის ცოდნას, "რაც ერთ წერტილზე მყოფს არ შეუძლია. ამიტომ საზრისიანი პასუხის გაცემა ამ კითხვაზე შეუძლებელია".

პიპერის აზრით, პრობლემურია არა მარტო მთლიანად აღებული კითხვა, არამედ მასში შემავალი ყოველი ელემენტი. კითხვა ეხება გარკვეულ სუბიექტს "ჩვენი სახით", მაგრამ ვის ვგულისხმობთ მასში: ევროპელს, კაცობრიობას თუ ცალკეულ ინდივიდს? პიპერის აზრით, კითხვის დამსმელი უნდა იყოს ინდივიდი და მას შეუძლია უპასუხოს ამ კითხვას სიკვდილთან მიახლოებაზე მითითებით. ეს პასუხი თუმცა მართებულია, მაგრამ არსებითად ამ კითხვის პასუხი არაა. დასმული კითხვა პასუხად გულისხმობს, რომ ადამიანს შეუძლია სიკვდილამდე მიაღწიოს მიზანს. ეს კი ადამიანის გონების შესაძლებლობებს აღემატება, "ამიტომ არავის ძალუძს თქვას, სად ვიმყოფებით ჩვენ ამჟამად". თუ ევროპელზე ან მთელ კაცობრიობაზე გავავრცელებთ ამ კითხვას, უნდა ითქვას, რომ "ჩვენ საერთოდ არ ვიმყოფებით ერთ რომელიმე წერტილზე, ჩვენს მოგზაურობას არა აქვს გაჩერების წერტილები, ამიტომ თუ შეიძლება საზრისიანი იყოს კითხვა — "სად ვიმყოფებით დღეს ჩვენ?" პასუხი იქნება: "ჩვენ... არ ვიცით საით მიდის კაცობრიობა და, მამასადაძამე, არც ის ვიცით, სად ვიმყოფებით დღეს"¹⁴¹.

საკითხის სტრუქტურა ისეთია, რომ იგი მთელ კითხვაზე პასუხის გაცემამდე დიფერენცირებასა და თითოეული კომპონენტის ცალ-ცალკე განხილვას მოითხოვს. შელსკის აზრით, კითხვაში "სად ვიმყოფებით ჩვენ დღეს?" ყველა სიტყვა გასარკვევია, ამიტომ მასზე პასუხი ყოველთვის სუბიექტური იქნება. "სად?" უკვე მოითხოვს პასუხს კითხვაზე, თუ რა უნდა იყოს ამოსავალი: ადამიანის განმინდანება, კეთილდღეობა, ჰუმანურობა თუ ბუნებაზე ბატონობა. გარდა ამისა, კითხვაში "სად ვიმყოფებით?" გაუგებარია ადამიანი მოძრაობის სუბიექტად იგულისხმება თუ ობიექტად. კიდევ უფრო გაურკვეველია, ვინ უნდა ვიგულისხმოდ "ჩვენის" ქვეშ? კაცობრიობა? ევროპელები? გერმანელები? ყოველ მათგანს ხომ განსხვავებული სოციალური ცნობიერება აქვს, რომელიც ამ კითხვას აზრს აძლევს. ასევე

¹⁴¹ Piper J., Auf dem Wege sein ნიგში: Wo stehen wir heute, Gütersloh, 1960, გვ. 68, 72.

პრობლემურია, რა იგულისხმება სიტყვაში "დღეს", 1960 წელი თუ სხვა დრო? იქნებ ეს კითხვა არ ეხება ადამიანის მთელ ექსისტენცს, არამედ ყურადღებას მისი ცხოვრების რომელიმე მხარეზე ამახვილებს. ყოველ შემთხვევაში, შელსკის აზრით, ჩვენ ამჟამად არ შეგვიძლია მასზე პასუხის გაცემა. ეს საერთოდაც შეუძლებელია, რადგან იგი ეხება წუთიერს, რომლის მოხელთება და განსაზღვრა არ ხერხდება. მიუხედავად ამისა, შელსკის არ მიაჩნია უაზრობად ასეთი კითხვის დასმა.

ყოველივე ეს გარკვეულ ეჭვს ბადებს: იქნებ კითხვა მცდარად არის დასმული და ამიტომ ვერ შეძლო ადამიანმა მასზე პასუხის გაცემა? აქედან გამომდინარე, იუნგერი მოითხოვს დასმულ კითხვას კითხვითვე ვუპასუხოთ. კითხვას — "სად ვიმყოფებით ჩვენ დღეს?" საპირისპირო კითხვამდე მივყავართ — "საერთოდ ვიმყოფებით სადმე?" ცხადია, ადამიანი მოძრაობს, მაგრამ ეს არ გამოიხატება გადაადგილებით ანდა სხვა რაიმე ცვალებადობით. მისი მოძრაობა ყოველთვის მასზე არ არის დამოკიდებული. იგი ხშირად მისი სურვილის საწინააღმდეგოდ ხდება. ამ ფაქტთანაა დაკავშირებული როგორც შიში, ასევე იმედი.

ანმყო არა ჰგავს წარსულს, ამიტომ პიკარდის აზრით, წარსული ანალოგიით ანმყოს გაგება შეუძლებელია. პირიქით, ანმყო უნდა მოჰფინოს შუქი წარსულს, ანმყომ უნდა გაანათოს იგი ჩვენთვის. ანტიკური შიში და სიცარიელე შეუძლებელია შევადაროთ დღევანდელს. ადამიანის სამყაროს გაფართოებამ ანმყო დიდ პოტენციალთა სფეროდ აქცია. მათი რეალური გამოთვლა ან მათი საშუალებით ადამიანის სიტუაციის განსაზღვრა იმდენად ძნელი გახდა, რომ მასზე უარს ამბობენ. ადამიანის პოტენციალი იქცა რალაც ირაციონალურ ძალად, რომელიც გაგებას არ ექვემდებარება. ასეთ ვითარებაში, მაქს პიკარდის აზრით, მხოლოდ იმის თქმა შეიძლება, რომ ადამიანი კი არ იმყოფება, არამედ "გადაგდებულია პოტენციალში", ხოლო როპკეს თქმით, მართალია, ძნელია ანმყოს ლაბირინთებში ორიენტირება, მაგრამ მაინც აუცილებელია საკითხის დაყენება და მასზე პასუხის გაცემა საკაცობრიო მასშტაბით, ვინაიდან "კაცობრიობის ბედი ამჟამად ისე დაუკავშირდა კონტინენტალურ ხალხთა ჯგუფების ბედს და ისე მჭიდროდ შეერწყა მას, რომ კითხვა "სად ვიმყოფებით ჩვენ?" მხოლოდ მთელის საშუალებით შეიძლება გაირკვეს".

უპირველეს ყოვლისა, ხაზს უსვამენ ადამიანის მარტოობასა და სიცარიელეს ტექნიკის არნახული აღმავლობის ეპოქაში. ადამიანს, რომელმაც ყველაფერს მიაღწია, არაფერი აღარ უკვირს,

მისთვის ყველაფერი ბუნებრივი გახდა, მას არაფერი იზიდავს, არაფერი ახარებს. იგი გულგრილია ყველაფრის მიმართ. "რალაც მოკვდა ჩვენს სულში, ყოველგვარი ალტყინება და აღფრთოვანება გაქრა. ჩვენ ძლივს ვიგონებთ მათ, რადგან დავბერდით და სულიერად გავიყინეთ". ფრანკის თქმით, ჩვენ იმ მოხუცებს ვგავართ, რომლებიც გაკვირვებით იგონებენ ჭაბუკობისდროინდელ უგონო გატაცებას. "ჩვენ დავაბიჯებთ ევროპის დედაქალაქთა ლამაზ, კეთილმოწყობილ ქუჩებში, რომლებიც ოდესღაც ასე გვხიბლავდა და გვალეღვებდა, დღეს კი არ გვესმის, რა არის მათში კარგი. ასფალტის სწორი ზედაპირი, უნიათო არქიტექტურის ერთფეროვანი მაღალი სახლები. ზმუილით დაქრიან ავტომობილები, რომლებიც უსაქმურ დარდიმანდებს, ძუნს სპეკულანტებსა და სულით ლატაკ საქმოსნებს დაატარებენ. ყოველ შენობაში ათობით და ასობით მეშჩანურად მონყობილი ერთგვაროვანი ბინაა, რომლებშიც ირევა ოჯახურ უჯრედებად დანანევრებულ ადამიანთა საჭიანჭველო. რა უნდა გვიხაროდეს ჩვენ? ირგვლივ მონყენილობაა, საშინელი მონყენილობა... ჩვენ უკვე აღარ გვახარებს მეცნიერების პროგრესი და მასთან დაკავშირებული ტექნიკის განვითარება. მოგზაურობა ჰაერში — ეს ჩიტის გაფრენა, რომელზედაც კაცობრიობა საუკუნეების მანძილზე ოცნებობდა, უკვე ყოველდღიური მოვლენა გახდა. მაგრამ ვის რაში სჭირდება ეს, თუ მთელ სამყაროში მონყენილობა, გამოუვალი სულიერი მარტოობა და უშინაარსობა ბატონობს?" საერთოდ საჭიროა თუ არა ადამიანის ბედნიერებისათვის ტექნიკის ასეთი უსაზღვრო განვითარება? "ადამიანის გადაქცევა ნივთის, მანქანის, ტელეფონისა და სხვა მის ნაწარმთა და მკვდარ საშუალებათა მონად? ჩვენ არ გაგვაჩნია პასუხი ამ კითხვებზე, მაგრამ გვაქვს ეჭვი და უნდობლობა, რომელიც ადრე უცნობი იყო"¹⁴².

უნინ ადამიანი ნდობით უყურებდა სამყაროს. მისი ცხოვრება სამყაროსადმი რწმენით იყო ნასაზრდოები. ბუბერის თქმით, ახლა რწმენა შეირყა და ნდობა დაიკარგა. ადამიანები ერთმანეთისადმი მტრულად არიან განწყობილნი. ისინი ვერ პოულობენ საერთოს, ამიტომ დაბნეულები უიმედოდ შესცქერიან მომავალს. იასპერსის აზრით, ეს იგივეა, იჯდე მოქმედ ვულკანზე და ელოდებოდე მის ამოფრქვევას. წარსული კულტურები გაქრა, დღევანდელს კი საფრთხე ემუქრება. ამიტომ ვინც წინ იხედება, მას ყოველივე უაზროდ ეჩვენება, ისიც, რასაც ახლა აკეთებს.

¹⁴² Франк С., Крушение кумиров, Берлин, 1924, გვ. 41, 44, 45.

ადამიანის ეს შინაგანი სიცარიელე, მისი მარტოობისა და მოწყენილობის გრძნობა არ არის გამონეწეული მხოლოდ შინაგანი სამყაროს ცვლილებით. შეიცვალა გარესამყარო სოციალური გარემოს სახით. ადამიანს აღარა აქვს საყრდენი წერტილი გაფაშრებულ გარესამყაროში. "ჩვენ გამოკიდებული ვართ ჰაერში უცნაურ სიცარიელესა და ბურუსს შუა და ბობოქარი სტიქია, რომელიც ჩანთქმას გვიქადის, ვერ გაგვირჩევია მყუდრო ნაპირისაგან, სადაც შეიძლებოდა ნავსაყუდარი გვეპოვა". გარემო, რომელმაც მოამზადა ადამიანის სულიერი კატასტროფა, თვითონაც კატასტროფულია. ჰაიზინგას სიტყვებით, ჩვენ ვცხოვრობთ მძვინვარე სამყაროში... ალბათ არავის გაუკვირდება, თუ ჩვენი დროის სიგიჟე გაცოფებამდე მივა, რომელიც შთანთქავს ღარიბ ევროპულ კაცობრიობას... ძრავები იგუგუნებს, დროშები იფრიალებს, მაგრამ გონი მოკვეთილი იქნება. საყოველთაო ეჭვი სოციალური სისტემისადმი, რომელიც ვცხოვრობთ, უსაზღვრო ძრწოლა უახლოესი მომავლის წინაშე... არ არის სიცოცხლის შეუბრალებელი წვის გრძნობა. ეს არის კარგად მოფიქრებული მოლოდინი, დაფუძნებული აღქმასა და მსჯელობაზე, ჩვენს შემავინროებელ ფაქტებზე. ის, რასაც ოდესღაც თავყვანს ვცემდით, დღეს საოცრად მერყევი და არასაიმედო გახდა¹⁴³.

შინაგანი და გარეგანი სამყაროს შერყევა ნიშნავს მთელი სამყაროს ტრაგიკულობას. სამყარო არა მარტო შეგრძნებით არის ტრაგიკული, არამედ თავისი ყოფიერებითაც. გარდა აუტანელი ეკონომიკური და პოლიტიკური მდგომარეობისა, ბერდიაევის აზრით, სამყარო სულიერ დეგრადაციას განიცდის. ადამიანი გახდა უგონო. მას დაეუფლა დემონური კოსმოსური და სოციალური ძალები. თანამედროვე დეჰუმანიზაციას კაცობრიობა სიგიჟემდე მიჰყავს¹⁴⁴.

რელიგიურად მოაზროვნე ჰიპერის აზრით, უკვე დასრულდა ქრისტიანული ერა და დადგა ანტიქრისტიან ბატონობის პერიოდი. ეს არის ტოტალიტარული ბატონობის, ტოტალური პროპაგანდისა და გლობალური ომების ეპოქა. როგორც ექიმი დაავადების სიმპტომების საფუძველზე სვამს დიაგნოზს, ასევე თანამედროვე მოაზროვნეებიც ახდენენ ეპოქის დიაგნოზირებას: "ჩვენ ფაქტობრივად განვიცდით როგორც ცალკეული ადა-

¹⁴³ Huizinga J., Im Schatten von Morgen, Eine Diagnose des kulturellen Leidens unserer Zeit, Bern-Leipzig, 1936, გვ. 9.

¹⁴⁴ Бердяев Н., Судьба человека в современном мире, гв. 80.

მიანის, ასევე მთელი კულტურის ღრმა კრიზისს, რომელიც საბოლოოდ... თვით ღირებულებათა კრიზისია"¹⁴⁵.

როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, აქ საუბარია ორი ფენომენის — ადამიანისა და კულტურის კრიზისზე. ის, რაც ამჟამად ხდება სამყაროში, არ არის ჰუმანიზმის კრიზისი — ეს მეორეხარისხოვანი თემაა. სამყარო ადამიანის კრიზისმა მოიცვა. საკითხი ასე ისმის: ის არსება, რომელსაც მომავალი ეკუთვნის, უნდა იწოდებოდეს თუ არა ადამიანად? ჩვენ მოწმე ვხდებით კულტურისა და საზოგადოების ყველა სფეროს დეჰუმანიზაციის პროცესისა, რაც გამოიხატება ადამიანის მიერ თავისი თავის დაკარგვაში, მის გაუცხოებაში.

რაც შეეხება კულტურის კრიზისს, აქ სხვადასხვა მოსაზრება არსებობს. ყოველი მოაზროვნე კულტურის კრიზისის რომელიმე ასპექტს უსვამს ხაზს. ბერდიაევის აზრით, "კულტურის კრიზისი დაკავშირებულია ყოველი კულტურისათვის დამახასიათებელ არისტოკრატიული სანყისთან, რომელსაც დემოკრატიზაცია და მასების ბატონობა უდიდეს საფრთხეს უქმნის. ჩვენ ვცხოვრობთ კულტურის არისტოკრატიული სანყისის წინააღმდეგ პლებეური აჯანყების ეპოქაში"¹⁴⁶. ჰელმუტ ტილიკის აზრით, დღევანდელი კრიზისი ან უფსკრულამდე მიგვიყვანს, ანდა ახალ ნაპირამდე.

მოაზროვნეთა უმრავლესობა უყოყმანოდ აღიარებს, რომ დღევანდელი კრიზისი ყველაზე მწვავეა ისტორიულ კრიზისებს შორის. "მე არ ვიციან ისტორიაში ისეთ ღრმა და ყოვლისმომცველ კრიზისს, როგორიც ჩვენია" — წერს ორტეგა გასეტი. ანალოგიურ აზრებს ავითარებენ შვეიცერი, ჰაიზინგა და სხვები.

ახლა გავარკვიოთ, რა იგულისხმება კრიზისში. იგი ყოფიერების სხვადასხვა მხარეს მოიცავს. შესაბამისად შეიძლება გვექონდეს "ჭარბი წარმოების ეკონომიკური კრიზისი", "იდეოლოგიური კრიზისი", "პოლიტიკური კრიზისი", "სულიერი კრიზისი", "სისტემის კრიზისი", "მეცნიერების კრიზისი", "სოციალური კრიზისი", "ადამიანის კრიზისი", "კულტურის კრიზისი" და სხვა. თითოეული მათგანი გამოხატავს რაღაც საერთოს, იგივეობრივს, რაც მათი გაერთიანების საშუალებას იძლევა ერთი ტერმინით — "კრიზისი". რა არის ის საერთო, რომელიც ამ ცნებებს აერთიანებს? ეს არის განსაზღვრული ტიპის პროცესები, რომლებიც გარკვეულ მოვლენათა მწკრივში სიძნელეთა, დაბრკოლებათა, ზღუდეთა სახით გვევლინება.

¹⁴⁵ Battaglia F., *Person und Wert als Begriff der Geschichte*, კრებულში *Sinn und Sein*, Tübingen, 1960, გვ. 796.

¹⁴⁶ Бердяев Н. Судьба человека в современном мире, გვ. 70.

ყოველ შემთხვევაში, "კრიზისი" გამოხატავს ჩვეულებრივ მოვლენათა მსვლელობაში რალაც არაჩვეულებრივს, ბუნებრივ მსვლელობაში — არაბუნებრივს, ზომიერში — უზომოს, ნორმალურში — არანორმალურს. მაგალითად, ორგანიზმის შემთხვევაში კრიზისი შეიძლება გამოიწვიოს როგორც ორგანიზმის ზრდამ, ასევე ზრდის შეჩერებამ. ამის მიხედვით ორგვარ რღვევად პროცესს არჩევენ: ერთი გამოწვეულია ორგანიზმის ზრდითა და განვითარებით, მეორე — ორგანიზმის გახრწნით. ერთის დაძლევა იწვევს ორგანიზმის შემდგომ ზრდას, მეორის დაძლევა კი, მართალია, ორგანიზმის განვითარების საშუალებას არ იძლევა, მაგრამ შესაძლებლობას გვაძლევს გავახანგრძლივოთ მისი არსებობა. ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს არა ცნობიერების რეფლექსიასთან გარკვეულ მოვლენებზე, არამედ თვით ამ მოვლენებთან, უშუალოდ ობიექტურ სიძნელებებთან. მოკლედ რომ ვთქვათ, ობიექტური, ჩვენიგან დამოუკიდებელი კრიზისული მოვლენები უნდა განვასხვავოთ ჩვენი ცნობიერების რეფლექსიისაგან ამ მოვლენებზე. ეს განსხვავება ძალაში რჩება მაშინაც, როდესაც კრიზისული მოვლენები იწვევს კრიზისულ ცნობიერებას, მაგრამ ისინი იგივეობრივნი არ არიან.

კრიზისული ცნობიერება თავის განვითარებაში შედარებით დამოუკიდებელ მნიშვნელობასაც იძენს და გარკვეულად უკუმოქმედებს ყოფიერების კრიზისზე, აღრმავენს და შემდგომ ავითარებს მას. ამიტომ ეს ორი სახე კრიზისისა — ყოფიერების კრიზისი და კრიზისული ცნობიერება ურთიერთს განაპირობებს. განმსაზღვრელი მათ შორის მაინც ყოფიერების კრიზისია. ამრიგად, ტერმინი "კრიზისი" ნეგაციისა და ნეგატიურის გამოხატველია, მაგრამ ნეგაცია და ნეგატიური ობიექტურად მიმდინარე პროცესებში ცნობიერებას კი არ შეაქვს როგორც უარყოფითი რეფლექსია ცნობიერებისა ყოფიერებაზე (მოკლედ რომ ვთქვათ, იგი შეფასებითი დამოკიდებულება კი არაა), არამედ თვით ყოფიერებისეულია, ობიექტურია, ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელია. ასეთი ნეგატიური პროცესები ყოფიერების სხვადასხვა მხარეს მოიცავს, ამიტომ შესაბამისად მრავალი ცნებით გამოიხატება.

ჩვენი გამოკვლევის მიზანია კრიზისის სახეობა, რომელიც ეხება სოციალური სამყაროს ძირეულ ფენომენს და რომელსაც სოციოლოგები ცნება "კულტურით" აღნიშნავენ, და მასთან დაკავშირებული ადამიანის კრიზისი.

"კულტურის კრიზისის" ცნებაში "კულტურა" უმთავრესად ფართო აზრით ივარაუდება. მოკლედ იგი იგივეობრივია სოციალურისა, ადამიანურისა. ამდენად, კულტურის კრიზისი მოი-

ცავს მთელ ადამიანურ სამყაროს, მთელ "სოციალურ ისტორიას" გარკვეულ ეტაპზე. კულტურის კრიზისი ეხება კულტურის შემქმნელსა და მატარებელს, კულტურის სუბსტანციას ადამიანის სახით. კულტურის კრიზისი ადამიანის კრიზისია.

ზემოთ აღნიშნულიდან გამომდინარე, კულტურის ბუნების განსაზღვრა ადამიანის ბუნების განსაზღვრაა, კულტურის ხასიათი და სახე ადამიანის სახე და ხასიათია. ეს განაპირობებს კულტურის ფილოსოფიის ორიენტაციას ადამიანზე.

ადამიანის კრიზისის ფენომენი სხვადასხვა ტერმინით გამოიხატება. იყენებენ როგორც "კულტურის კრიზისს", ასევე "ისტორიულ კრიზისსაც". ორივე ტერმინი ერთი ცნების გამოხატველია, მოვლენათა ერთ რიგს აერთიანებს. ეს არის ადამიანისა და ადამიანური სამყაროს გაარაადამიანურება, რაც გამოხატავს ჰპოვებს ყოველ "ადამიანურ", ყოველ "კულტურულ", ყოველ "ისტორიულ" ფენომენში. ამიტომ კულტურის კრიზისის გამცნობიერებლები, მართალია, ხშირად სხვადასხვა მხრიდან აშუქებენ ამ ფენომენს, მაგრამ საბოლოოდ ერთ საერთო პუნქტამდე მიდიან — ადამიანი არის კულტურის ცენტრი და სუბსტანცია. ყველა გზა ადამიანისაკენ მიდის. კულტურისა თუ ისტორიის კრიზისი ადამიანის კრიზისია. იგი განსხვავდება ყველა სხვა სახის კრიზისისაგან. კულტურის კრიზისი მოიცავს სხვა სახის კრიზისებს, მაგრამ იგი მათი უბრალო ჯამი როდია. იგი უფრო მეტი და ღრმაა, ვიდრე რომელიმე მათგანი ცალ-ცალკე ან ყველაანი ერთად. იგი ეხება მთელ სოციალურ სამყაროს და არა მის რომელიმე მხარეს.

ადამიანური სამყაროს კრიზისი აისახება ცნობიერების მიერ. ეს არის ადამიანის ცნობიერება და იმ სამყაროს ნაწილი, რომლის კრიზისსაც ის ასახავს. საკითხი ისმის — არის თუ არა ცნობიერება იმავე კრიზისული ნიშნების მქონე, რაც მის ასახულ სამყაროს გააჩნია. ცნობიერების მიერ კრიზისის ასახვა ნიშნავს ცნობიერებაში იმ რეალური ვითარების გამოხატვას, რომელიც მისგან დამოუკიდებლად არსებობს, მაგრამ ცნობიერება არ დაიყვანება სინამდვილის უბრალო ფიქსაციამდე. ცნობიერება არა მარტო ასახავს არსებულ ვითარებას, არამედ გარკვეულ რეაგირებასაც ახდენს მასზე, განსაზღვრულ პოზიციას იჭერს მის მიმართ. ამიტომ საკითხი კრიზისის ამსახველი ცნობიერების ხასიათის შესახებ გადაწყდება არა იმის მიხედვით, ასახავს თუ არა ის კრიზისს, არამედ იმ პოზიციის საფუძველზე, რომელსაც იგი იჭერს მის მიმართ. კრიზისის ასახვა, მისი გაცნობიერება ცნობიერებას აქცევს კრიზისის ცნობიერებად, მაგრამ კრიზისის ცნობიერებაში არ ჩანს ცნობიერების პოზიცია კრიზისის მი-

მართ. ცნობიერების პოზიცია კრიზისის მიმართ ერთ შემთხვევაში იმით გამოიხატება, რომ კრიზისის აღიარების შემდგომ ცნობიერება ეძებს მისი დაძლევის გზებს, ის თვითონ კრიზისის გარეთ დგება და არ ექვემდებარება კრიზისულ ვითარებას. ცნობიერება მალდდება კრიზისზე. ასეთი ცნობიერება კრიზისის გაცნობიერებაა ისე, რომ მას არ ახასიათებს კრიზისი. სხვა ვითარებაა, როდესაც კრიზისის ამსახველი ცნობიერება თვითონაც ექვემდებარება კრიზისს, ვერ ხედავს მისგან გამოსავალს და თვითონვე ხდება კრიზისული სინამდვილის შემადგენელი ელემენტი. ასეთი ცნობიერება არა მარტო კრიზისის ცნობიერებაა, არამედ კრიზისული ცნობიერებაც და ეს არის მისი არსებითი განსხვავება პირველი სახის ცნობიერებისაგან.

კრიზისულ ცნობიერებას ხშირად "აპოკალიფსურ ცნობიერებას" უწოდებენ, რაც თავისებურად სწორად გამოხატავს მის ბუნებას.

კულტურის კრიზისის მრავალფეროვან თეორიათაგან განვიხილოთ ერთ-ერთი მათგანი — შაიზინგას თეორია. ამ მეტად საინტერესო მოაზროვნემ ჯერ კიდევ მეორე მსოფლიო ომამდე მოგვცა კულტურის კრიზისის დანვრილებითი ანალიზი. მან კულტურის კრიზისი გააცნობიერა არა მხოლოდ ანმყოს, არამედ მომავლის თვალთახედვითაც და მთელი ფენომენი განიხილა როგორც კრიზისული.

შაიზინგა კრიზისს ახასიათებს როგორც ადამიანის სამყაროს გაფაშრებას და აღნიშნავს მე-20 საუკუნის კრიზისული ცნობიერების სპეციფიკას. კრიზისული ცნობიერება მე-19 საუკუნეშიც არსებობდა, მაგრამ იგი არ იყო გაბატონებული — დეკადენტური განწყობილება უმთავრესად ლიტერატურული მოდა იყო. მომავლის რწმენა ადამიანებმა მე-20 საუკუნეშიც — პირველი მსოფლიო ომის შემდგომ პირველ წლებამდე შეინარჩუნეს. მხოლოდ ამის შემდეგ მოიცვა ცნობიერება კულტურის კრიზისმა, ამის შემდეგ გახდა იგი კრიზისული, რამაც პირველი სერიოზული გამოვლენა ჰპოვა შპენგლერის ნაშრომში "ევროპის მზის ჩასვენება". შაიზინგა უარყოფს იმ მოსაზრებას, თითქოს დღეს კრიზისის ცნობიერების ასეთი საყოველთაო გამოწვეული იყოს კრიზისის გამოსახატად იმ ძძლავრი მეცნიერული აპარატის არსებობით, რომელიც წარსულ ეპოქებს არ გააჩნდა. ცნებათა სისტემამ, რასაკვირველია, შესაძლებელი გახადა კრიზისის უფრო ნათელი დასურათება, მაგრამ ძირითადი განსხვავება წარსულისა და ანმყოს კრიზისის გამომხატველ ცნობიერებას შორის თვით ამ კრიზისთა განსხვავებაშია.

ჰაიზინგა გამოყოფს სამ დიდ კრიზისს, რომელთაც ადგილი ჰქონდათ ანტიკურობიდან შუა საუკუნეებზე გადასვლის პერიოდში, შუა საუკუნეებიდან ახალ დროზე გადასვლისას და მე-18 — მე-19 საუკუნეთა მიჯნაზე. სამივე კრიზისი წარსულს ეკუთვნის და მათი გაცნობიერება ჭირს, რადგან ჩვენ ცოტა რამ ვიცით მათი მიზეზების შესახებ. ჰაიზინგას აზრით, კრიზისი გვაქვს არა მარტო მსხვერვეის ეპოქებში, არამედ კულტურის ინტენსიური ქმნადობის პერიოდშიც. მოვიგონოთ ისტორიული მნიშვნელობის მქონე ფაქტებით მდიდარი მე-15 (სამყაროს აგებულების შესწავლა, ეკლესიის გათიშვა, კულტურის აყვავება და სხვა) და მე-19 საუკუნეები. ისტორიის სეისმოგრაფი ორივეში იპოვის მძლავრ მოძრაობას. მიუხედავად ამისა, მოვლენათა ღრმა ანალიზი გვარწმუნებს, რომ წარსულის კრიზისებმა "საზოგადოების საფუძვლები გაცილებით ნაკლებ შეანჯღრია, ვიდრე ამჟამად". მაშინ კიდევ ჩანდა იმედი, იდეალი, მსხვერვეის საშიშროება არ ემუქრებოდა მთელ კულტურას. არ შეინიშნებოდა მძაფრი სოციალური ძვრები, მწვავე კლასობრივი ბრძოლები. აქედან გამომდინარე, წარსული კრიზისები ნაკლებად გამოდგება ახლანდელი კრიზისის გასაგებად. ამიტომ ისტორიული პარალელი გამოუსადეგარია. ჰაიზინგა ილაშქრებს შპენგლერის ანალოგიის პრინციპის წინააღმდეგ და ამტკიცებს, რომ ანმყოს კრიზისი მხოლოდ ანმყოს ანალიზით გაიგება. ეს არ ნიშნავს კრიზისის მოწყვეტას ისტორიული წარსულისაგან და წარსულის კრიზისთა იგნორირებას. ჰაიზინგასათვის "კულტურის კრიზისი არის ისტორიული ცნება. ამიტომ მხოლოდ ისტორიის შემომჩემით, წარსულთან შედარებით შეიძლება მივანიჭოთ ამ ცნებას ობიექტური შინაარსი, რადგან ჩვენ ვიცნობთ ძველი კულტურის კრიზისების არა მხოლოდ დასაწყისსა და მსვლელობას, არამედ საბოლოო შედეგსაც"¹⁴⁷.

ჰაიზინგა აცნობიერებს კულტურის ფენომენის განსაზღვრის, მისი საზღვრების დადგენის სიძნელეს და, აქედან გამომდინარე, კულტურის ცნების ერთმნიშვნელოვნად და ამომწურავად განსაზღვრის შეუძლებლობასაც. იგი კულტურის ცნების განსაზღვრის ნაცვლად ცდილობს გააანალიზოს კულტურის ძირითადი ნიშნები, როგორც კულტურის პირობები. მაშასადამე, საკითხი ეხება იმ ღირებულებებს, რომელთა გარეშე ფენომენი ვერ დაიმსახურებს კულტურის სახელს. ასეთ ღირებულებათა მსკრივში ჰაიზინგა, უპირველეს ყოვლისა, ასახელებს სხვადასხვა სახის ღირებულებათა წონასწორობას. კულტურაში

¹⁴⁷ Huizinga J., Im Schatten von Morgen, გვ. 20.

არსებული სულიერი და მატერიალური ღირებულებანი ურთიერთშესაბამისობაში უნდა იყოს მოყვანილი. ამ სულიერ ღირებულებებს, თავის მხრივ, აქვს ინტელექტუალური, მორალური, ესთეტიკური და სპირიტუალური ქვეღირებულებანი. წონასწორობის დაცვა აუცილებელია მათ შორისაც, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ჰარმონია დაირღვევა მთელში. ჰარმონია საბოლოოდ თავის გამოხატვას პოულობს საზოგადოების ცხოვრების წესში, რიტმში. ამრიგად, კულტურის პირველი ძირეული ნიშანია ღირებულებათა ჰარმონია.

კულტურის მეორე ძირითადი ნიშანია სწრაფვა. კულტურა არის ყოფიერება, წარმართული ერთობლივი იდეალისაკენ. ერთობლივი იდეალი უფრო მეტია, ვიდრე ინდივიდის იდეალი, მაგრამ ის არ არის ერთსახოვანი. ერთობლივ იდეალში შეიძლება იგულისხმებოდეს გონითი, სულიერი, ღვთისეული იდეალები, თავისუფლება, შემეცნება, ძალაუფლება, სიდიადე, სიმდიდრე, კეთილდღეობა, ჯანმრთელობა. მათი დაჯგუფება შეიძლება გონით, შემეცნებით, საზოგადოებრივ, ეკონომიკურ და ჰიგიენურ იდეალებად. ნებისმიერ შემთხვევაში კულტურის წევრთათვის იდეალი წმინდაა.

კულტურის მესამე ძირითადი ნიშანია ბუნებაზე ბატონობა. "კულტურა ნიშნავს ბუნებაზე ბატონობას". ადამიანი თავის სამსახურში აყენებს ბუნებას. ის არის მწარმოებელი ადამიანი. ბუნება მის ხელში ხდება იარაღი მისი ყოფიერების დასაცავად. ბუნება არ უნდა გავიგოთ მხოლოდ ობიექტურ ყოფიერებად. ადამიანსაც აქვს თავისი შინაგანი ბუნება და კულტურა მასზე ბატონობასაც ისახავს მიზნად. ადამიანი ცდილობს გაბატონდეს მის ცნობიერებაში არსებული დანაშაულის შესაძლებლობაზე და მას უპირისპირებს მოვალეობას. აქ ძირითადი ხდება "სამსახურის" ცნება. ადამიანის გონში სამსახურებრივი მოვალეობის დანერგვა არის კულტურის ერთ-ერთი ძირითადი პირობა. ამ ნიშანთა გაერთიანების ბაზაზე ჰაიზინგა კულტურას განსაზღვრავს როგორც ადამიანთა ერთობის მიზანდასახულ მოქმედებას, მიმართულს ბუნებაზე გაბატონებისაკენ მატერიალურ, მორალურ და გონით სფეროებში, რომლის შედეგები ბუნებრივ ურთიერთობაზე ურთიერთობათა შედეგებზე უკეთესია. იგი ხაზს უსვამს სულიერ და მატერიალურ ღირებულებათა ჰარმონიულ წონასწორობას და ჰომოგენურად განსაზღვრულ იდეალს, რომლისკენაც ისწრაფვიან საზოგადოების წევრები.

თანამედროვე ვითარების დასახასიათებლად საჭიროა გაირკვეს, არის თუ არა განხორციელებული კულტურის ეს ძირეული პირობები. როგორც აღნიშნული იყო, ერთ-ერთ პირო-

ბას შეადგენს ბუნებაზე ბატონობა, რომელიც, თავის მხრივ, იყოფა ბუნებასა და ადამიანის შინაგან ბუნებაზე ბატონობად. გარე ბუნებაზე ბატონობა ეჭვს არ იწვევს, რასაც მოწმობს ბუნების მეცნიერებათა და ტექნიკის განვითარება. სხვა მდგომარეობაა შინაგან ბუნებაზე ბატონობის მხრივ. ადამიანი ვერ გაბატონდა საკუთარ ბუნებაზე, კაცობრიობამ ვერ შექმნა მოვალეობათა სისტემა, რომელიც გამორიცხავდა დანაშაულს.

ასეთივე სავალალო მდგომარეობაა კულტურის მეორე ნიშნის — იდეალთა ერთიანობის მხრივაც. ყველა ადამიანსა და სოციალურ ჯგუფს თავისი იდეალი აქვს. ღმერთის, სამართლიანობის, სიკეთისა და სიბრძნის იდეალთა მსხვერველს შემდეგ კაცობრიობამ დაკარგა საერთო იდეალი და შეიმუშავა ეროვნულ და კლასობრივ კულტურათა ცნებები. კულტურის ცნება დაექვემდებარა კეთილდღეობის, ძალაუფლებისა და უშიშროების ერთიმეორისაგან მონყვეტილ იდეალებს, რითაც მან დაკარგა საზრისი. ასეთივე მდგომარეობაა სულიერ და მატერიალურ ღირებულებათა ნონასნორობის მხრივაც. ჰაიზინგას აზრით, ზემოთ აღნიშნულ ღირებულებათა შორის როგორც აღმოსავლეთში, ასევე დასავლეთში ნონასნორობა დარღვეულია. ორივე სფეროში არათანაბარი ინტენსიური წარმოებაა. ყველას შიშს ჰგვრის ის ფაქტი, რომ ინარმოება მასალა, რომელიც არავის უნდა. ჰარმონია დაირღვა ხელოვნების სფეროში, ბრძოლა წარმოებს სულიერ სამყაროშიც. დღეს ხელოვანი დამოკიდებულია პრესაზე, მოდასა და კომერციულ ინტერესებზე. ამრიგად, კულტურის სამი პირობიდან არც ერთი არაა განხორციელებული. ეს იმას ნიშნავს, რომ "ჩვენი ეპოქა კულტურისა და აყვავების ეპოქა კი არ არის, არამედ კრიზისისა და მზის ჩასვენების ეპოქაა".

ჰაიზინგა სვამს საკითხს: თანამედროვეობის აღქმა მუქ ტონებში ხომ არ არის ჩვენი განწყობის შედეგი? ანდა კიდევ: როდესაც ჩვენი კრიზისი ყველაზე საძინლად გვეჩვენება, ხოლო ანტიკურობა კი — ჰარმონიის სამყაროდ, ხომ არ არის ეს გამონგეული იმით, რომ ანტიკური ეპოქა დღევანდელიდან განსხვავებულია და ამიტომ ჩვენთვის ნაშლილია მისი რღვევადი ნიშნები. იქნებ რაღაც უმნიშვნელო დაავადებამ შეიპყრო ორგანიზმი და ამიტომ ვერ ფუნქციონირებს იგი ნორმალურად. შეიძლება თუ არა ამ ვითარების მიმართ დაისვას კრიზისის დიაგნოზი? ჰაიზინგა ფიქრობს, რომ შეიძლება. "კრიზისი, — წერს ჰაიზინგა, — არის შიშოკრატესეული ცნება. საზოგადოებისა და კულტურისათვის არ არსებობს უფრო ზუსტი შედარება, ვიდრე სამედიცინოა. უეჭველია, რომ ჩვენს დროს ახასიათებს ციებ-ცხელება და ეს ციებ-ცხელება არის კრიზისი". ჰაიზინგას აზრით,

“წარმოებისა და ტექნიკის პროგრესი არ უარყოფს კრიზისს”, რადგან მათი ზრდა საბოლოო მიზნის გარეშე ხდება, მაშინ როდესაც ნამდვილი პროგრესი საბოლოო ღირებულებებისაკენ სწრაფვა უნდა იყოს. ამდენად, საფუძვლიანია მტკიცება, რომ “კულტურა არსებითი წინსვლისას შეიძლება გადაგვარდეს”.

ჰაიზინგას აზრით, კულტურის კრიზისის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სიმპტომია შემეცნების იდეალის შეცვლა. აზროვნებისა და ცოდნის იდეალი შეიცვალა ცხოვრებისა და საქმის იდეალით. “კონფლიქტი ყოფიერებასა და ცოდნას შორის კულტურის კრიზისის ძირითადი მომენტი”. ჭეშმარიტება დაექვემდებარა ცხოვრების ინტერესებს, ფილოსოფია და ადამიანის მთელი სულიერი მოღვაწეობა დაიმონა ცხოვრებამ, გაბატონდა ანტიინტელექტუალიზმი. თანამედროვე კულტურისათვის დამახასიათებელია ჭეშმარიტების უარყოფა და გონების შეცვლა ინსტიქტით. გონებისა და შემეცნების კულტი შეცვალა ცხოვრების კულტმა. ჰაიზინგას აზრით, ამან განაპირობა ექსისტენციალური პოპულარობა. ცხოვრების ფილოსოფიამ მწვავედ დააყენა ყოფიერების დასასრულის საკითხი. ამიტომ გადაიქცა სიკვდილის ფენომენი ესოდენ ფართო განხილვის ობიექტად.

ჰაიზინგა კულტურის კრიზისის ერთ-ერთ სიმპტომად თვლის მორალურ ნორმათა დაცემას. სოციალური ინსტიტუტები, რომლებიც შეიქმნა გარკვეულ ისტორიულ პერიოდში, გადაგვარდა. მათ რიცხვს მიეკუთვნება სახელმწიფოც, “რომელიც დაცვის საშუალებიდან ძარცვისა და დაპყრობის იარაღად გადაიქცა”. “სახელმწიფო სახელმწიფოსათვის მგელია”, — ესაა სახელმწიფოთა შორის ურთიერთობის პრინციპი. შეიცვალა ადამიანური მოქმედების შეფასების კრიტერიუმიც. ადამიანის თავგანწირულ მოქმედებას გმირობა ეწოდებოდა, დღეს კი გმირობა სიყალბისა და ფარისევლობის საფარი, რიტორიკული მონოდების ობიექტი გახდა. მე-19 საუკუნეში ჰეროიკა შეცვალა დიდი ადამიანის კულტმა. მე-20 საუკუნე ისევ დაუბრუნდა ჰეროიკას, მაგრამ არა ძველი გაგებით. ჩვენს ეპოქას ჰეროიკული ტონი დასჭირდა მისი სისუსტის გამო. ჰეროიზმის რეკლამირება უკვე თავისთავად კრიზისული მოვლენაა. “საზოგადოების სამსახურის ცნებამ საბოლოოდ დაკარგა თავისი შინაარსი”.

ჰაიზინგას აზრით, კრიზისის სიმპტომთა მეორე რიგს იწვევს ხელოვნება, რომელიც ანტიინტელექტუალიზმის გზას ადგას. პოეზიამ დაკარგა კრიტერიუმი ლოგიკური გაგებადობის სახით. ნიმუშად ჰაიზინგა რაინერ მარია რილკესა და პოლ ვალერის ასახელებს. სახვით ხელოვნებაში ამ მდგომარეობამ გა-

მონატურლება აღქმადი ფორმებისადმი ზურგის შექცევაში პოვა. ასევეა მუსიკაშიც (ვაგნერი). ჰაიზინგას აზრით, ხელოვნება უფრო მეტადაა მექანიზებული და მოდერნიზებული, ვიდრე მეცნიერება. გამრავლდა "იზმები", რომლებიც მისი სახის დაკარგვასა და სუბიექტთა თვითნებობას გამოხატავს. ხელოვნების კრიზისის ნიშანია სტილის დაკარგვა. რომანული, გოთური ანდა ბაროკოს სტილი წარსულს ჩაბარდა, მათი შემცვლელი კი არ ჩანს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ეპოქის გაგება ხელოვნების საშუალებით სულ უფროდაუფრო შეუძლებელი ხდება. შემოქმედებაში გაქრა რაციონალური მომენტი. მთელ კულტურას ემუქრება საშიშროება. ყოველივე ეს, ერთად აღებული, არის კულტურის კრიზისის სიმპტომთა არასრული, მაგრამ არსებითი დახასიათება. ჰაიზინგა თვლის, რომ ის მხოლოდ დიაგნოზს უსვამს კულტურის ორგანიზმს და აღნიშნავს მის მძიმე დაავადებას. ეს დიაგნოზი არ ეხება კულტურის შემქმნელთ — ადამიანებს. მათი სულიერი რაობა ცალკე მსჯელობის საგანია.

ჰაიზინგას აზრით, ადამიანი, როგორც კულტურის შემოქმედი და წყარო, დეფორმირებულ და კრიზისულ კულტურას ქმნის, რადგან თვითონაც დეფორმირებულია და კრიზისს განიცდის. აქედან გამომდინარე, კულტურის კრიზისის საფუძვლიანი ახსნა შეუძლებელია ადამიანის კრიზისის ახსნის გარეშე. ყოველივე ეს აყენებს საკითხს ადამიანის შესახებ. "დღეს ჩვენი ეპოქისა და მასთან ერთად ისტორიის ძირითადი თემა, — წერს ბერდიაევი, — არის ადამიანის ბედის თემა". ამიტომ კითხვა — "სად ვიმყოფებით ჩვენ დღეს?" გულისხმობს არა მარტო კულტურის ხასიათის განსაზღვრას, არამედ ადამიანის მდგომარეობის, მისი არსებისა და განხორციელების, მისი ყოფიერებისა და შესაძლებლობის გაგებას. საკითხი "სად ვიმყოფებით ჩვენ დღეს?", რომელიც ისმის კულტურის მიმართ, "წინასწარ გულისხმობს პასუხს კითხვებზე: "სად იმყოფება მისი შექმნიდან ადამიანი? რაში გამოიხატება ძირითადი ადამიანური სიტუაცია? რა არის საერთოდ ადამიანი? როგორია მისი პოზიცია და რა ამოცანები დგას მის წინაშე?"¹⁴⁸.

მე-20 საუკუნის გააზრების ცენტრში "კულტურის კრიზისის" დასმა ბატავიას თქმით, ნიშნავს "ადამიანის არსების საკითხის დასმას". ეს ნიშნავს, რომ "ადამიანს არ ესმის თავისი თავი, არ ესმის მისი ყოფიერების საზრისი", ე. ი. ადამიანი კრიზისს განიცდის. "ადამიანის, როგორც ინდივიდუუმის, კრიზისი, ამავე დროს, კულტურის კრიზისსაც ნიშნავს".

¹⁴⁸ K. Jaspers, Wo stehen wir heute? კრებულში Wo stehen wir heute, გვ. 38.

საკითხი ისმის, რა დაკარგა ადამიანმა და რამდენად დიდია ეს დანაკარგი? მარსელი შექმნილ ვითარებას ადარებს იმ ბედნიერი ქმრის მდგომარეობას, რომელიც ერთ მშვენიერ დღეს აღმოაჩინეს, რომ მისი ბედნიერება მოჩვენებითი ყოფილა, რადგან ცოლი თურმე მთელი ცხოვრების მანძილზე ღალატობდა. ამ ადამიანისათვის უაზრო გახდა არა მხოლოდ წარსული და აწმყო, არამედ მომავალიც. ასეთივეა ბედი "კაცისა ბარაკიდან", ოღონდ განსხვავება ისაა, რომ მოტყუებულ ქმარს შეუძლია მიუთითოს თავისი რწმენის მსხვრევის მიზეზზე, ამ კაცს კი არ შეუძლია თქვას, რამ გახდა მისი ცხოვრება ასეთი უსაზროსო. მას მხოლოდ ნიჰილიზმის გზა აქვს, მისთვის ყველაფერი გახრწნის კანონს ემორჩილება, რადგან "ღმერთი მოკვდა", ხოლო ღირებულებათა გადაფასება ხდება ისეთი მასშტაბით, რომელიც მხოლოდ ვალუტის საყოველთაო დევალვაციას შეიძლება შევადაროთ. ეს ინვევს სიკვდილზე დაფიქრებასა და გააზრების ცენტრში სიკვდილის პრობლემის დასმას. ამრიგად, ადამიანის კრიზისი გამოიხატება მარტოობით, სამყაროსა და სხვა ადამიანებთან კომუნიკაციის დაკარგვით, "მე"-ს მსხვრევით, რაც სოციალურ ფონზე ნიშნავს მთელი კულტურის ღირებულებათა გაუფასურებას, გაურკვევლობას საკუთარ ძალებში. ეს ნიშნავს, რომ კითხვა — "სად ვიმყოფებით ჩვენ დღეს?", რომელიც ასე მწვავედ ისმის, კრიზისული სიტუაციის დამახასიათებელია.

ფრანგი პოეტი და პუბლიცისტი პოლ ვალერი შრომაში "გონის კრიზისი" აღიარებს ინტელექტუალური კრიზისის მწვავე ხასიათს, რაც გამოვლინდა ათასობით ახალგაზრდა მწერლისა და მხატვრის გონით სიკვდილში. ევროპის კულტურა დაკარგული ილუზიებით ცოცხლობს. მეცნიერება სასიკვდილოდაა დაჭრილი, იდეალიზმი — ღრმად დაცარიელებული, რეალიზმი კი — გულგატეხილი და დათრგუნული. "რყევა გემზე იმდენად ძლიერი იყო, რომ ბოლოს საფუძვლიანად დამაგრებული ნათურებიც გადაყირავდა". ევროპის ჰამლეტს მილიონობით ადამიანთა აჩრდილები უდგას წინ. ის ღრმად განიცდის ჭეშმარიტებათა "ყოფნა-არყოფნის" საკითხს და მიაჩნია, რომ უტყუარია სწრაფვა მარადისობისაკენ. მისთვის მნიშვნელობა დაკარგა ნებისმიერმა დიდმა ინტელექტმა. ყოველი თავის ქალა, ლეონარდოსი იქნება ის, ლაიბნიცისა თუ კანტის, კარგავს მნიშვნელობას. რა მოხდება, ჰამლეტმა რომ გადაყაროს ისინი? ეს ეშუქრება ინტელექტებს, რომლებიც მოჩვენებით სამყაროდ გადაიქცნენ. ასეთ ვითარებაში შეუძლებელია სამყაროს განვითარების პერსპექტივაში რაიმე სიცხადის შეტანა. ისტორიკოსი და წინასწარმეტყველი ორივე ერთ ორმოში ზის. კრიზისი ცხადი

გახდა იმით, რომ უჩვეულო ძრწოლამ შეიპყრო ევროპის ტვინი... მან მთელი თავისი აზრობრივი კვანძებით შეიგრძნო, რომ ემუქრება დაკარგვა თვითცნობიერებისა, რომელიც შექმნილი იყო საუკუნეების მანძილზე განცდილი უბედურებით. ევროპამ ამ კრიზისს უპასუხა უკანასკნელი გაბრძოლებით: მან აღადგინა ათასობით ინტელექტი, იგი დაენაფა წიგნებს, მაგრამ ამოდ. ინტელექტუალური შუქის მთელმა სპექტრმა გამოავლინა... ევროპის გონის აგონია.

პოლ ვალერი ევროპის კრიზისს აცხადებს არა უშუალოდ დალუპვის ნიშნად, არამედ დალუპვის მაუნყებლად. "ყველაფერი არ დალუპულა, — წერს იგი, — მაგრამ ყველაფერმა შეიგრძნო მოსპობის საშინელება". ასეთ ვითარებაში ბუნდოვანებასა და გაურკვევლობას ძლევს კრიზისული ცნობიერებისათვის დამახასიათებელი უიმედობა. პოლ ვალერის იმედი მიაჩნია ადამიანის უძღურების მაჩვენებლად, როდესაც გონების საპირისპიროდ ადამიანი ქმნის ილუზიას, გადარჩენის მოჩვენებით გეგმებს სახავს.

სინამდვილეში არავის შეუძლია თქვას, რა მოკვდება ან რა დარჩება ლიტერატურაში, ფილოსოფიაში, ესთეტიკაში. არავინ იცის, რა იდეები და მათი გამოხატვის რა ნუსები შევა დანაკარგთა სიაში, რა სიახლენი გამოვა დღის სინათლეზე. ყოველ შემთხვევაში, იმედისათვის ადგილი არ რჩება. გადარჩენა შეუძლებელია. ამას ადასტურებს ნარსულიცა და ანწყოც. მთელი ისტორია მხოლოდ იმის საბუთია, რომ "უზარმაზარ სასაფლაოზე მთელი კაცობრიობა დაეტევა და ცოცხალ კულტურათა ადგილს საბოლოოდ მუმიები დაიჭერენ". პოლ ვალერის კრიზისული ცნობიერების უკანასკნელი სიტყვა ასეთია: "ჩვენ ცივილიზაციები ვართ. ჩვენ ვიცით ამყამად, რომ მოკვდავნი ვართ. გაგვიგონია ადამიანებზე, რომლებიც უკვალოდ გაქრნენ, იმპერიებზე, რომლებიც ჩაიძირა მთელი თავიანთი ადამიანებითა და ტექნიკით, საუკუნეთა სიღრმეში ჩაძირულებზე თავიანთი ღმერთებითა და კანონებით, აკადემიკოსებითა და მეცნიერებებით, კლასიკოსებით, რომანტიკოსებითა და სიმბოლისტებით, კრიტიკოსებითა და კრიტიკოსთა კრიტიკოსებით. ჩვენ კარგად ვიცით, რომ მთელი ხილული დედამიწა შექმნილია ფერფლისაგან... ისტორიის სიღრმეში ჩვენ ვხედავთ ფანტომებს დიდი გემებისა, რომლებიც ჩაიძირნენ... ჩვენ არ შეგვეძლო მათი გამოთვლა, მაგრამ ეს მსხვრევანი არ გვეხებოდა. ელამი, ნინეფია, ბაბილონი ჩვენთვის მხოლოდ მშვენიერებით მოსილი ზღაპრული სახელებია და მათი რღვევა ჩვენთვის ისევე არაფრისმთქმელი იყო, როგორც მათი არსებობა. მაგრამ სა-

ფრანგეთი, ინგლისი, რუსეთი... ისინიც შეიძლება მხოლოდ ლამაზ სახელებად იქცნენ. ლუსიტანიაც ხომ ლამაზად ჟღერს. ჩვენ ვხედავთ, რომ ისტორიის უფსკრული საკმაოდ ტევადია ყველასათვის. ჩვენ ვგრძნობთ, რომ ცივილიზაცია ისეთივე სუსტია, როგორც სიცოცხლე, გარემოებანი, რომელთაც შეუძლიათ კიტსისა და ბოდლერის ქმნილებებს გააზიარებინონ მენანდრეს ქმნილებათა ხვედრი, ყველაზე ნაკლებ არის მიუწვდომელი. ნახეთ რომელიც გნებავთ გაზეთი"¹⁴⁹.

ანალოგიური აზრები ფართოდაა გავრცელებული დასავლეთ ევროპის ლიტერატურაში. ბაუმერს მოჰყავს ზოგიერთი მათგანი: "სამყაროს ყველა საათის ისარი უღმობლად მიიწვეს წინ 12-ისაკენ" (კარლ ჰაიმი). "იყო აპრილის ნათელი, ცივი დღე და საათმა ჩამოჰკრა ცამეტი" (ჯორჯ ორუელი). "25-ე საათი — ეს არაა უკანასკნელი საათი, ესაა უკანასკნელის შემდგომი საათი. ეს დასავლეთის ცივილიზაციაა მოცემულ მომენტში, ეს ჩვენი დღეებია" (ვირჯილ გეორგუ). "ამჟამად მე ვფიქრობ, რომ ევროპა განწირულია, რომ ისტორიის ეს თავი უახლოვდება დასასრულს" (არტურ კესტლერი)¹⁵⁰. ანალოგიურია ა. შვეიცერის მოსაზრებანი.

შვეიცერის დამსახურება კრიზისის გაცნობიერებაში მდგომარეობს, რომლითაც მან, მეოცე საუკუნეში ერთ-ერთმა პირველმა, გამოაცხადა კულტურის ფუნომენის საფრთხის არსებობა. 1923 წელს გამოსულ შრომებში იგი განიხილავს კულტურის კრიზისს და უსაყვედურებს გულუბრყვილო ოპტიმიზმს, რომ ვერ ამჩნევს, არ ძალუძს გააცნობიეროს კულტურის დაქანება დალუპვისაკენ¹⁵¹. ყოველივე ეს კონცენტრირებულად გამოთქმულია შვეიცერის წინადადებაში: "ჩვენი კულტურა განიცდის მძიმე კრიზისს". შვეიცერი არ სჯერდება ფაქტის კონსტანტირებას. იგი აყალიბებს ამ კრიზისის ძირითად ნიშნებსა და მიზეზებს; ამავე დროს ედავება იმათ, ვისაც კრიზისის მიზეზი და შედეგი ვერ გაურჩევია ერთმანეთისაგან. ის უარყოფს იმ მოსაზრებას, თითქოს კრიზისის მიზეზი იყოს ომები; სინამდვილეში ისინი კრიზისიდან გამოსვლის გზების ძიების შედეგია. შვეიცერის მიერ კრიზისის მიზეზებისა და ნიშნების დასურათებაში არის ერთი თავისებურება, სახელდობრ, კრიზისის ნიშანი

¹⁴⁹ Валери Поль, Кризис духа, Об искусстве, М., 1976 г. в. 105.

¹⁵⁰ Баумер А., Апокалиптика XX века. Вестник истории мировой культуры, 1957, 2, в. 34.

¹⁵¹ Альберт Швейцер, Культура и этика, М., 1973, в. 33, 34.

და მიზეზი უმეტესად ემთხვევა ერთმანეთს. მიზეზი და შედეგი ერთმანეთში გადადის და ქმნის კულტურის დაცემის სურათს.

რა ნიშნებით ახასიათებს შვეიცერი კულტურის ამ დაის? შვეიცერიის აზრით, კულტურისათვის განმსაზღვრელია გონითი პროცესები და მათგან განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მსოფლმხედველობა, რომელიც იკვლევს სამყაროსა და ადამიანის საზრისს. ადამიანის სიცოცხლეს ამოცანად ესახება საკუთარი არსების წვდომა ყოფიერებისადმი უნივერსალურ ლტოლვაში. ამის საფუძველზე შვეიცერი უმაღლეს ადგილზე აყენებს იმათ, ვინც მსოფლმხედველობას შეიმუშავენ. იგი ედავება პლატონს, რომელსაც მიაჩნდა, რომ სახელმწიფო იდეალური ქმნილება იქნება იმ შემთხვევაში, თუ მას სათავეში ჩაუდგებიან ბრძენნი, ე. ი. ფილოსოფოსები. შვეიცერიის აზრით, ადამიანის მოღვაწეობის სფეროში სახელმწიფოს მართვა არ არის უმაღლესი საფეხური. სახელმწიფოს მმართველები შემსრულებელნი არიან სხვისი განკარგულებისა, ისე, როგორც მოქმედი არმიის უმაღლესი სარდლები ახორციელებენ გეგმებს, რომელთაც ისინი კი არ შეიმუშავენ, არამედ სამოქმედო ასპარეზიდან დაშორებული გენერალური შტაბები.

ფილოსოფოსები განასახიერებენ იმ გენერალურ შტაბს, სადაც მუშავდება ეპოქის იდეები, რომელთაც ხორცს ასხამენ და ახორციელებენ ყველა სხვა სფეროში დასაქმებული ადამიანები მაშინაც, როცა არც კი აქვთ გაცნობიერებული ეს იდეები. კანტი და ჰეგელი ბატონობდნენ იმ ადამიანთა სულიერ სამყაროზეც, რომელთაც არც კი გაეგოთ მათი სახელები, რადგანაც ამ ორი ფილოსოფოსის მსოფლმხედველობა წარმართავდა ეპოქას. საკითხი ეხება იმას, თუ როგორი უნდა იყოს მსოფლმხედველობა, რომ მას შეეძლოს გახდეს კულტურის შემოქმედი ძალა. მსოფლმხედველობისადმი უპირველესი მოთხოვნაა სიცოცხლისუნარიანობა: იგი არ უნდა იყოს წარსულის მემკვიდრეობის უბრალო გადმოტანა, ანდა არსებული ვითარების მჭვრეტელი და მაფიქსირებელი; იგი აქტიური უნდა იყოს სინამდვილის მიმართ; მას უნდა ჰქონდეს სინამდვილის გარდამქმნელი ძალა.

შვეიცერიის აზრით, მსოფლმხედველობა არ უნდა იყოს ავტორიტარული. ყოველი პიროვნება თუ სოციალური ერთობა საკუთარი გააზრების გზით მიღებულ მსოფლმხედველობას უნდა ატარებდეს. მსოფლმხედველობა უნდა იყოს კულტურისა და ეპოქის მიერ დაყენებულ პრობლემატიკაზე საზრისიანი და გაცნობიერებული პასუხი.

მსოფლმხედველობის შესახებ შვეიცერიის მოძღვრებაში ძირითადია მსოფლმხედველობის არსებისა და ორიენტაციის სა-

კითხი. მსოფლმხედველობა უნდა არკვევდეს ადამიანის არსებას. იგი უნდა იყოს დაფიქრებული იმაზე, თუ რა ადგილი უკავია ადამიანის ყოფიერებას სამყაროს ყოფიერებაში და რა საზრისი აქვს სამყაროში ადამიანის ყოფიერებას. ამ საკითხის მიმართ ყოველგვარი გულგრილობა, შვეიცერიის აზრით, მსოფლმხედველობის უქონლობას ნიშნავს. მსოფლმხედველობისათვის მთავარია, რომ იგი არის მათორიენტირებელი ძალა, რომლის განხორციელება მას მხოლოდ მაშინ ძალუძს, თუ გაარკვევს ადამიანის ყოფიერების საკითხს. ყველა სიტუაციაში ჩვენი გააზრების ძირითადი თემა საკუთარი ცხოვრების საზრისი უნდა იყოს. ამ დასკვნამდე შვეიცერი მივიდა ლევ ტოლსტოის ნაწარმოებთა გაცნობის შემდეგ, რომლებშიც ცხოვრების საზრისის საკითხის ღრმა და მრავალმხრივ მოფიქრებული დაყენებაა მოცემული. ადამიანი ყოველგვარი მოქმედების დროს, სანახაობა იქნება იგი თუ სამელოვიარო პროცესია, იმის ნაცვლად, რომ ლაპარაკობდეს არაფრისმთქმელ ფაქტებზე, უნდა უფიქრდებოდეს ჩვენი ყოფიერების საზრისს. ამით, შვეიცერიის აზრით, რადიკალურად შეიცვლება ჩვენი ყოველდღიური ყოფაც. მოკლედ რომ ვთქვათ, შვეიცერი მოითხოვს ექსისტენციალისტიების მიერ დასმული კითხვების — "ვინ ვარ მე?", "რატომ ვარ ამ სამყაროში?" და ა. შ., აგრეთვე ჩვენი ყოფიერების გარშემო თუ სიყვდილის წინაშე ძრწოლის ტოლსტოის გმირისეული განცდის უნივერსალიზაციას.

შვეიცერიის აზრით, დღეს არა მარტო არა გვაქვს მსოფლმხედველობა, არამედ მისი მოთხოვნაც კი არ ჩანს. ჩვენში ჩამკვდარია იმის აუცილებლობის შეგრძნება, რომ დავაყენოთ სამყაროსა და ცხოვრების არსების საკითხი. ჩვენი მსოფლმხედველობა ამ უკანასკნელის უქონლობაა და ეს ყველაფერზე საშინელია, რადგან იგი ნიადაგს აცლის საზოგადოების ცხოვრებას საზოგადოდ. კულტურის საფუძველი განსაზღვრული ტიპის მსოფლმხედველობის სახით არ არსებობს. ეს ნიშნავს, რომ ამოიწურა კულტურის იდეალები და ის წყაროები, რომელიც მას ასაზრდოებს. მსოფლმხედველობა, რომელსაც შვეიცერი მოითხოვს კულტურისათვის, ოპტიმისტურ-ეთიკური უნდა იყოს. ასეთი მსოფლმხედველობა გამოიმუშავა მეთვრამეტე საუკუნეში, მაგრამ იგი დღენაკლული აღმოჩნდა, რადგან მისი ოპტიმიზმი იყო გულუბრყვილო, ბუნებრივი პროგრესის თეორიაზე დაფუძნებული და გამორიცხავდა პესიმიზმს, რომლის გარეშეც მსოფლმხედველობა ვერ იქნებოდა ქმედითი. ეთიკაც არ იდგარეალურ ნიადაგზე, რადგან პიროვნების დაფუძნების ნაცვლად, მას საზოგადოების მონად აქცევდა. ეთიკა ყალიბდებოდა როგორც სოციალური და არა ინდივიდუალური ფენომენი. სამყა-

როსა და სიცოცხლის ყოფიერების დაფუძნების ნაცვლად მსოფლმხედველობა მიმართული იყო შემეცნებაზე და მთლიანად აგებული რაციონალიზმის პრინციპებზე; რაციონალიზმით კი სიცოცხლის საზრისის გაგება შეუძლებელია. რაციონალიზმი უნდა შევსებულიყო მისტიკით. მისტიკის უარყოფა იყო მსოფლმხედველობის დეგრადირების ერთ-ერთი მიზეზი. თანამედროვე კულტურაში დაირღვა ჰარმონია, კულტურის წარმმართველი ძალა — გონი დაექვემდებარა მატერიალურ ელემენტს, რომელიც კულტურისათვის მეორადია. თანამედროვე კულტურა შეიძლება შევადაროთ გემს, რომელსაც მართვა დაკარგული აქვს და კატასტროფისაკენ მიექანება. გემის ცურვის შედეგი დამოკიდებულია არა მისი მოძრაობის სიჩქარეზე, ან იმაზე, თუ რა ამოძრავებს მას — იალქანი თუ ძრავა, არამედ მისი კურსის სისწორესა და მართვის სისტემის გამართულობაზე. კრიზისშია კულტურის შემოქმედი და მატარებელი ადამიანიც. ადამიანი, რომელსაც დაკარგული აქვს თავისი ძირითადი განსაზღვრულობა, აზროვნების ნაცვლად, შთაგონებით ხელმძღვანელობს. იგი უბრალოდ იმეორებს იმას, რასაც სხვები შთაგონებენ. ეს ფაქტი მიუთითებს ადამიანის არსებით შეზღუდულობაზე — თავისუფლებადაკარგულობაზე.

კრიზისის ერთ-ერთ ნიშანს შევიცვრი ხედავს ინდივიდსა და საზოგადოებას შორის შეფარდების შეცვლაში. კულტურის აყვავების პერიოდში ინდივიდი ქმნის იდეებსა და იდეალებს, რომელთაც მიჰყვება საზოგადოება. კულტურის კრიზისის პერიოდში კი ინდივიდები ნიველირდება და წარმმართველი ძალა ხდება მასა. საზოგადოებრივი აზრი ცვლის ინდივიდისას და ბატონდება პრესის, პროპაგანდის, ფინანსებისა და მოსყიდვის ყველა საშუალებით. შევიცვრის აზრით, როდესაც საზოგადოება უფრო ძლიერ მოქმედებს ინდივიდზე, ვიდრე ინდივიდი საზოგადოებაზე, მაშინ იწყება კულტურის დეგრადაცია და ადრე თუ გვიან იწყება კატასტროფა. რაც უფრო ვითარდება საზოგადოებრივ ინსტიტუტთა ორგანიზაცია, მით უფრო მეტი უნარი აქვთ მათ პიროვნებაზე გავლენისათვის და მით უფრო მეტად მოქმედებენ ისინი მასზე მანქანისებურად. მათში პიროვნება იკარგება. ორგანიზებულობის აუცილებელი პირობაა დისციპლინა და დაქვემდებარება (მორჩილება შესაბამისი ინსტიტუტების მიმართ), ეს კი ადამიანის თავისუფლების მტერია; რაც უფრო მეტია ორგანიზებულობა, მით უფრო ძლიერია დისციპლინა და დაქვემდებარება. შესაბამისად, მით უფრო შეზღუდულია პიროვნების თავისუფლება. ორგანიზებული ერთობა ბატონობს ინდივიდის გონზეც, რადგან ის შეიმუშავებს გარკვეულ აზრთა სისტემას, რომელსაც კოლექტივის აზრი და

რწმენა ეწოდება და რომლის კრიტიკული განხილვის უფლება ინდივიდს არა აქვს, ვინაიდან ეს კოლექტივთან დაპირისპირებაა. ინდივიდი საზოგადოებიდან ლებულობს მზა იდეებს და ხდება მათი მომხმარებელი, რითაც საზოგადოება შთანთქავს ინდივიდს. შვეიცერიის აზრით, ეს შუა საუკუნეების თავისებურების აღდგენაა, როდესაც რელიგია ცხადდებოდა ყოველგვარი განაზრებისაგან თავისუფალ სფეროდ და ბატონობდა აბსოლუტური დოგმატიზმი. თანამედროვე ვითარებაში ეს ნიშნავს, რომ ადამიანი არ ეძიებს ჭეშმარიტებასა და სიმართლეს, მათ აღგილს იჭერს პროპაგანდა; ჭეშმარიტებისადმი რწმენა დაკარგულია.

თანამედროვე ადამიანის ყველაზე არსებით ნიშნად შვეიცერი მიიჩნევს საზოგადოების მიერ პიროვნების ნიველირებას. საზოგადოება მას მზა სახით აწვდის ეროვნულ, პოლიტიკურ და რელიგიურ შეხედულებებს. ადამიანი დაემსგავსა უხეირო ბურთს, რომელსაც ყოველი დარტყმის შემდეგ უჩნდება ჩანაზნეტი. კოლექტივიზმისადმი უსაზღვრო რწმენით გამსჭვალული, ინდივიდუალობას მოკლებული ადამიანი არ შეიძლება რაიმე ახალი იდეების წყარო გახდეს.

შვეიცერიის აზრით, აზროვნების კრიზისულობა არ ამოიწურება მსოფლმხედველობის უქონლობით; იგი იმითაც გამოიხატება, რომ კულტურისა და ღირებულებათა გაგებაში მცდარი აზრები ბატონობს. კულტურის პათოლოგია, როდესაც მხოლოდ მისი მატერიალური მხარე განიცდის პროგრესს და ითრგუნება გონითი მხარე, მხოლოდ ფაქტობრივი სურათი როდია; იგი ცნობიერების მხრივაც ბუნებრივად და ჯერარსულადაა მიჩნეული. კულტურის პათოლოგია აპოლოგირებული ხდება პათოლოგიური ცნობიერებით. ყალბი კულტურა ემყარება ყალბ ცნობიერებას. ეს ცნობიერება ამტკიცებს, რომ კულტურა არის მეცნიერებისა და ტექნიკის, ნაწილობრივ კი მხატვრული სფეროს პროდუქტი. იგნორირებულია კულტურის ეთიკური საწყისი და ელემენტი.

ზოგჯერ კულტურის კრიზისად მიიჩნევენ ვითარებასა თუ თეორიას, რომელიც კულტურის არსებას გამოხატავს და სწორედ იმის საწინააღმდეგოა, რასაც კრიზისს ვუწოდებთ. ასეთი არასწორი ინტერპრეტაცია მიიღო გასეტის ესთეტიკურმა ნააზრევმა, რომელსაც დამაინტრიგებელი სახელწოდება აქვს: "ხელოვნების დეჰუმანიზაცია" ან კიდევ "ადამიანის განდევნა ხელოვნებიდან". საერთოდ, გასეტი კულტურის კრიზისის ერთ-ერთი გამცნობიერებელია, მაგრამ მისი ესთეტიკური თეორია მართალია, მსჯელობს ადამიანის განდევნაზე ხელოვნებიდან, ხელოვნების გაარადამიანურებაზე, მაგრამ ეს არ არის კულტურის კრიზისის ნიშანი. პირიქით, გასეტს მიაჩნია, რომ კულტურა სულ უფრო

უნდა დაშორდეს ადამიანსა და მის ცხოვრებას, რათა საკუთარი თავი ჰპოვოს. წლების განმავლობაში გასეტის ხელოვნების თეორიას ჩვენ განვიხილავდით როგორც კრიზისის მაჩვენებელს. ეს მცდარი შეხედულება მხოლოდ ბოლო პერიოდში იქნა უარყოფილი. იმისათვის, რომ გაირკვეს, რამ გამოიწვია ეს შეხედულება და რამ შეიყვანა ადამიანები შეცდომაში, უნდა გაანალიზდეს ხელოვნების გასეტისეული თეორია.

ჩვეულებრივი წარმოდგენით, ხელოვნების არსება და დანიშნულება ადამიანის ცხოვრების ასახვა და ადამიანურთან მიხედობაა; მისი ანწყოსა და მომავლის, რეალური და პერსპექტიული სურათის ასახვაა. ასეთ ხელოვნებას რეალისტური ეწოდება. გასეტის აზრით, ამ მიმდინარეობის წარმომადგენლები იყვნენ ცნობილი მწერლები და მხატვრები, რომელთა ქმნილებანი XIX საუკუნის ჩათვლით, რეალისტურობის საფუძველზე უმაღლეს ღირებულებებად ისახებოდა. რეალიზმის შესაბამისად, ხელოვნების ქმნილებანი რაც უფრო უახლოვდება ადამიანურ სინამდვილეს და შესაბამისად, რაც უფრო გასაგებია ადამიანებისათვის, მით უფრო მაღალ შეფასებას იმსახურებს. ადამიანი ნახულობს სპექტაკლს და განიცდის ესთეტიკურ ტკბობას იმ ზომით, რა ზომითაც სპექტაკლში ცხოვრებისეული სურათებია გადმოცემული, რა ზომითაც შეუძლია ხელოვნების ნაწარმოებში მისი და მის მსგავსთა მასების ცხოვრების სურათების დანახვა. ეს ნიშნავს, რომ ასეთი ადამიანების ესთეტიკური ტკბობა ცხოვრებისეული ტკბობის იგივეობრივია. ამ ტკბობას მასა არეგულირებს და მისით სულდგმულობს იმიტომ, რომ მისთვის გასაგებია რაზეა ლაპარაკი. ეს ხომ მისი ცხოვრებაა, მისთვის გასაგები და მისანვლომი: "ეს ნიშნავს, რომ ადამიანთა უმრავლესობისათვის ესთეტიკური ტკბობა ისეთი სულიერი მდგომარეობა არაა, რომელიც ძირეულად განსხვავებული იქნებოდა ჩვეულებრივ ცხოვრებაში განცდილისაგან. საბოლოო ჯამში საგნები, რომლებთანაც ხელოვნებას საქმე აქვს, იგივეა, რაც ყოველდღიურ ცხოვრებაში გვხვდება — ადამიანები და მათი ვნებები. ხელოვნებას ისინი უწოდებენ იმ საშუალებათა ერთობლიობას, რომელთა მეშვეობით კონტაქტს ამყარებენ ყოველგვ იმ საინტერესოსთან, რაც ადამიანის არსებობასთანაა დაკავშირებული"¹⁵². ეს ნიშნავს, რომ მასის თვალში ხელოვნებას მოეთხოვება ან ხელოვნებად ითვლება ნაწარმოები, რომელიც ცხოვრებას ასახავს და, ამავე დროს, გასაგებია, მისან-

¹⁵² Хосе Ортега и Гассет, Дегуманизация искусства, М. 1991, гл. 504-505.

ვდომია. ბუნებრივია, თუ ყოველდღიურ ცხოვრებას ასახავს, გასაგებიც იქნება.

გასეტი კრიტიკულად ეკიდება რეალისტურ ხელოვნებას და სვამს კითხვას: "რეალიზმის კრიტერიუმებით შექმნილი ხელოვნების ნაწარმოები თუ იქნება ესთეტიკური ტკობის, ესთეტიკური ალტაცების მომნიჭებელი?" გასეტი ამაზე კატეგორიულ უარყოფით პასუხს იძლევა. მისი აზრით, ხელოვნების ნაწარმოებში ნაჩვენები ადამიანის ბედის სიხარული თუ მწუხარება სრულიად "განსხვავებულია ნამდვილი მხატვრული ტკობისაგან". მეტიც, ხელოვნებაში ადამიანის ელემენტისადმი სიმპათიები "შეუთავსებელია მკაცრ, ესთეტიკურ ალტყინებასთან". აქედან გამომდინარე, ვინც ხელოვნების ნაწარმოებში ეძებს ცხოვრებისეული პერიპეტეიების გამოხატვასა და ადამიანურ განცდებთან მიახლოებას, ის უძღურია ჭეშმარიტი ხელოვნების ნაწარმოების აღქმისას. ასეთი მაყურებელი თუ მკითხველი რეალური სამყაროს სურათს ხელოვნების ნაწარმოებში ეძებს. ხელოვნების ნამდვილი ნაწარმოები კი არარეალურია და სწორედ რეალობისაგან დაშორებით ადამიანისა და მისი ყოფიერებისეული სიტუაციებიდან დაშორებით ხდება ის ხელოვნების ნაწარმოები.

გასეტის მტკიცებით, თითქმის ყველა ესთეტიკური თეორია ხელოვნებას განსაზღვრავს როგორც ადამიანის გონითობის, სუბიექტის გრძნობების გამოხატულებას. ფაქტობრივად, ხელოვნება არაა უბრალოდ ისეთი გამოხატვა, რომლის გამოახატაც წინასწარ რეალობაში არსებობს; გრძნობები არაა პოეტის მიზანი; არაა სწორი მტკიცება, რომ ხელოვნების ნაწარმოებში რეალური გრძნობა გამოისახება. ხელოვნებაში გრძნობა ნიშანია, გამოხატვადი საშუალებაა და არა — გამოხატული. დონ კიხოტი არც ჩემი სხეულია და არც რეალური ადამიანი, ან მისი სახე. ეს ახალი საგანია, რომელიც ესთეტიკური სამყაროს ატმოსფეროში ცხოვრობს. ესთეტიკური სამყარო კი განსხვავებულია როგორც ფიზიკური, ისე ფსიქიკური სამყაროსაგან. ამდენად, ხელოვნება თავისი არსებით, ირეალიზაციაა. ხელოვნების არსება ახალი საგნობრიობის შექმნაა. ეს საგნობრიობა რეალური საგნების მოსპობიდან მიიღება, ამიტომ ხელოვნება ორმაგად ირეალურია: ჯერ ერთი, იმიტომ, რომ ის არარეალურია, მისი საგანი რეალობისაგან განსხვავებული რაღაც ახალია, და მეორეც იმიტომ, რომ ეს ახალი ესთეტიკური საგანი თავის თავში, როგორც ელემენტს, რეალობის მოსპობის ელემენტს ატარებს. ნივთის რეალური სტრუქტურის გადალახვა თუ მოსპობა, მისი ახალი სტრუქტურა (ჩვენი გრძნობადობა) ერთი პროცესის ორი მხარეა. განსაკუთრებული ხერხი, რითაც ყოველი პოეტი ნივთთა დერეალიზებას ახდენს, ეს სტილია.

დერეალიზაცია შესაძლებელი ხდება მხოლოდ მაშინ, როცა სახის ობიექტური მხარე სუბიექტურს, შთაგრძნობას ექვემდებარება, როცა ობიექტური ჩვენი "მე"-ს ნაწილაკი ხდება. ამით გასაგებია გამოთქმა — "სტილი ადამიანია". უნდა გვახსოვდეს, რომ ეს სუბიექტურობა არსებობს იმდენად, რამდენადაც საგანთანაა კავშირში, რომ სუბიექტურობა რეალობის დეფორმაციაში ვლინდება. სტილი "მე"-ს ინდივიდუალობიდან ამოდის, მაგრამ ნივთებში ვლინდება. ყოველი პოეტის "მე" ახალი ლექსიკონია, ახალი ენაა, რითაც ის მანამდე უცნობ საგნებს გვჩუქნის. სამყაროში რეალური ნივთები ჩვენთვის შეიძლება არსებობდეს უფრო ადრე, ვიდრე მათი აღმნიშვნელი სიტყვები. შეგვიძლია დავინახოთ და შევხვდეთ ნივთებს ისე, რომ მათი სახელი არ ვიცოდეთ. ესთეტიკურ სამყაროში სტილი ერთდროულად სიტყვაცაა, ხელიცაა და თვალის გულიც. მხოლოდ მისი მეშვეობით ვიგებთ ჩვენ ახალ არსებებზე. რასაც ერთი პოეტის სტილი გვეუბნება, იმას მეორეს სტილი ვერ გვეტყვის. ყოველი სტილი სიტყვათა მდიდარი მარაგით ხასიათდება, თითქოსდა, ქვის სამტეხლოდან მადნის მოხრელს უამრავი საიდუმლოება ამოაქვს. ყოველი პოეტი მის სიტყვებში შეუცვლელია. მეცნიერს შეუძლია გადასწიოს თუ გადალახოს მეორე მეცნიერი, პოეტი კი ყოველთვის გადაულახავი რჩება. ხელოვნებაში ყოველი მიბაძვა უადგილოა. მეცნიერებაში ფასობს ის, რაც გამეორებადი. პოეტური სტილის ღირებულება მის ერთადერთობაშია.

გასეგის მტკიცებით, ტიციანის პორტრეტში — "კარლოს V ცხენზე" რეალური კარლოს V კი არაა გამოსახული, არამედ წარმოსახვითი, ხელოვანის ფანტაზიის მიერ შექმნილი "ადამიანი, სურათზე გამოხატული და თვით სურათი, ორი სრულიად განსხვავებული ნივთია". რეალისტური ხელოვნება გასაგები და მისანვდომი იყო მასისათვის იმდენად, რამდენადაც დაკავებული იყო ცხოვრების გამოხატვით. ის ფართო მასების, ბრბოს ხელოვნებაა. ყოველთვის არსებობდა ხელოვნების ორი ნაკადი — არისტოკრატიული და პლემეური, ანუ ნამდვილი ხელოვნება "იდეალისტური", "პირობითი", კეთილშობილი, ე. ი. მხატვრული და მასების ხელოვნება — სახალხო, რეალისტური თუ სატელიტური. ნამდვილი ხელოვნების ნვდომისათვის მხატვრული აღქმის განსაკუთრებული უნარია საჭირო. ის იქნება მხატვართა ხელოვნება და არა მასების, "კასტური და არა დემოკრატიული ხელოვნება".

საერთოდ, გასეგის ნააზრევის გაგებაში ბევრ მის მკვლევარს, თანმიმდევრობა აკლია. სახელდობრ, გასეგის მსოფლმხედველობის ძირითადი პრინციპების ანალიზისას აღნიშნავდნენ, რომ გასეგი ელიტისა და მასების თეორიის ერთ-ერთი ავტორია, რომელიც მასებს ბრბოსთან აიგივებს და ბრბოს ოთხი

ძირითადი ნიშნის დახასიათებისას განსაკუთრებით ხაზს უსვამს ცნობიერებას მოკლებულობას, მაშინ, როდესაც გონითობით ელიტას ახასიათებს. ამავე დროს, გასეტი საზოგადოებრივი ყოფიერების კრიზისის მაჩვენებლად მასების ამბოხს მიიჩნევს, რაც მიზნად ელიტის ბატონობის მასების ბატონობით შეცვლას ისახავს. მასებს კი საზოგადოების მართვა არ შეუძლიათ. მაშასადამე, სოციალური კრიზისი, რომელსაც გასეტი აანალიზებს გამოიხატება მასების სწრაფვაში დაიკავეთ ელიტის ადგილი, რითაც ირღვევა ელიტისა და მასების თანაფარდობა.

თანამედროვე კრიზისს გასეტი ყველაზე მწვავედ მიიჩნევს. ამ შემთხვევაში სოციალური კრიზისი სწორადაა დახასიათებული, მაგრამ იგივე პრინციპით უნდა მივუდგეთ გასეტის ხელოვნების თეორიას. მისმა მკვლევარებმა ვერ გაითვალისწინეს ეს ვითარება და გასეტთან ხელოვნების კრიზისი დაინახეს ხელოვნების დეჰუმანიზაციაში, გაარადამინაურებაში. ამ მხრივ განსაკუთრებით გასეტის მარქსისტიკრიტიკოსები გამოირჩეოდნენ, მაგრამ მარქსისტებს შორისაც აღმოჩნდნენ ისეთი ინტერპრეტატორები, რომლებმაც ყურადღება გამახვილეს გასეტთან მასისა და ელიტის დაპირისპირებაზე და ეს პრინციპი გაავრცელეს ხელოვნებაზეც. გასეტის თეორია ამას აუცილებლობით მოითხოვდა. გასეტისათვის მასების ამბოხი ელიტის წინააღმდეგ არა მარტო პოლიტიკურ სფეროშია მიუღებელი, არამედ კულტურაშიც და განსაკუთრებით სულიერობის ისეთ სფეროში, როგორც ხელოვნებაა. გასეტი უკუაგდებს ხელოვნების რეალისტურ მიმართულებებს. სულერთია, იქნება ეს კრიტიკული თუ სოციალისტური რეალიზმი, ან კიდევ როჟე გაროდისეული უნაპირო რეალიზმიც. გასეტი მოითხოვს ხელოვნების რეალობისაგან გამიჯნვას, ხელოვნების გაგებას როგორც საეციფიური, არარეალური სინამდვილისა, რომლის მოწოდებაა არა სინამდვილის გამოხატვა, არამედ ახალი სინამდვილის შექმნა, რომელიც არ ემთხვევა არსებულს.

გასეტი რეალისტურ ხელოვნებასთან ერთად პრაგმატულ, პრაქტიკული დანიშნულების ხელოვნებასაც უარყოფს. მისი აზრით, კარგი ცხოვრების მოყვარული ერი ხელოვნებასაც პრაქტიკული გამოსადეგობით ზომავს. სილამაზის რესკინისეულ გაგებაზე წერს, რომ რესკინი საერთოდ ხელოვნებას ინგლისურ მანერაზე ზომავს, რაც იმას ნიშნავს, რომ ინგლისელს ახსნის პროცესი ყოველდღიური ნივთების დონეზე დაჰყავს. "ინგლისელი პირველ რიგში ცდილობს, იცხოვროს მოხერხებულად", ტკბილად: "რაც ფრანგისათვის გრძობისმიერია, გერმანელისათვის ფილოსოფია, ინგლისელისათვის კომფორტია". ამიტომ ინგლისელისათვის "ხელოვნება სარგებლიანობა და ხელსაყრელობაა". ასეთი პრინციპის მოთხოვნებს, გასეტის აზრით, ხელოვნე-

ბის ის სახეები უპასუხებს, რომლებიც ამ სიტყვის ჭეშმარიტი გაგებით ხელოვნებას არ წარმოადგენენ. ასეთია სამრეწველო და დეკორატიული ხელოვნება. მათთვის სილამაზე სარგებლიანობის ტოლია. ორივე განზომილებაში ხელოვნების ძირითადი პრინციპი იკარგება და ხელოვნება რეალობის ფარგლებში მოძრაობს, მაშინ, როდესაც, ნამდვილი ხელოვნება რეალობის გადალახვას. ესთეტიკური ობიექტი არ შეიძლება იყოს ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებული თავისთავადი სინამდვილე. ესთეტიკური ობიექტი მხოლოდ ის შეიძლება იყოს, რაც ჩვენი გახდა იმით, რომ რეალობა იდეად გადავაქციეთ: "ჩვენი გაგების ობიექტად ვერ გავხდით, ვერ ვაიძულებთ ჩვენთვის იარსებოს საგანმა, თუ მას სახედ, კონცეპტად, იდეად არ გადავაქცივთ, სხვა სიტყვებით, თუ ის არ შეწყვეტს იმად არსებობას, რაც ის არის და თავის თავის აჩრდილი, სქემა არ გახდება"¹⁵³.

გასეტი სანიშნოდ იღებს მედიჩის კაპელაზე გამოსახულ "დაფიქრებულს" და სვამს კითხვას — რა არის ის? რა ხდება აქ ჩვენი ჭფრეტის ობიექტი და თემა? ეს არაა მარმარილოს ლოდის რეალობა, მისი არსებობა ჩვენთვის მნიშვნელოვანი არაა, უფრო სწორედ, ის ჩვენი ესთეტიკური განცდისათვის მხოლოდ საშუალებაა. ის ჩვენთვის წარმოსახვის ობიექტია, რომლის ცნობიერებაში გადატანა შეგვიძლია, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ესთეტიკური ობიექტი ფანტასტიკური საგანია. რეალურსა და ფანტასტიკურს შორის განსხვავება მხოლოდ არსებობაშია. "დაფიქრებული" ახალი ობიექტია, რომელიც იწყება იქ, სადაც არსებული თუ არარსებული ფანტაზიური საგნის ყოფიერება მთავრდება. გასეტის მტკიცებით, ესთეტიკური ობიექტი არც ჩემი "მე"-ს ხედვას. მარმარილოში გამოსახული არაა ჩემი დაფიქრების გამომხატველი. იგი ლიფსს აკრიტიკებს, რომლის მიხედვითაც, მე ჩემი "მე"-ს პროექტირებას ვახდენ მარმარილოს ნაჭერში და "დაფიქრებულის" შინაგანი ცხოვრება თითქოსდა ჩემი ცხოვრების მასკარადია.

გასეტის აზრით, ეს მტკიცება ყალბია, რადგან "დაფიქრებული" ეს "ისაა" და არა "მე", ეს მისი "მე"-ა და არა — "ჩემი". ხელოვნების ნაწარმოები არაა ჩემი "მე"-ს ინტროსპექცია, ის ჩემგან დაშორებულია. ამრიგად, ხელოვნების ნაწარმოები არც რეალობაა, არც ჩემგან დამოუკიდებელი და არც ჩემი მეობა. ეს ნიშნავს, რომ ხელოვნების ნაწარმოები ყოფიერებისა და სიცოცხლის საიდუმლოს კი არ გვიმულავნებს, არამედ ჩემი "მე"-საგან განსხვავებულ, განხორციელებადად წარმოდგენილ "მე"-ს

¹⁵³ იქვე, გვ. 486.

სამყაროსა და ამ ნაწარმოების დანიშნულებაა ესთეტიკური ტკბობის მონიჭება. გასეტის აზრით, ხელოვნების ნაწარმოების ახსნისას განსაკუთრებული ადგილი მეტაფორას ეკუთვნის. მაგალითად, ხელოვნების ნაწარმოებში კვიპაროსი ეს ის კი არაა, რომელიც რეალურად ბაღში დგას, არამედ სილამაზით მოაზრებული არარეალური ხე. მის მისაღებად ჯერ უნდა უარყვოთ რეალური კვიპაროსი და შემდეგ კვიპაროსს მივანიჭოთ მშვენიერების თვისება. ამ გზით კვიპაროსი მესახება ერთის მხრივ, როგორც ნივთი და, მეორეს მხრივ, როგორც ამ ნივთის ჩემული ხედვა. ამ მიზნით შეიძლება ნივთიდან მზერის ჩემს შინაგან სამყაროზე გადატანა. მისი სახე იქნება ჩემი "მე"-ს აქტუალიზება. ამით ობიექტი გადაიქცევა "კვიპაროსის გრძნობად", მაგრამ ისე, რომ ამ გრძნობაზე არ დაიყვანება, ისე, როგორც რეალურ საგანზეც. "ის ესთეტიკურ სამყაროს ატმოსფეროში ახალი საგანია".

ამდენად, ხელოვნება რეალობის ასახვა კი არაა, პირიქით, ის რეალობის ირეალიზაციაა, "ხელოვნების არსი ახალი საგნობრიობის შექმნაა, რომელიც რეალურ საგანთა გახლეჩისა და მოსპობისაგან მიიღება. ამდენად, ხელოვნება ორმაგად ირეალურია — პირველ რიგში, იმიტომ, რომ ის არარეალურია, მისი საგანი რალაც ახალია, რეალობისაგან განსხვავებული და, მეორეც, იმიტომ, რომ ეს ახალი ესთეტიკური საგანი თავის თავში, როგორც ერთ-ერთ ელემენტს, რეალობის მოსპობას ატარებს"¹⁵⁴.

ხელოვნების არსის გაგების ამ მოკლე გადმოცემიდან ცხადი უნდა იყოს, რომ გასეტისათვის ხელოვნება სინამდვილის წვდომა, მასთან შიახლობა, ადამიანის გამოხატვა და "მე"-ს ანალოგი კი არაა, არამედ დაშორება როგორც ნივთიერი, ისე ადამიანური სინამდვილიდან, ამიტომ ხელოვნების დეჰუმანიზაცია, ანუ ადამიანიდან დაცილება მისი კრიზისის მაჩვენებელი კი არაა, არამედ ხელოვნების მიერ საკუთარი არსის, პრინციპის განხორციელებაა, მისი ყოფიერების გაშლაა და არა მისი რედუქცია რეალურ ნივთებსა და ადამიანებზე. მაშასადამე, ხელოვნების დაშორება ადამიანისაგან და რეალური სამყაროსაგან, ხელოვნების კრიზისის მაჩვენებელი კი არაა, არამედ — თავის თავთან იგივეობის.

¹⁵⁴ იქვე, გვ. 497.

კ ი თ ხ ვ ე ბ ი თ ე მ ი ს ა თ ვ ი ს :

კულტურისა და ადამიანის კრიზისი

1. რას ნიშნავს კულტურის კრიზისის გაცნობიერება?
2. რამ წარმოშვა კითხვა: "სად ვიმყოფებით დღეს?"
3. რაში მდგომარეობს ადამიანის კრიზისი?
4. როგორია თანაფარდობა ადამიანს, ტექნიკასა და ნივთებს შორის?
5. რა მნიშვნელობით გამოიყენება სოციოლოგიაში კრიზისის ცნება?
6. რა მიმართებაა კრიზისსა და კრიზისულ ცნობიერებას შორის?
7. რით განსხვავდება კრიზისის ცნობიერება კრიზისული ცნობიერებიდან?
8. როგორ ესმის ჰაინინგას კულტურა და მისი კრიზისი?

ლიტერატურა

1. კოდუა ე. ისტორიის საზრისის საკითხისათვის, გვ. 34-88.
2. ხოსე ორტიგა ი გასეტი, მასების ამბოხი.
3. Баумер А., Апокалиптика XX века, Вестник истории мировой культуры, 1957, №2.
4. Поль Валери, Об искусстве, стр. 105-112.
5. Вебер А., Избранное, Кризис европейской культуры, стр. 169-198.
6. Хосе Ортега и Гассет, Дегуманизация искусства, стр. 40-228, 479-518.
7. Швейцер Альберт, Культура и этика, стр. 97-105.
8. О. Шпенглер, Закат Европы, т. I, Москва-Петроград, 1923.

კულტურა და ღირებულება

კულტუროლოგები, სოციოლოგები, ანთროპოლოგები კულტურისა და ღირებულებების ცნებებს სხვადასხვაგვარად განმარტავენ. მაგრამ მათ შორის ვერ ნახავთ ვერც ერთს, ვინც კულტურისა და ღირებულებათა კავშირს უარყოფს. ყველასათვის საერთოა მტკიცება: ღირებულება კულტურის კომპონენტია, კულტურა არ არსებობს ღირებულებათა სისტემის გარეშე და პირიქით. ამდენად, კულტურის თეორია ღირებულებათა თეორიის გარეშე არ არსებობს და პირიქითაც. კულტურისა და ღირებულების განუყრელი კავშირი მოითხოვს გაირკვეს რა ადგილი უკავია ღირებულებას კულტურაში, რაა ღირებულების არსება, როგორ ხდება ადამიანის მოქმედებათა განსაზღვრა ღირებულებებით და რას ნიშნავს ქცევის ღირებულებით გაპირობებულობა, როგორია ღირებულებათა სისტემის იერარქია, რა გავლენას ახდენს კულტურის ყოფიერება ღირებულებათა დინამიკაზე, მათ იერარქიაზე.

ღირებულებანი და ღირებულებითი ორიენტაციები ყველა ეპოქასა და საზოგადოებაში არსებობდა. მეტიც, ამ ორიენტაციათა განსხვავებული ტიპები და მათი განსხვავების ბუნებრივი თუ სოციალური საფუძვლები ყველა ტიპის საზოგადოებაში იჩენს თავს. როგორც კულტურა არაა ღირებულების გარეშე, ასევე კულტუროლოგია არ მოიაზრება აქსიოლოგიის გარეშე. კულტურის თეორიისათვის მნიშვნელოვანია იმის დადგენა, რა არის ღირებულება, როგორია მისი მიმართება სინამდვილისადმი, რამდენი სახის ღირებულება არსებობს, როგორია კულტურაში მათი ადგილი და ურთიერთკავშირი, რა მიმართებაა ღირებულებასა და შეფასებას შორის, როგორი იყო ღირებულებათა სისტემა წარსულში, როგორია მისი დინამიკა, როდის გახდა ღირებულება რეფლექსიის საგანი.

აღსანიშნავია, რომ ღირებულებათა გააზრებას მხოლოდ XIX საუკუნის ბოლოს ჩაეყარა საფუძველი. მისი პიონერი იყო ლოტცე. შემდეგ XX საუკუნის დასაწყისში გაგრძელდა. ვინდელბანდი, რიკერტი, მაქს და ალფრედ ვებერები და XX საუკუნის I ნახევრის სოციოლოგთა ფართო წრე: პარსონსი, ბუკერი, კოლბი და სხვები. ისიც აღსანიშნავია, რომ ღირებულებათა გააზრებას ასეთი მოკლე ისტორია რომ აქვს, ეს ერთ-ერთი მიზეზია ადამიანის ქცევისა და მისი ღირებულებითი ორიენტაციების კვლევაში დიდი ჩამორჩენილობის. სკინერი ნაშრომში "ქცევის ტექნოლოგია" აანალიზებს ვითარებას, როცა ქცევის ტექნოლო-

გია არაა შესწავლილი. არა თუ თანამედროვე, არამედ ანტიკურობის ბუნებისმეტყველების დონეზეც. მისთვის უჩვეულო არაა საზოგადოება რომ ცდილობს ყველა საფრთხის ასაცილებლად ტექნოლოგიის შემუშავებას, მაგრამ ამ ტექნოლოგიას ადამიანის მოქმედება რომ სჭირდება, ამაზე არ ფიქრობენ და სკინერი აყენებს ამოცანას "შევისწავლოთ ადამიანის მოქმედების ტექნოლოგია", რასაც ფიზიკა და ბიოლოგია ვერ უზრუნველყოფს. დღეს ყველაზე "აუცილებელი ადამიანის მოქმედების ტექნოლოგიაა. ეს კი ადამიანის გაგების გარეშე არ მიიღწევა". ადამიანმა არ იცის, რას წარმოადგენს. ადამიანის შესახებ მეცნიერებამ ფიზიკასა და ბიოლოგიასთან შედარებადი ნაბიჯები ვერ გადადგა. სკინერის მტკიცებით, ბიოლოგიისა და ფიზიკის პრობლემების გადასაწყვეტად ანტიკური საბერძნეთის მეცნიერებს არავინ მიმართავს, "მაგრამ პლატონის დიალოგებს დღესაც იმონებენ, თითქოს ისინი ადამიანის მოქმედებას აშუქებდნენ. არისტოტელე დღევანდელ ფიზიკასა და ბიოლოგიაში ვერაფერს გაიგებდა, მაგრამ სოკრატესა და მის მეგობრებს ადამიანის მოქმედებაზე ყველაზე უახლესი შრომების გაგება არ გაუჭირდებოდათ"¹⁵⁵. სკინერი არ უარყოფს, რომ ბერძნებმა ადამიანის ქცევაზე უფრო მეტი იცოდნენ, ვიდრე ბიოლოგიასა და ფიზიკაზე, მაგრამ ადამიანზე მათი ცოდნა არაა საკმარისი. ფიზიკისა და ბიოლოგიის ტექნოლოგია შორს წავიდა, მაგრამ განათლებისა და ეკონომიკის ტექნოლოგია, გახვევებულია ან უმნიშვნელოდაა შეცვლილი. მაშინ, როდესაც ადამიანის მოქმედება ყველაზე რთული სფეროა და მისდამი მეცნიერული მეთოდები არ ყოფილა გამოყენებული. ამოცანა გარემო პირობებთან მიმართებაში ადამიანის ქცევის გაგებაა. ადამიანი აკონტროლებს თავის ავტონომიას. ამ პროცესში ის ღირებულებებით ხელმძღვანელობს, ცდილობს აკეთოს სიკეთე, მაგრამ როცა გარემო გამოდის მაკონტროლებლად, რას ჩათვლის ის სიკეთედ და იქნება თუ არა, ეს სიკეთე ადამიანებისათვის, ამის დადგენა, სკინერის აზრით, ძნელია. ასეთი სიძნელები ღირებულების არსებაში ღრმად ჩახედვასა და კულტურაში ღირებულების ადგილის განსაზღვრას მოითხოვს. ეს პრობლემა უნდა გადაწყდეს ადამიანის მეობის გაგებაზე დაფუძნებით.

კულტუროლოგების მიერ გადადგმული ნაბიჯი ღირებულების გზით კულტურის არსის გარკვევისაკენ, ერთადერთი

¹⁵⁵ Б. Ф. Скиннер, Технология поведения, Нью-Йорк, Р. Мертон, Дж. Мид, Т. Парсонс, А. Шюц, Американская социологическая мысль, М., гл. 32.

სწორი მიმართულებაა და კულტურის ახსნის რეალურ საფუძველს გვაძლევს, მხოლოდ ეს მიმართულება სუბიექტივისტური მიდგომით არ უნდა იყოს დამძიმებული. სახელდობრ, შეუძლებელია კულტურა მხოლოდ დადებითი თუ სასურველი ღირებულებებით განსაზღვროთ, რადგან ეს მეტად რელატივისტურ ელფერს აძლევს კულტურის განსაზღვრებას. თანაც, ღირებულების მოცულობას ავიწროებს და კვლავ განსასაზღვრსა და განმსაზღვრელს შორის შეუსაბამობა წარმოიშობა. ეს ნიშნავს, რომ ღირებულებით განსაზღვრების სწორ გზაზე ერთი გადახვევა თუ ცდომილება წარმოიშობა დააკვირებული კულტურის დადებით ღირებულებებზე დაყვანით. მეორე ცდომილება მომდინარეობს ღირებულებათა სფეროს სულიერი ღირებულებებით შემოფარგვლიდან და მატერიალურის ღირებულებათა გარეშე დატოვებით. თუ ყოველივე, რაც გვაორიენტირებს მასზე, ღირებულებაა, როგორც ამას დავინახავთ ღირებულების განსაზღვრებისას, არა მარტო სულიერი, არამედ მატერიალური პროცესებიცა და ნივთებიც გვაორიენტირებს მათზე და ისინიც ღირებულებანია. სხვა საკითხია, მატერიალური გვესახება უფრო მნიშვნელოვნად თუ სულიერი.

ამდენად, მატერიალურის გამორიცხვა ღირებულებათა სფეროდან ღირებულებით კულტურის განსაზღვრებაში მეორე ცდომილებაა. მესამე გადახრა თუ ცდომილება, მომდინარეობს თავისთავადი, ადამიანისაგან დამოუკიდებელი ღირებულებების აღიარებიდან: ისე, როგორც კულტურა არაა ადამიანის გარეშე, არც ღირებულება შეიძლება იყოს ადამიანის გარეშე; ისე, როგორც არ არსებობს თავისთავადი კულტურა, ადამიანისადმი ტრანსცენდენტური, რადგან კულტურა მისივე შექმნილია, არ არსებობს თავისთავადი ღირებულებაც, რადგან ღირებულება ადამიანის ორიენტირების პროცესში წარმოიშობა. თავისთავადი სინამდვილეა, მაგრამ არა ღირებულება და როცა ღირებულება ადამიანის სფეროს გარეთ გააქვთ, ადამიანის გარეშე არსებულად წარმოიდგენენ, მესამე გადახრასთან გვაქვს საქმე. წინა ორისაგან განსხვავებით, მესამე ცდომილება ღირებულების სფეროს კი არ ავიწროებს, არამედ აფართოებს, მაგრამ ამით ღირებულებას ადამიანურ ხასიათს უკარგავს და აიგივებს მას ადამიანის გარეთ და ადამიანამდე არსებულ ნივთთა სამყაროსთან, რითაც ღირებულების უცილობელი კომპონენტი — სინამდვილისადმი მნიშვნელობა ძალას კარგავს და ღირებულება თვითონ იქცევა სინამდვილედ, ადამიანის ორიენტირებისაგან დამოუკიდებლად. ყველა ამ და სხვა გადახრათა თავიდან ასაცილებლად, აუცილებელია ღირებულების რაობის ანალიზი.

კითხვა ღირებულების რაობის შესახებ გარდუვალია, როდესაც კულტურას განვსაზღვრავთ როგორც მატერიალურ ისე სულიერ, როგორც დადებით, ისე უარყოფით ღირებულებათა გზით. თუ კულტურა ღირებულებათა ერთობლიობაა, მაშინ აუცილებელია ღირებულების არსებისა და სფეროს მოხაზვა.

ღირებულება თანამედროვე სოციოლოგიაში

საკითხის დასმა

არც ერთ კატეგორიას არ აქვს იმდენად მრავალფეროვანი მნიშვნელობა და ისეთი მრავალმხრივი გამოყენება, როგორც ღირებულების კატეგორიას. ღირებულებანი მნიშვნელობს ესთეტიკაში, ეთიკაში, გნოსეოლოგიაში, სოციოლოგიაში, ეკონომიკასა და სხვა დარგებში. განასხვავებენ ესთეტიკურ, სოციალურ ეკონომიკურ, ეთიკურ და სხვა სახის ღირებულებებს. ამავე დროს თითოეულ დარგში ღირებულება რამდენიმე მნიშვნელობას ღებულობს. მარტო ეკონომიკის დარგში ნეიმანმა ღირებულების თორმეტი განსხვავებული მნიშვნელობა დაადგინა¹⁵⁶.

მიუხედავად ღირებულების ასეთი მრავალმხრივობისა და მრავალმნიშვნელობისა, ღირებულების კატეგორია ყველა ზემოთ დასახელებულ დარგში (ეკონომიკურის გამოკლებით) ნაკლებადაა დამუშავებული.

ჩვენს მიზანს შეადგენს თანამედროვე სოციოლოგიაში ღირებულების სხვადასხვა ასპექტების განხილვა და კრიტიკული ანალიზი. ღირებულების ცნება, თანამედროვე სოციოლოგიაში, არა მარტო მრავალი ფორმით განისაზღვრება, არამედ თავისი ფუნქციონალური ინტერპრეტაციითა და გამოყენებითაც განსხვავებულია. განსხვავებულ მნიშვნელობებს შეესაბამება განსხვავებული წყაროები ღირებულებისა. ღირებულება თავიდან სხვა სფეროებში წარმოიშვა, და ამ სხვა სფეროებიდან გადავიდა სოციოლოგიაში, ამიტომ სოციოლოგიაში ღირებულების განსხვავებულ მნიშვნელობებს განსხვავებული წყაროებიც აქვს. ღირებულების ცნებათა სხვადასხვა წყაროები და მათი განსხვავებული მნიშვნელობანი სოციოლოგიაში მოითხოვს ამ საკითხის

¹⁵⁶ Schönberg, Handbuch der politischen Ökonomie, ტ. 1, გვ. 156.

გაშუქებასა და ღირებულების სოციოლოგიური ასპექტის ზოგიერთი საკითხის დაყენებას.

თანამედროვე სოციალური სამყარო სულ უფრო მეტად ნარმოაჩენს ადამიანის მნიშვნელობას. სხვაგვარად შეუძლებელია, რადგან უმაღლესი მიზანი ადამიანია და ამ მიზნის განხორციელების გზაც ადამიანზე გადის. ყველაფერი ადამიანისათვის — ასეთია თანამედროვე საზოგადოების პრინციპი. ადამიანი მადომინირებელია საზოგადოებრივი ცხოვრების განმსაზღვრელ სულიერ და საზოგადოდ ყოფიერების ყველა სფეროში.

ადამიანის ფაქტორი მნიშვნელოვანია არა მარტო როგორც მწარმოებელი, არამედ როგორც მომხმარებელი, როგორც საზოგადოების წევრი და ახალი საზოგადოების იდეალების მატარებელი. ადამიანის ადამიანობა, მისი არსობრივი ძალების რეალიზაცია, მისივე პიროვნებისა და გარემოს შეფასების კრიტიკიუმია.

ადამიანის "მე" მრავალ განზომილებაში პოულობს ასახვას; მაგრამ ყველაზე ადექვატურად მის მსოფლმხედველობაში გამოიხატება, პოზიციაში სამყაროსა და სხვა ადამიანებისადმი. ამ უკანასკნელს კი განსაზღვრავს ღირებულებათა სკალა. ამიტომ, რომ გავიგოთ ადამიანის "მე", მისი ყოფიერება, უნდა გავზომოთ მისი ღირებულებათა სკალა. ვერც ერთი სხვა მოვლენა თუ ფაქტორი ვერ დაახასიათებს ადამიანის "მე"-ს ისე სრულყოფილად, როგორც ამას აკეთებს მისი მსოფლმხედველობა აგებული ღირებულებით ორიენტაციებზე.

ამერიკელმა ფილოსოფოსმა და ფსიქოლოგმა ჯემსმა ხატოვნად ეს ასე გამოხატა: ოთახის გამქირავებლისათვის უფრო მნიშვნელოვანია იცოდეს მისი მდგმურის მსოფლმხედველობა, ვიდრე მისი ჯიბის მდგომარეობა. ჯემსი ამას განმარტავდა: რამდენი ფულიც არ უნდა ჰქონდეს მდგმურს, თუ მისი მსოფლმხედველობა არ არის აგებული მოვალეობის პრინციპზე, ის ქირას არ გადაიხდის, მაგრამ თუ მისი მსოფლმხედველობა აგებულია მოვალეობაზე, ფულის არ ქონის შემთხვევაშიც შესაძლებელია, რომ იგი ვალს გადაიხდის მაშინვე, როგორც კი ფულს იშოვის.

რადგან საზოგადოებაში ადამიანი უმაღლესი ღირებულებაა და საზოგადოება უნდა წარიმართოს ჰუმანური გზით, ამიტომ განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ადამიანის შემეცნებას, მისი ღირებულებების დადგენას, იმის გარკვევას, რა არის ადამიანის მიზან-საშუალებათა, ჯერარსობათა, იდეალთა ორიენტაციის საგანი. სწორედ ეს განსაზღვრავს მის ვინაობას და მისგან მოსალოდნელ ქცევის ფორმებს. ადამიანის ესპექტა-

ციებს მთლიანად და სავსებით განსაზღვრავს ღირებულებანი, რომელზედაც ის ორიენტირდება. საორიენტაციო ღირებულებებს კი განაპირობებს ადამიანის მოთხოვნილებანი, მიდრეკილებანი, ასაკი, მდგომარეობა, სკოლა, ოჯახი, საზოგადოება, გარემო, რომელშიც მას უხდება მოღვაწეობა, ეპოქა და გლობალური თუ ლოკალური სიტუაციებიც. როდესაც ადამიანის ცნობიერებაზე ზემოქმედებას ვისახავთ მიზნად, ვესწრაფვით მისი ღირებულებათა სამყარო საზოგადოებისათვის სასურველ ღირებულებათა ჩარჩოში მოვაქციოთ, უნდა გავითვალისწინოთ ზემოთ აღნიშნულ განმსაზღვრელ ფაქტორთა სიმრავლე. ადამიანის ცნობიერების წარმართვა უნდა მოხდეს ღირებულებათა სკალის დადგენით, რომელიც მას ამოძრავებს ანომალური ღირებულებების გამორიცხვითა და დადებითზე ორიენტირებით. ამას განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ახალგაზრდობის აღზრდის საქმეში.

ახალგაზრდობის სოციალური მდგომარეობა ისეთია, რომ ის საზოგადოების ავანსით ცხოვრობს დაბადებიდან 20-25 წლის ასაკამდე, ფაქტობრივად, ცხოვრების მესამედი, ახალგაზრდა ოჯახისა და საზოგადოების ავანსითაა განსაზღვრული. იგულისხმება, რომ ცხოვრების დანარჩენ ნაწილში იგი საზოგადოებასა და ოჯახს გადაუხდის ამ ამაგს. მაგრამ არის ერთი გზა, ახალგაზრდობაშივე რომ მიაგოს საზოგადოებასა და ოჯახს მასზე დახარჯული შრომის ნაწილი. ამას ის შეძლებს, თუ გაიზიარებს იმ ღირებულებებს, რომელზედაც ორიენტირდება ოჯახი და საზოგადოება. ეს იქნება თაობათა შორის ბრძოლის შეცვლა ჰარმონიით და ერთობლივი მეცადინეობით ახალი საზოგადოების შენება. ამიტომ მეტად მნიშვნელოვანია დადგინდეს თანაფარდობა სხვადასხვა თაობის ადამიანთა ღირებულებებს შორის, განსხვავებათა დონეები ახალგაზრდობისა და ჭარმაგთა ღირებულებებს შორის და გამოიკვეთოს გზები, რომლებიც ახალგაზრდობას აზიარებს საზოგადოებრივ ღირებულებებს. ეს პრობლემა გამოიკვეთა ფორმულით "ადამიანი სოციალურ სამყაროში". პრობლემის თეორიული და ემპირიული ასპექტების შემეცნების მიზნით შევეცადეთ გაგვესაზღვრა ღირებულების ცნება, დაგვედგინა მისი ძირითადი ნიშნები, მიმართება ისეთ ცნებებთან, როგორიცაა ინტერესები, იდეალები, განწყობა და სხვა.

პირველი, რაც თვალში გვეცემა, ადამიანის არსებასა და არსებობას შორის გათიშვაა. ჯერ კიდევ საუკუნის დასაწყისში ფრანც კაფკა ადამიანის ტრაგიკულობის ერთ-ერთ ნიშნად მიიჩნევდა გათიშვას მის ნაფიქრალს, ნათქვამსა და ნაწერს შორის.

იმას, რომ ადამიანი სხვას ფიქრობს, სხვას ამბობს და სხვას წერს. კაფკა წერდა: "მე ვწერ სხვაგვარად, ვიდრე ვლაპარაკობ, ვლაპარაკობ სხვაგვარად, ვიდრე ვფიქრობ, ვფიქრობ სხვაგვარად, ვიდრე უნდა ვფიქრობდე და ა. შ. ყველაზე ბნელ სიღრმეებამდე". ამას შეიძლება დაემატოს, რომ თანამედროვე ადამიანის არა მარტო ნათქვამი, ნაფიქრი და ნაწერი შორდება ერთმანეთს, არამედ საქმეც. ადამიანის ერთ-ერთი ძირითადი ნაკლი არის დაშორება სიტყვასა და საქმეს შორის. ეს არის ადამიანის გაუცხოების, მისი ყოფიერებისა და არსების გათავის მარცხი და ამ გაუცხოებისა თუ გაორების ხილვა უკარგავს ადამიანებს მრწამსს, აგდებს მათ ნიჰილიზმში. ამის შედეგია მათი ერთი ნაწილის უარყოფით ღირებულებებზე ორიენტირება. ეს გამოვლინდა ისეთ ღირებულებათა შეფასებისას, როგორცაა განათლება, თავისუფლება, კანონი, ძალაუფლება, ქორწინება, სიკეთე, ჭეშმარიტება, სიმართლე, სიმდიდრე, დანაშაული, სასჯელი, ზნეობა, სამშობლო, ფული, მექრთამეობა და სხვა.

ღირებულების ცნების ანალიზი

აუცილებელია ღირებულების ცნების ანალიზი, იმ სფეროს მოხაზვა, რომელზეც ვრცელდება ღირებულებანი და ღირებულებათა გარკვეული კლასიფიკაციაც, მათ შორის სუბორდინაციისა თუ კოორდინაციის მიმართებათა გარკვევა. ყოველივე ეს იქნება მიმართული იმისაკენ, რომ პასუხი გაეცეს კითხვას რა არის ღირებულება? ცნების ანალიზი ამას ვუნდოდა, რადგან ცნებაშია კონცენტრირებული მოვლენის ძირითადი თუ არსებითი ნიშნები. ცნების შინაარსის ანალიზით განხორციელდება შესაბამისი მოვლენის ანალიზი. კითხვაზე — რა არის ღირებულება — შეიძლება პასუხი გაეცეს ქვეკითხვათა თუ დაქვემდებარებულ კითხვებზე პასუხებით. ასეთი კითხვებია: რა ნიშნებით ხასიათდება ღირებულება? რა მიმართებაა ღირებულებასა და ყოფიერებას შორის? რა სახის ღირებულებანი არსებობს და როგორია მათი კლასიფიკაცია? საჭიროა ღირებულების თეორიების მიმოხილვაც, რადგან ღირებულების ცნების პოზიტიური დახასიათება აუცილებლად უნდა მოხდეს სხვა გაგებებთან მისი დამოკიდებულებების გარკვევით, მათგან გამიჯნვით ან მათთან კავშირის ჩვენებით. თეორიათა ანალიზისა და გარკვეული ისტორიულ დონეთა გათვალისწინების გარეშე შეუძლებელია გამოჩნდეს ღირებულების გაგებაში ის წვლილი, რაც ამა

თუ იმ ავტორმა თუ სკოლამ შეიტანა. რა მემკვიდრეობას ემყარება და რაზე ამბობს უარს. ყოველივე ეს აუცილებელია თეორიულისათვისაც და ისტორიულობის დონის გასათვალისწინებლადაც. ისე როგორც სხვა პრობლემების მიმართ, ღირებულების მიმართაც არაა ერთიანი პოზიცია. ყველაფერი სადავოა ღირებულებათა სფეროს არსებობის ჩათვლით. სადავოა ღირებულების არსებობის წესიც, მისი გავრცელების სფეროც, ღირებულებათა კლასიფიკაციაც, მისი კრიტერიუმის საკითხიც. ვითარება, რომელიც ღირებულებათა საკითხში არსებობს, ანალოგიურია აიხორნის მიერ სხვა საკითხთან დაკავშირებით აღნიშნული ვითარებისა, რომელსაც ის შემდეგი სიტყვებით ახასიათებს: "საყოველთაო ბრძოლა, ბრძოლა ბანაკთა, ბრძოლა ყველასი ყველას წინააღმდეგ ე. ი. სხვა სიტყვებით, მთელის ძიებით აქობამდელი მუშაობის სრული უმიმართებულობა და ხასიათმოკლებულობა, აღრეულობა, ქაოსი"¹⁵⁷.

ასეთ ვითარებაში საკითხის გადანყვევების ან გარკვევის შეტანის პრეტენზია უტოპია იქნებოდა, მაგრამ არც დისუტოპიაა გამართლებული. კვლევა აუცილებელია თუნდაც საკითხთან დაკავშირებულ სიძნელეთა გაცნობიერებისათვის მაინც. საკითხის დასმა და სიძნელეთა გაცნობიერება, თუ ის შესაძლებელი გახდება, საკმაოზე მეტია.

ღირებულების პრობლემის გარკვევის ერთ-ერთი ასპექტია მისი გავრცელების არე. სინამდვილის რა სფეროებს შეიძლება მიენეროს ღირებულება — ეს პრობლემაც არაა ერთმნიშვნელოვნად გადანყვევებული. ყველაზე გავრცელებული თვალსაზრისის მიხედვით, ღირებულების სფეროა ჯერარსული სამყარო, რომელშიც შეყავთ ეთიკისა და ესთეტიკის სფეროები. ზოგი არ იზიარებს ამ თვალსაზრისს. მიაჩნიათ, რომ ჯერარსული არ ვრცელდება ესთეტიკაზე. ასე მაგალითად, ს. დანელია ამტკიცებს, რომ ადამიანი დაჯილდოვებული შეფასების უნარით ორი კრიტერიუმით აფასებს სინამდვილეს — ჭეშმარიტებითა და სიკეთით. ამის შესაბამისად, ფილოსოფია იყოფა ორ ნაწილად. ნამდვილისა, რომელიც შეიმეცნება და ჯერარსულისა. პირველი ბუნების მეტაფიზიკაა, მეორე — ზნეობის. "ჭეშმარიტებისა და სიკეთის გვერდით მე არ ვახსენებ მშვენიერის ცნება, სულ უფრო დამკვიდრებადი შეხედულების მიხედვით, სილამაზე გრძობის საქმეა. მას სჭირდება არა დაფუძნება, არამედ კვლევა, ამიტომ მშვენიერის შესახებ მოძღვრებას ლოგიკის ან ეთიკის მსგავსად არ შეიძლება ისეთივე ნორმატული ხასიათი ჰქონდეს. ესთეტიკა

¹⁵⁷ ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფიის ნარკვევები, გვ. 293.

ისეთივე დესკრიპტული მეცნიერებაა, როგორც ფიზიკა ან ფსიქოლოგია¹⁵⁸.

ს. დანელია ამ თვალსაზრისის გაზიარებისას იმონშებს მაიმონის შრომას "ესთეტიკის შესავალი", რომელშიც ესთეტიკა განხილულია ჯერარსულის სფეროს გარეთ და აღწერით მეცნიერებათა მწკრივშია მოქცეული. ამ თვალსაზრისით, ღირებულების სფერო მეტად ვიწროა და მოხაზული. მასში შედის მორალური და ლოგიკური ნორმები. ლოგიკა განიხილება როგორც ნორმატული მეცნიერება, რომელიც აზროვნებას სწავლობს არა ისეთს, როგორც მიმდინარეობს, არამედ როგორც უნდა იყოს. სადავოა, ლოგიკა არის თუ არა ღირებულების მეცნიერება. რამდენადაც აღნიშნული ავტორებიც არ უარყოფენ, რომ ღირებულებისათვის მთავარია შეფასება, ხოლო ლოგიკაში შეფასებითი მომენტი საერთოდ არაა.

აღნიშნულისაგან განსხვავებულ და, შეიძლება, საპირისპირო თვალსაზრისს ავითარებენ ფრანგი სოციოლოგები პენტო და გრავიცი. მათი აზრით, ნორმები არაა ღირებულებები, თუმცა ღირებულებიდან გამოიყვანებიან. მათ შეუძლებლად მიაჩნიათ ყოფიერებისა და ჯერარსულის სფეროს დაპირისპირებაც. მათი მტკიცებით, სოციალური გარემო მოიცავს მოაზროვნე და მოქმედ ადამიანებს, ასევე ღირებულებათა და ქცევის ნორმათა განსაზღვრულ რიცხვს. ადამიანთა ქცევა საზოგადოებაში გულისხმობს ღირებულებათა და ნორმათა არსებობას, რომელიც განსაზღვრავს ამ ქცევას. ღირებულება განსხვავებულია ნორმისაგან და ეს განსხვავება ვლინდება ქცევის ყოველი ფორმის მიმართ. გამვლელი რომ ეხმარება ბრმა მთხოვარს, ამ ქცევის განმსაზღვრელი ღირებულება ქველმოქმედებაა, სოლიდარობის გრძნობა, ხოლო იმანენტურად გამოვლენილი ნორმაა მოთხოვნა — "აუცილებლობის შემთხვევაში დაეხმარე მოყვასსა შენსა". მაშასადამე, ღირებულებანი არსებობენ ქცევისაგან დამოუკიდებლად, მაგრამ სოციალური სინამდვილის რთული კომპლექსის შემადგენელი ნაწილებია. არ შეიძლება, ღირებულებები დაგუპირისპიროთ ქცევას, რომელიც შეაქვთ არსის სფეროში, ხოლო ღირებულება ჯერარსის სფეროში¹⁵⁹.

მაშასადამე, პენტო და გრავიცი უარყოფენ ყოფიერებისა და ღირებულების, არსისა და ჯერარსის გამოყოფასა და დაპირისპირებას, ჯერარსი არსის სფეროში შეწყავთ და განასხვავებენ ნორმასა და ღირებულებას. მათი თვალსაზრისი მაიმონისა და დანელიას საპირისპიროა ღირებულებათა სფეროს საკითხშიც. ისინი ფიქრობენ, რომ არ შეიძლება ღირებულებათა შემოფარგვა ეთიკის სფეროთი. მათი აზრით, არსებობს რელიგი-

¹⁵⁸ С. И. Данелия, Очерки из истории античной и новой философии, Тбилиси, 1985, стр. 167.

¹⁵⁹ Пенто и Гравиц, Методы социальных наук, М., 1972, стр. 35.

ური, ტექნიკური, ეკონომიკური, პოლიტიკური, მორალური, ესთეტიკური ღირებულებები. აქ ღირებულებათა სფერო ფართოდაა წარმოდგენილი, მაგრამ სხვებისაგან განსხვავებით, ისინი ღირებულებათა სფეროდან გამორიცხავენ ჭეშმარიტებას. მიაჩნიათ, რომ "ცოდნა არ შეადგენს ღირებულებათა სისტემას". იმონმებენ პოლენის გამოკვლევას, რომელშიც მეცნიერული ღირებულება უარყოფილია და მტკიცდება, რომ "ღირებულებათა ცნება არაა მეცნიერებაში გამოყენებული". ეს თვალსაზრისი მიაჩნიათ ყურადღების ღირსად, რამდენადაც მას შეუძლია აგვისხნას, რატომ არაა წმინდა მეცნიერება ღირებულებებთან გაერთიანებამდე პრაქტიკული მოქმედების იარაღი.

ჭეშმარიტების ღირებულებათა სფეროსადმი მიმართების საკითხში თანამედროვე სოციოლოგიურ ლიტერატურაშიც არაა ერთიანი აზრი. უნგრელი ვიტანი ამტკიცებს, რომ ჭეშმარიტება და ცოდნა, საერთოდ, ღირებულებაა, ისე, როგორც სიკეთე, მშვენიერება და სარგებლიანობა. ამიტომ ღირებულებათა მოქმედების ძირითად სფეროებად მას მიაჩნია შემეცნების თეორია, ეთიკა, ესთეტიკა და მოძღვრება სამომხმარებლო ღირებულებათა შესახებ. ვიტანის წიგნის წინასიტყვაობაში ნარსკი არ ეთანხმება ვიტანის ამ მოსაზრებას და ღირებულებათა სფეროს ასეთ გაფართოვებას "ჩვენ, საბოლოო ანგარიშით, დარწმუნებულები ვართ, რომ ასეთ სფეროებს მხოლოდ სამი წარმოადგენს — საზოგადოებრივ-პოლიტიკური, მორალური და მხატვრული"¹⁶⁰. მართალია, ნარსკი დანარჩენ ორს — ჭეშმარიტებასა და სარგებლიანობას ღირებულებას არ მიაკუთვნებს, მაგრამ იქვე აღნიშნავს, რომ "თავისთავად ჭეშმარიტება დიდი მნიშვნელობის ღირებულებაა"... მაგრამ აქსიოლოგიურად "ღირებულებისა" და უბრალოდ "სასარგებლოს" მიმართების საკითხი ჯერაც ნათლად არ არის გარკვეული. /იქვე/, ნარსკის ეს თვალსაზრისი გარკვეულად წინააღმდეგობრივია. თუ ჭეშმარიტება არაა ღირებულების სფერო, შემეცნების თეორიაც არ იქნება ღირებულებათა არე, მაგრამ, მაშინ, როგორ შეუთავსდება ეს დებულება მისსავე მტკიცებას, რომ ჭეშმარიტება მეტად მნიშვნელოვანი ღირებულებაა: ამის გათვალისწინებით, ჭეშმარიტების თეორია იქნება ღირებულებათა განხილვის სფეროც. ეს მოწმობს არა მარტო ავტორის არათანმიმდევრობას, არამედ საკითხის სირთულეს, იმის გარკვევის სიძნელეს, რას მივანეროთ ღირებულება და როგორ მოვხაზოთ ღირებულებათა სფერო.

¹⁶⁰ И. Витань, Общество, культура, социология, М., 1984, стр. 17.

ღირებულებათა სფეროს უფრო ფართო მონახაზი აქვს რიკერტს. საერთოდ, ბადენის სკოლამ ვინდელბანდ-რიკერტის სახით, ღირებულებათა თეორიისა თუ ფილოსოფიის საკითხში მრავალი საყურადღებო პრინციპი წამოაყენა და თავისებური აქსიოლოგიური ფილოსოფია შექმნა. ფილოსოფიას, რიკერტის თვალსაზრისით, საქმე არა აქვს ყოფიერების პრობლემასთან. ყოფიერება სპეციალურ მეცნიერებათა შესწავლის ობიექტია. ამიტომ ფილოსოფიის ობიექტი არ შეიძლება იყოს სუბიექტისა და ობიექტის მიმართების საკითხიც, რადგან აქ ყოფიერებასთან გვაქვს საქმე. ყოფიერების თვალსაზრისით, ვინდელბანდის თქმით, შეიძლება დაისვას კითხვა, ხომ არ დარჩა ფილოსოფია მეფე ლირის მდგომარეობაში ე. ი. მთელი ყოფიერება მან დაუთმო სპეციალურ მეცნიერებებს. და რა დარჩა მას? ფილოსოფია მსოფლმხედველობაა და მისგან ჩვენ მოვითხოვთ, — ამბობს რიკერტი — გავცუვს პასუხი კითხვაზე: რა არის ჩვენი ცხოვრების საზრისი, როგორია მისი მნიშვნელობა. ამას ჩვენ მივყავართ საკითხამდე — აქვს თუ არა ჩვენს ცხოვრებას ღირებულება. "ფილოსოფია იწყება იქ, სადაც დგას ღირებულების პრობლემა".

შემდეგ უნდა დაისვას საკითხი, თუ როგორ უკავშირდება სუბიექტი ღირებულებას და როგორია კავშირი ცხოვრებასა და ღირებულებას შორის ე. ი. უნდა დაისვას ღირებულების მნიშვნელობის პრობლემა. ღირებულება კი არ არსებობს, არამედ მნიშვნელობს, მაგრამ მისი მნიშვნელობა ვლინდება არსებულში, ყოფიერებაში. ხელოვნების ნაწარმოებში ღირებულების მქონე ობიექტებია. მაგრამ სინამდვილეში გამოვლენილი ღირებულება არ ემთხვევა მის ნამდვილობას. "ყველაფერი, რაც შეადგენს რომელიმე სურათის სინამდვილეს — ტილო, საღებავები, ლაქი, — არ ეკუთვნის მათთან დაკავშირებულ ღირებულებას".

მაშასადამე, ყოფიერების გარდა, არსებობს არყოფიერების სფეროც, რომელიც მნიშვნელობს. ფილოსოფიის ამოცანაა მათი ერთიანობის გარკვევა. მაგრამ რა უნდა იყოს მათი გამაერთიანებელი? რიკერტს მათი გაერთიანება უნდა იმგვარად, რომ გამაერთიანებელი არ იყოს მესამე, რადგან ეს უსასრულობამდე მიგვიყვანდა. საზრისი მათ აერთიანებს და ამ ერთიანობით მიიღება დოვლათი. მაგ. ხელოვნებაში სურათი წარმოადგენს დოვლათს, რომელიც ღირებულების განხორციელებაა. თეორიული ღირებულების, ე. ი. ჭეშმარიტების დოვლათი იქნება მეცნიერება. ყოფიერებისა და ღირებულების საზრისის გაერთიანების მაგალითია დებულება $2 \times 2 = 4$. ყოველი გამოთქმა ამ მსჯელობისა არის აქტი, ე. ი. რეალობა. მაგრამ მასში კიდევ არის ორი მომენტი: ერთია მსჯელობის საზრისი და მეორე — მისგან

დამოუკიდებელი მსჯელობის ლოგიკური შინაარსი, რომელიც წარმოადგენს ზედროულს, არანამდვილს, მნიშვნელობის მქონე თეორიულ ღირებულებას, ე. ი. ჭეშმარიტებას. ფილოსოფიამ უნდა დასვას საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორ უკავშირდება ღირებულება ყოფიერებას.

ფილოსოფიამ უნდა დაადგინოს ღირებულების განსხვავება ყოფიერებისაგან და შექმნას ღირებულების სისტემა. მაგრამ ფილოსოფიას არ შეუძლია მთლიანად განყენება მოახდინოს სინამდვილისაგან, რადგან ღირებულება სინამდვილეში ვლინდება. ამიტომ ღირებულების გასაგებად სწორედ სინამდვილეს უნდა მივმართოთ. ღირებულება ყოველგვარ სინამდვილეს არ უკავშირდება. ღირებულებისაგან თავისუფალი სფეროა ის, რომელშიც ადამიანი არ ღებულობს მონაწილეობას. ესაა "ბუნება", ღირებულების შემცველი სფეროა კულტურა, რომელიც მოიცავს დოვლათს, როგორც სინამდვილესთან დაკავშირებულ ღირებულებას. კულტურაში ვლინდება ღირებულების მნიშვნელობა, რომელიც მისი არსებაა. ეს იწვევს რიკერტის ორიენტაციას კულტურაზე. მაგრამ კულტურა, როგორც სინამდვილე, არ შეიძლება იყოს ფილოსოფიის შესწავლის ობიექტი. მას შეისწავლის ისტორია. ამიტომ ფილოსოფია წარიმართება ისტორიის ფილოსოფიური პრობლემების დამუშავების გზით. ეს არის, უპირველეს ყოვლისა, ისტორიის ლოგიკა. მასში შედის ისეთი საკითხები, როგორიცაა: "რა არის ჭეშმარიტი და მცდარი მსჯელობა, რას ნიშნავს მტკიცება ან უარყოფა, რა მიმართებაშია მსჯელობის ელემენტები მთლიანობასთან, ლოგიკურად რამდენად ექვივალენტურია მეცნიერული ცნებები მსჯელობისადმი; როგორია ცნებათა შექმნის გზები; როგორ იქმნება მსჯელობათა სისტემა; შეიძლება თუ არა ლაპარაკი ერთიან უნივერსალურ მეთოდზე, რომელიც თანაბრად მოიცავს როგორც ბუნებას, ასევე ისტორიას". ყოველივე ეს წარმოადგენს პრობლემებს, რომელთა გარეშე შეუძლებელია მეცნიერებათა საზრისის გაგება. მათი გადაწყვეტა ნიშნავს მეცნიერების ცნების დადგენას, მის განსაზღვრებას. ეს კი შესაძლებელია მხოლოდ კულტურულ ღირებულებაზე მოძღვრებით.

პრომაში "შემეცნების საგანი" რიკერტი აღნიშნავს, რომ შემეცნებისათვის აუცილებელია სუბიექტი, რომელიც შეიცნობს და საგანი, რომელიც შეიმეცნება. საგანში უნდა გავიგოთ სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი რაღაც, რისკენაც წარიმართება შემეცნება. იგი მის გარეშე ვერ მიაღწევს მიზანს. შემეცნების მიზანი კი მდგომარეობს იმაში, რომ იყოს ჭეშმარიტი ანუ "ობიექტური". მაშასადამე, საგანმა უნდა მიაწოდოს შე-

მეცნებას ობიექტურობა. შემეცნების კვლევა ნიშნავს სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი შემეცნების საგნის კვლევას. აქედან გამომდინარე, რიკერტი სვამს კითხვას "რა არის სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი საგანი შემეცნებისა, ანუ საიდან ლებულობს შემეცნება თავის ობიექტურობას?"

შემეცნების საგნის კვლევის პირველი გზა სუბიექტურია, ვინაიდან შემეცნებას ვინყებთ მსჯელობის აქტით, რომელიც არც ჭეშმარიტია და არც მცდარი. ჭეშმარიტი ან მცდარი შეიძლება იყოს საზრისი, რომელიც მსჯელობაშია მოცემული. ეს საზრისი არ ემთხვევა მსჯელობის აქტს. ის ტრანსცენდენტურია, მსჯელობის აქტი კი იმანენტური. საზრისი ირეალურია, მსჯელობის აქტი კი — რეალური.

შემეცნების თეორიის პირველი გზა მიდის ჯერარსამდე, რომელმაც უნდა მიანიჭოს შემეცნებას ობიექტურობა. ჯერარსმა რომ ეს შეძლოს, ის უნდა იყოს ტრანსცენდენტური /Sollen/ ე. ი. დამოუკიდებელი შემეცნებელი სუბიექტისაგან. ეს ნიშნავს იმას, რომ "ჯერარსი მნიშვნელობს, მიუხედავად იმისა, სუბიექტი აქტში აღიარებს მას თუ არა". მაგრამ სიძნელე ისაა, რომ ჯერარსი შეიძლება სუბიექტურიც იყოს, ე. ი. რეალური. მე შეიძლება რაღაც შინაგან იძულებას ვგრძნობდე /Müssen/ როგორც ინდივიდუალური სუბიექტი და არა როგორც შემეცნებელი. მაშინ ჯერარსი არ იქნება ტრანსცენდენტური. როგორ უნდა მოხდეს ამ ორი ჯერარსის /Sollen-სა და Müssen-ის/ განსხვავება? როგორ უნდა განვასხვაოთ ტრანსცენდენტური ჯერარსი იმანენტურისაგან? შემეცნებით-თეორიული — ინდივიდუალურისაგან?

რიკერტი ასეთ განმასხვავებელ კრიტერიუმად თვლის სიცხადეს. მისი აზრით, სიცხადე საკმარისია იმისათვის, რომ განვასხვავოთ ფსიქოლოგიური ჯერარსი ტრანსცენდენტურისაგან. მართალია, სიცხადე მსჯელობაში იძლევა არა მარტო ჭეშმარიტებას, არამედ მცდარობასაც, მაგრამ ეს შინარსის სფეროში ხდება, შემეცნების თეორია კი ფორმის სფეროა, ამიტომ ჯერარსის პრობლემაც ფორმის პრობლემაა. რიკერტის აზრით, აქ სიცხადე უტყუარი კრიტერიუმია. ესაა შემეცნების თეორიის პირველი გზა, რომლითაც რიკერტი ცდილობდა ცოდნის ობიექტურობის დასაბუთებას. აქ არის ცდა ორი სფეროს: იმანენტურისა და ტრანსცენდენტურის დაკავშირებისა, მაგრამ როგორ არის ეს შესაძლებელი, როცა ისინი გათიშულნი არიან? სიცხადე, როგორც კრიტერიუმი, არ გამოდგება ტრანსცენდენტურისა-

თვის, რადგან იგი თვითონ იმანენტურია. ამიტომ როგორ შეიძლება იმანენტური ტრანსცენდენტურის კრიტიკიუმი იყოს?

რიკერტი იწყებს ცოდნის ობიექტურობის დასაბუთებას მეორე გზით. ის ამოდის შემეცნების საგნიდან, ობიექტურიდან და მიდის სუბიექტურისაკენ. შემეცნების თეორიის დაწყება საგნით ნიშნავს ამოსვლას არა მსჯელობის აქტიდან, არამედ — მისი შინაარსიდან, რადგან შემეცნების თეორიის საგანი არის ჭეშმარიტება, რომელიც მსჯელობაში ვლინდება, მაგრამ არა მსჯელობის აქტში, ვინაიდან ის არ არის ჭეშმარიტი. ჭეშმარიტი არის მხოლოდ ის, რაც მოიაზრება და აიგება როგორც ჭეშმარიტი საზრისი. მიუხედავად ამისა, საზრისი არ არის იდეალური ყოფიერება. მე შემიძლია ავაგო ჭეშმარიტი მსჯელობა იდეალურ ყოფიერებაზე, მაგრამ ამ მსჯელობის საზრისი ისევე ნაკლებად ემთხვევა იდეალურ ყოფიერებას, როგორც რეალურ ყოფიერებაზე მსჯელობის საზრისი — რეალურ ყოფიერებას.

მაშასადამე, საზრისი არაა საერთოდ არსებული. იგი მხოლოდ მნიშვნელობს. ეს იმას ნიშნავს, რომ მნიშვნელობა არარეალური საზრისის ატრიბუტია ისევე, როგორც არსებობა — რეალური ყოფიერებისა. მაგრამ ყოველი მნიშვნელობა არაა ტრანსცენდენტური საზრისი. ე. ი. ჭეშმარიტება. მაგალითად, ცალკეულ ცნებებს აქვთ მნიშვნელობა, მაგრამ ისინი არ არიან ჭეშმარიტი ან მცდარი ცალ-ცალკე, მსჯელობაში კავშირის გარეშე.

საზრისი დაუნაწილებელი ერთიანობაა, არ შეიძლება მისი დაყოფა ნაწილებად, რადგან, თუ მსჯელობის მნიშვნელობას დავიყვანთ მის შემადგენელ ცნებათა მნიშვნელობებამდე, დაგვეკარგება ტრანსცენდენტური საზრისი, ვინაიდან ცალკეულ ცნებებს არ ახასიათებს ჭეშმარიტება-მცდარობა საერთოდ. მაშასადამე, საზრისი არის ის, რაც თავისთავად მნიშვნელობს, ტრანსცენდენტურია, რაც ჭეშმარიტებაა, მაგრამ ჭეშმარიტება სხვა არაფერია, თუ არა ტრანსცენდენტური ღირებულება.

ამრიგად, ტრანსცენდენტური საზრისი (თეორიული, ანუ ტრანსცენდენტური ღირებულება) და ჭეშმარიტება ერთი და იგივეა. ორივეს ახასიათებს მნიშვნელობა.

რიკერტი ღირებულებას სინამდვილისაგან განასხვავებს ნეგაციის ნიშნით. ნეგაციის ცნებაში მას ესმის უარყოფითი მსჯელობა, ე. ი. უარყოფა-მტკიცების საპირისპიროდ. რაიმეს მიმართ იმის მტკიცება, რომ ის არ არსებობს, ნიშნავს უარყოფას. მაგალითად არა-სიცივე არ ნიშნავს სითბოს. როგორც უბრალო უარყოფა, იგი ნიშნავს არარას. ღირებულებებთან კი უარყოფა, ერთი მხრივ, გვაძლევს არარას, მაგრამ მას შეუძლია

მოგვცეს უარყოფითი ღირებულებაც. ეს უარყოფითი ღირებულება უპირისპირდება დადებით ღირებულებას. აქ ჩვენ გვაქვს წყვილადი მნიშვნელობა, ანუ ორმნიშვნელობა, სინამდვილის შემთხვევაში კი მხოლოდ ერთმნიშვნელობასთან გვაქვს საქმე, რადგან მხოლოდ არსებულ ყოფიერებაზე შეიძლება ლაპარაკი.

ღირებულებისაგან სინამდვილის ერთ-ერთი განმასხვავებელი ნიშანია ტრანსცენდენტურობა-იმანენტურობა. სინამდვილე ყოველთვის იმანენტურია, ღირებულება კი ტრანსცენდენტურია.

რიკერტი ერთმანეთისაგან განასხვავებს სამი სახის ღირებულებას და ამის შესაბამისად მნიშვნელობის სამ ცნებას: არის ინდივიდუალური ღირებულებანი, რომელთაც ინდივიდუალური მნიშვნელობა აქვთ ე. ი. ისინი მნიშვნელობენ ცალკეული ინდივიდებისათვის. ასეთი ღირებულებანი ნამდვილი ღირებულებანი კი არაა, არამედ — მოჩვენებითი და მოჩვენებითად მნიშვნელობენ, ვინაიდან ისინი დამოკიდებულნი არიან ფაქტობრივ შეფასებაზე.

არის საყოველთაო სუბიექტური ღირებულებები, რომლებიც მნიშვნელობენ ყველასათვის, მაგრამ არ არიან ნამდვილი ღირებულებები, ვინაიდან შეფასებაზე არიან დამოკიდებული. ისინი შეიძლება შევადაროთ წყალში ჩაშვებული ფანქრის გადატყეხილად აღქმას, რომელიც ყველასათვის ერთნაირია, მაგრამ მაინც მოჩვენებითია.

ნამდვილი ღირებულება არის მესამე, რომელიც არავითარ აღიარებაზე არ არის დამოკიდებული. იგი მნიშვნელობს თავისთავად. ჭეშმარიტი ღირებულების საზრისი — ორჯერ ორი არის ოთხი — მნიშვნელობს ყოველგვარი სუბიექტის გარეშე, ყოველგვარი აღიარების გარეშე. იგი ზედროულია და არაა დამოკიდებული ისეთ პროცესებზე, როგორცაა აღიარება, სუბიექტი, აქტი და სხვ. მაშასადამე, მნიშვნელობა თავისთავად, ყოფიერების ენაზე ნიშნავს არსებობას თავისთავად.

ობიექტურმა გზამ რიკერტი მიიყვანა თეორიულ ღირებულებამდე, მაშინ, როდესაც ტრანსცენდენტალურ-ფსიქოლოგიურ გზას მხოლოდ ჯერარსამდის მიჰყავდა. ჯერარსი და ღირებულება არაა ერთი და იგივე. ჯერარსი ჯერ კიდევ არაა ნმინდა ღირებულება, ჯერარსი მეორადია, მხოლოდ ღირებულებაა დამოუკიდებელი ყოველგვარი აღიარებისა და სუბიექტისადმი მიმართებისაგან.

რიკერტის წინაშე დგება მთელი რიგი სიძნელეები. განსაკუთრებით მწვავედ ისმის იმანენტურისა და ტრანსცენდენტურის დაკავშირების საკითხი, რომელი გზითაც არ უნდა ვი-

არით: ფსიქოლოგიურით თუ ობიექტურ-ლოგიკურით — ორივე შემთხვევაში ადგილი აქვს ორი ურთიერთგამომრიცხავი სფეროს დაკავშირებას (რეალურის და არარეალურის) ვინაიდან ამ სფეროებს საერთო არაფერი აქვთ. საჭიროა რაღაც მესამე, რომელიც მათ დააკავშირებს. რიკერტი ცდილობს გამოიხსოს საშუალო სფერო, რომელიც იქნებოდა ხიდი იმანენტურიდან ტრანსცენდენტურზე და ტრანსცენდენტურიდან იმანენტურზე გადასასვლელად. ასეთია საზრისი, მაგრამ საზრისი შეიძლება იყოს ტრანსცენდენტური, ამიტომ იგი არ გამოდგება ხიდად. რიკერტი გამოყოფს მეორე სახის საზრისს, რომელსაც იმანენტურ საზრისს უწოდებს. იმანენტური საზრისის ამოცანაა ღირებულება და სინამდვილე ისე გააერთიანოს, რომ მათი განსაკუთრებულობა არ დაკარგოს. ე. ი. ისინი დაშორებულადაც დატოვოს. მაშასადამე, ის უნდა იყოს ერთდროულად გამაერთიანებელიც და დამშორებელიც. რიკერტს ამავე დროს სურს ეს საშუალო არ გამოვიდეს ცალკე სფეროდ, რაღაც მესამედ, რადგან ეს უსასრულო რეგრესისაკენ წაგვიყვანდა. იგი წერს: "საშუალო სფერო არაა რაღაც მესამე, რომელიც თავისთავად არსებობს როგორც ღირებულება და სინამდვილე. იგი ამ ორი სფეროს ერთიანობაა, რომელსაც ჩვენ უშუალოდ ვპოულობთ და... მესამეს ვუნოდებთ".

იბადება კითხვა: როგორი ხასიათისაა ეს კავშირი, ხომ არ არის მიზეზობრივი? მიზეზობრივი კავშირი შესაძლებელია ორ რეალურ მოვლენას შორის, აქ კი დაკავშირებულია რეალური და არარეალური, მაშასადამე, ეს კავშირი მიზეზობრივი ხასიათის არ არის.

ღირებულების სინამდვილესთან დაკავშირების ორი სახე არსებობს: დოვლათი და შეფასება. ვინაიდან თეორიული ღირებულება ვლინდება მეცნიერებაში, როგორც დოვლათი, ხოლო მეცნიერება შედგება მსჯელობებისაგან, ამიტომ ეს სამი სფერო — საზრისი, რეალობა და ღირებულება — ვლინდება მსჯელობაში. მსჯელობაში უნდა გავარჩიოთ სამი მომენტი: ნამდვილი "მსჯელობა" /Urteilen/ მისთვის დამახასიათებელი "მსჯელობის საზრისი" /Urteilssinn/ და მისგან დამოუკიდებელი მსჯელობის ლოგიკური შინაარსი /Urteilsgehalt/.

მიუხედავად იმისა, რომ რიკერტი ცდილობდა ორი დაპირისპირებული სფეროს დაკავშირებას, მან მაინც ვერ დაძლია ამ დაკავშირების სიძნელეები. მან აღიარა, რომ მათ შორის კავშირი არ არის მიზეზობრივი, მაგრამ როგორია ამის გადწყვეტა, მას გაუძნელდა. მისი აზრით, იმანენტურისა და ტრანსცენდენტურის, ყოფიერებისა და საზრისის, ღირებულებისა და სი-

ნამდვილის დუალიზმი შეუძლებელია თავიდან აიცილოს რომელიმე ფილოსოფიამ. მათი ერთიანობა ფაქტია, მაგრამ ამ ერთიანობის გაგება გადაუწყვეტელი ამოცანაა. იგი მხოლოდ განიცდება, მაგრამ არ მოიაზრება. "შემეცნების თეორია უნდა შემოიზღუდოს ტრანსცენდენტურ ღირებულებათა სისტემის დადგენით, ხოლო დანარჩენში დაკმაყოფილდეს შემეცნების ფაქტით. როგორ ხდება ტრანსცენდენტური იმანენტურად ან როგორ ეუფლება მსჯელობა საგანს, ამის კითხვა მას არ შეუძლია". რიკერტის აზრით, ყოველგვარი "მონიზმი" და "იგივეობის ფილოსოფია" შემეცნების თეორიაში მცდარია. ვინც ამაში დარწმუნდება, მისთვის ამ გათიშული სფეროების ერთიანობა იქნება გადაუწყვეტი ამოცანა.

რიკერტის ცდა, გამოიწიოს ორი სახის საზრისი, რომელთაც საერთო აქვთ საზრისობა და ამით გააერთიანოს ტრანსცენდენტური და იმანენტური, მარცხით მთავრდება, ვინაიდან ეს საკითხის გადაჭრა კი არ არის, არამედ გადასაჭრელი საკითხის გადატანა ღირებულების სფეროდან საზრისის სფეროში. იმანენტურისა და ტრანსცენდენტურის გამაერთიანებელი ისევე იმანენტური და ტრანსცენდენტური გამოდის, რომელიც თვითონ საჭიროებს დაკავშირებასა და გაერთიანებას. ტრანსცენდენტური საზრისი ღირებულებაა და საკითხი სწორედ იმანენტურთან მის დაკავშირებას მოითხოვს. ამრიგად, რიკერტმა ვერ შესძლო ამ ორი გათიშული სფეროს გაერთიანება. რიკერტის მიერ სამყაროს გათიშვა რეალურ და არარეალურ სფეროებად — ესაა ორი სფეროს დუალიზმი, რომელიც რიკერტის ფილოსოფიის დუალიზმის საფუძველია და ამ ფილოსოფიის ფარგლებში გადაულახავია.

ისმის კითხვა: რა სახისაა ტრანსცენდენტური ღირებულება, რომელსაც არსებობა არ ახასიათებს? რიკერტის თეორიაში ამაზე პასუხი არ არსებობს. მან წინასწარ გამორიცხა ღირებულებისათვის მატერიალური ან იდეალური ყოფიერების თვისების მინიჭება. ამიტომ მის ღირებულებაზე მხოლოდ იმის თქმა შეიძლება, თუ რა არ არის იგი, მაგრამ რა არის, ამას ვერ ვიტყვით. ეს აიხსნება იმით, რომ არსებული ორი სახისაა — მატერიალური ან იდეალური. ამ ორის განსაზღვრება შეიძლება მოხდეს იმის მიხედვით, თუ რას წარმოადგენს ისინი, მაგრამ ის რაც არც ერთია და არც მეორე, დადებითი განსაზღვრების შესაძლებლობას მოკლებულია.

როდესაც რიკერტი ტრანსცენდენტურ ღირებულებასა და ჭეშმარიტებას აიგივებს, ის წინააღმდეგობაში ვარდება, რადგან ტრანსცენდენტური ღირებულება, როგორც ჭეშმარიტება,

მნიშვნელობს ყოველგვარი სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად. გამოდის, რომ მტკიცება-უარყოფას ადგილი აქვს მაშინაც, როდესაც არ არის მამტკიცებელი და უარყოფელი. თუ დაფუძნებით რიკერტის წანამძღვარს, რომ ჭეშმარიტება მნიშვნელობს თავისთავად, საკითხი დაისმის იმის შესახებ, თუ როგორ ხდება ჭეშმარიტება ცნობიერების შინაარსი. რიკერტის შემეცნების თვალსაზრისით, ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებული ჭეშმარიტება ცნობიერებაში გარდაიქმნება და სად არის იმის გარანტია, რომ გარდაქმნის პროცესში იგი არ დაგვეკარგება?

უნდა აღინიშნოს, რომ რიკერტი სინამდვილეს თავიდანვე აქცევს იმანენტურად. ის ქმნის გნოსეოლოგიური სუბიექტის ცნებას, რომლისათვისაც მთელი სინამდვილე იმანენტურია და შემდეგ ასაბუთებს, რომ სინამდვილე შეუძლებელია იყოს ტრანსცენდენტური. რიკერტთან ცოდნის ობიექტურობის პირობას წარმოადგენს გარკვეული იძულება, რომ სუბიექტმა იაზროვნოს ასე და არა სხვაგვარად. ამასთან დაკავშირებით იბადება კითხვა: ვისი ცნობიერებაა ეს გნოსეოლოგიური სუბიექტი? რიკერტი ცდილობს ეს საკითხი მოხსნას იმის მტკიცებით, რომ გნოსეოლოგიური სუბიექტი არაა პიროვნული და არც ვინმეს ცნობიერება. იგი არის რეგულატური იდეის სახით, ე. ი. კატეგორიაა. რიკერტის მიხედვით, რეალური სამყარო იმანენტურია გნოსეოლოგიური სუბიექტისათვის და თუ გნოსეოლოგიური სუბიექტი მხოლოდ კატეგორიაა, გამოდის, რომ რეალობა კატეგორიაში ყოფილა მოქცეული. ვერც ღირებულება შველის რიკერტს, რადგან ღირებულება თვითონ არის დაფუძნებული გარკვეულ სუბიექტზე. რიკერტის სიტყვებით, "ღირებულებას არ შეუძლია ჰაერზე იყოს გამოკიდებული, ის ყოველთვის უშვებს მეორეს, რომელსაც იგი ეყრდნობა. ასეთია რეალური ნება... ნებისყოფის გარეშე, რომელიც აღიარებს, არ არიან ღირებულებანიც".

რიკერტის მოძღვრება ღირებულებათა სისტემის შესახებ სტატიაში "ცხოვრების ღირებულებანი და კულტურის ღირებულებანი" წარმოდგენილია ცხოვრებისა და კულტურის ღირებულებების სახით. რიკერტი ცხოვრების ღირებულებაზე უფრო მალლა აყენებს კულტურის ღირებულებებს, ხოლო კულტურის ღირებულებათა შორის, მისი აზრით, ყველაზე მნიშვნელოვანია რელიგიური ღირებულებანი. ყველა ღირებულება რელიგიური ღირებულებითაა განპირობებული, ამიტომ რელიგია მეცნიერებაზე მალლა დგას.

რიკერტი ებრძვის შოპენჰაუერს, რომელიც ისტორიის მეცნიერებას უარყოფდა და ცდილობს საფუძველი მოუძებნოს ამ მეცნიერებას ე. ი. დაასაბუთოს მისი ობიექტურობა. მაშასადამე,

საკითხი ისმის იმ თვალსაზრისის საყოველთაო მნიშვნელობის შესახებ, რომლითაც ხდება ფაქტების დაჯგუფება არსებით და არაარსებით ფაქტებად.

როგორც ზემოთაც აღინიშნა, რიკერტს ასეთ თვალსაზრისად მიაჩნია ღირებულება, მაგრამ ამ შემთხვევაში მხედველობაში აქვს არა თეორიული, არამედ კულტურული, არა ტრანსცენდენტური, არამედ ემპირიული ღირებულება.

რა არის კულტურული ღირებულება? ადამიანები ცხოვრობენ ჯგუფებად. ისინი შეიძლება დაკავშირებულნი იყვნენ იდეალურ კავშირებში. მათ აკავშირებთ ერთმანეთთან კულტურული ღირებულებანი, რომლებიც მნიშვნელობენ მხოლოდ ადამიანებთან მიმართებაში. ტრანსცენდენტური ღირებულებანი კი, როგორც ზემოთ ითქვა, თავისთავად მნიშვნელობენ. მაგრამ ორივე ღირებულებას ახასიათებს იდეალური მნიშვნელობა და ზოგადობა. პირველის ზოგადობა ზეემპირიულია, ხოლო კულტურული ღირებულების ზოგადობა ემპირიული ხასიათისაა. ამ საყოველთაო ხასიათს მას ანიჭებს მნიშვნელობა ყველასათვის, რაც არ ნიშნავს იმას, რომ იგი ყველასათვის საერთოა. ეს ორი რამ აუცილებლად უნდა განვასხვავოთ ერთმანეთისაგან. მათი გაიგივება არსებით შეცდომას იწვევს. მაგალითად, მათი გაიგივების შედეგად შეიძლება ტიპიური გამოცხადდეს ისტორიის ობიექტად, მაგრამ იგი არ შეიძლება იყოს ისტორიის ობიექტი, ვინაიდან ის იქნებოდა საშუალო ადამიანი, რომელსაც ისტორია არ სწავლობს. მაშასადამე, ყველასათვის საერთოს არ ემყარება მნიშვნელობა ყველასათვის, არამედ — განსაკუთრებულობას. ღირებულების მნიშვნელობა ყველასათვის ორი აზრით შეიძლება გავიგოთ: ღირებულება ან ფაქტობრივად აღიარებულია ყველა ადამიანის მიერ, ანდა ყველამ უნდა აღიაროს ე. ი. მისი საყოველთაობა შეიძლება იყოს ან ფაქტობრივი ან ნორმატიული. მაშასადამე, საბოლოოდ ამ ღირებულებათა საყოველთაობა ადამიანის აღიარებაზეა დამოკიდებული. ამიტომ კულტურული ღირებულებანი ტრანსცენდენტურისაგან იმითაც განსხვავდება, რომ კულტურული ღირებულებანი, ანუ "ეთიკური, ესთეტიკური ან კიდევ რელიგიური ღირებულებანი მნიშვნელობენ იმდენად, რამდენადაც ისინი ადამიანების მიერ ფასდებიან, თეორიული ღირებულებანი კი პირიქით. მათი მნიშვნელობის გამოყვანა ემპირიული ნებისყოფის საფუძვლებიდან ლოგიკურად უაზროა".

მაშასადამე, ისტორიის ობიექტურობისათვის აუცილებელია ისტორიული ფაქტები მიმართებაში იყოს კულტურულ ღირებულებებთან. მართალია, კულტურული ღირებულებანი ემყარება საყოველთაო აღიარებას, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ჩვენ

ისტორიის სფეროში შეფასებასთან გვეკონდეს საქმე. მეცნიერება თავდება იქ, სადაც იწყება შეფასება.

მაშასადამე, ისტორიის ემპირიულ ობიექტურობას უზრუნველყოფს ორი გარემოება: ფაქტის მიკუთვნება ღირებულებისადმი და ამ ღირებულების საყოველთაო ემპირიული ხასიათი, ე. ი. ყოველგვარი ღირებულებისადმი მიკუთვნება არ მოგვეცემს მეცნიერებას, რადგან არის ღირებულებანი, რომელთაც საყოველთაო ხასიათი არა აქვს.

ასეთი ღირებულებებისადმი მიკუთვნება არ უზრუნველყოფს ისტორიის ობიექტურობას. ისტორიის ობიექტურობას მხოლოდ საყოველთაო მნიშვნელობის ღირებულებანი უზრუნველყოფენ. კულტურული ღირებულებანი ადამიანთა აღიარებაზეა დამოკიდებული. ისტორია მეცნიერებაა წარსულის შესახებ და თუ წარსულში აღიარებული ღირებულებანი ემთხვევა იმ პერიოდის ღირებულებებს, როცა იწერება წარსულის ისტორია, საკითხი ადვილად წყდება. მაგრამ როგორ უნდა მოვიქცეთ, თუ წარსულის ღირებულებანი არაა ამჟამად აღიარებული, როცა იქმნება მეცნიერება წარსულის შესახებ? რიკერტის აზრით, ამ შემთხვევაში "ობიექტური გადმოცემა ნიშნავს ავილოთ ის ღირებულება, რომლის მიმართ მიმართებაშია განსახილველი ობიექტი. თუ ეს ღირებულება ემთხვევა ჩვენსას, მით უკეთესი, თუ არა — განმსაზღვრელი იგი უნდა იყოს". რიკერტის აზრით, მართალია, კულტურული ღირებულება ადამიანთა აღიარებას ეყრდნობა და ადამიანთა მხოლოდ გარკვეული ჯგუფებისათვის მნიშვნელობს, მაგრამ კანონიც ასეთივეა წმინდა ემპირიული გაგებით. "როცა ისტორიკოსი ყველას მიერ აღიარებული ღირებულების მეშვეობით, როგორიცაა სახელმწიფო, ხელოვნება, მეცნიერება, რელიგია და სხვ. აგებს ისტორიულ გადმოცემას ე. ი. ქმნის ისტორიულ ცნებებს, მაშინ განხილვა ყველასათვის მნიშვნელოვან ხასიათს ღებულობს და უფრო მეტად როდი ხდება ცდის ნიადაგიდან დაშორება, ვიდრე მაშინ, როდესაც ბუნებისმეცნიერება წმინდა ემპირიული შედარებით აგებს ზოგად ცნებათა სისტემას განსაზღვრული სინამდვილისათვის". გარკვეული თვითნებურობა, ნებისმიერობა, იმაში მდგომარეობს, რომ ეს კულტურული ღირებულებანი ავილოთ ხელმძღვანელ თვალსაზრისად და არა სხვა, მაგრამ ბუნებისმეცნიერული შემეცნების დროსაც აქვს ასეთ თვითნებურობას ადგილი, რადგან იქაც საჭიროა თვალსაზრისი, რომლითაც მოხდება მასალის შერჩევა და არსებითის გამოყოფა არაარსებითისაგან. ნებისმიერობა თვალსაზრისების შერჩევაში ბუნებისმეცნიერებაშიც შესაძლებელია, რადგან "თვალუწვდენლად მრავალფეროვანი

ობიექტები შეიძლება ერთმანეთს შევადაროთ თვალუწვდენელი მრავალფეროვანი თვალსაზრისებით”.

ისე, როგორც ბუნებისმეცნიერებაში, ისტორიაშიც არის გარკვეული ზღვარი ამ ნებისმიერობის შესაძლებლობისა. მას არ შეუძლია, მაგალითად, ხელოვნების განვითარება მიაკუთვნოს პოლიტიკურ ღირებულებებს, ხოლო სახელმწიფო — ესთეტიკურ ღირებულებას.

რიკერტის წინაშე დგება საკითხი: რა მიმართებაა ემპირიულ და ზეემპირიულ ობიექტურობას შორის? რატომაა საჭირო ორი სახის ობიექტურობა, რატომ არ შეიძლება ერთი იყოს საკმარისი? ემპირიული ობიექტურობა არ იძლევა უპირობოდ ზოგადი მსჯელობების გამოთქმის უფლებას ე. ი. კანონი ცდის სფეროში ვერ მიიღებს საყოველთაო ხასიათს. ათასი დაკვირვებადი ფაქტის საფუძველზე არ შეიძლება ცდის შედეგად რაიმე ვთქვათ ათასმეერთე დაუკვირვებელზე. ამიტომ ბუნებისმეცნიერებაში კანონების პოვნის შესაძლებლობის ვარაუდი ნიშნავს ცდის საზღვრების გადალახვის ვარაუდს, ე. ი. საჭიროა ამ კანონების ზეემპირიული მნიშვნელობისა და მათი პოვნის შესაძლებლობის აღიარება.

ასეთივე მდგომარეობაა ისტორიაშიც. მართალია, ისტორიას არა აქვს დებულებანი, რომელთაც საყოველთაო მნიშვნელობა აქვთ, ე. ი. კანონები, მაგრამ მას ზეემპირიული წანამძღვრები მაინც აქვს. ასეთია ზეემპირიული ღირებულებანი, რომლებიც უპირობოდ მნიშვნელობენ ყოველგვარი აღიარების გარეშე. ეს ღირებულებანი არაა ისტორიის საქმე, მათ ისტორიის ფილოსოფია იკვლევს, მაგრამ ისტორიკოსი გულისხმობს, რომ ემპირიული ღირებულებანი, რომლითაც ის ხელმძღვანელობს ისტორიის დანერისას, უახლოვდება ამ ზეემპირიულ ღირებულებებს და რომ "ადამიანების კულტურა თავის ობიექტურ საზრისს ფლობს ამ უპირობო ზოგად ნიშნად ღირებულებებთან მიმართებაში".

ისმის საკითხი: თუ ემპირიული ობიექტურობა არ არის საკმარისი, იგი ზეემპირიულზეა დაფუძნებული, რატომ არ შეიძლება დავკმაყოფილდეთ ზეემპირიული ობიექტურობით და რა საჭიროა ემპირიული ობიექტურობა? ისტორიის მიმართ ეს საკითხი ასეთ სახეს იღებს: რა საჭიროა ზეემპირიული ღირებულების გვერდით ემპირიული კულტურული ღირებულება? საქმე ისაა, რომ ზეემპირიულ მნიშვნელობამდე მისვლა ემპირიული მნიშვნელობის გზითაა შესაძლებელი. ზეემპირიული ღირებულება არ არის საკმარისი ისტორიის, როგორც მეცნიერების არსებობისათვის, ვინაიდან, ზეემპირიულ ღირებულებებს

მეუძლიათ უზრუნველყონ მსჯელობის ჭეშმარიტება, მაგრამ მათ არ შეუძლიათ ამ ჭეშმარიტი მსჯელობიდან გამოყონ არსებითი და უკუაგდონ არაარსებითი. ამისთვის საჭიროა ემპირიული ღირებულება, როგორც საზომი ფაქტის არსებითობა-არაარსებითობისა. თუ ეს საზომი ობიექტური არ იქნება, მაშინ მეცნიერებასთან არც გვექნება საქმე.

ღირებულების ნეოკანტიანული თეორია საინტერესოა იმ მხრივ, რომ აფართოვებს ღირებულებათა სფეროს და მასში მოაქცევს თეორიულ ღირებულებებს ჭეშმარიტების სახით, ისე როგორც საერთოდ მთელ კულტურას. ფილოსოფოსები აკრიტიკებენ ამ თეორიას, მაგრამ არ გამორიცხავენ მის დადებით შედეგებსაც. ბოგომოლოვი აღნიშნავს: "ჩვენ ვიტყვით, რომ ეს სწორი გზაა. მართლაც, ვერსად ვერ ვპოვებთ ადამიანთა საზოგადოების ღირებულებათა ხორცშესხმას, ადამიანთა მეცნიერული, ზნეობრივი, ესთეტიკური მოღვაწეობის შედეგთა განხორციელებას თუ არა კულტურის პროდუქტთა ერთობლიობაში"¹⁶¹. ასეთივეა ამ თეორიის შეფასება ვიტანის მიერ.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ვიტანის მიხედვით, რიკერტთან და ვინდელბანდთან ღირებულებისა და სინამდვილის დაპირისპირება ყოფიერებისა და სინამდვილის სფეროს შოიციავს. რიკერტი სამყაროს ყოფს ყოფიერებისა და ღირებულების სამეფოდ. რეალობას ახასიათებს ყოფიერება, ღირებულებას — სინამდვილე. ამიტომ, ღირებულების არსება რეალობისაგან აბსტრაქციაში, მის უარყოფაშია¹⁶². ეს დებულება არ უნდა იყოს რიკერტის თეორიის სწორი გაგების შედეგი. ღირებულებას არ ახასიათებს ნამდვილობა, მისი ნიშანი მნიშვნელობაა, ღირებულების არსება რეალობის უარყოფა კი არაა, არამედ მისდამი მნიშვნელობის ქონა, რითაც მიიღება დოვლათი. ჩვენ გვინტერესებს ღირებულების სფეროს საკითხი. ამ თვალსაზრისით, ვიტანი უფრო ფართოდ მოიაზრებს ღირებულებებს და უბრუნდება თვალსაზრისს, რომელიც ადრე უარყოფილი იყო, როგორც სოციალური ღირებულების აღრევა ეკონომიკურ ღირებულებებთან. ვიტანი ამტკიცებს, რომ ღირებულებების სფეროში შედის ჭეშმარიტების, სოციალურ-პოლიტიკური ნორმების, მეცნიერებისა და, ამათ გარდა, ეკონომიკური ღირებულებებიც. ის აიგივებს *ценность*-ს და *стоймость*-ს იმის საფუძველზე, რომ ღირებულება ობიექტივაციის შედეგია, ხოლო ობიექტივაციის

¹⁶¹ Богомолов А. С. Немецкая буржуазная философия после 1865 года, М., 1969, стр. 50.

¹⁶² Витаньи И., Общество, культура, социология, М., 1984, стр. 118.

საფუძველია შრომა. მისი აზრით, ღირებულება მარქსთან შრომასთანაა დაკავშირებული. თუმცა, ყოველივე, რაც მოთხოვნილების საგანია, შრომის გარეშეც შეგვიძლია მივიჩნიოთ ღირებულებად. ასე რომ, ვიტანი ეკონომიკურ და სოციალურ ღირებულებათა გაიგივებით კიდევ უფრო აფართოებს ღირებულებათა სფეროს.

ღირებულებათა სფეროს ყველა ზემოთ განხილული გაგება კულტურისა და ადამიანის არეალში მოძრაობს. მათთვის საერთოა ღირებულებათა სფეროს ძიება კულტურის ფარგლებში და ადამიანური პროდუქტების გარეშე ღირებულებისა თუ მოვლენებისათვის ღირებულების ქონების არდაშვება. ამის საპირისპიროა თვალსაზრისი, რომელიც ღირებულებებს უფრო ფართოდ მოიაზრებს და ღირებულებათა სფეროში კულტურისა თუ ობიექტივაციის გარდა ბუნებასაც ათავსებს, მოითხოვს, რომ ბუნებასაც მივანეროთ ღირებულება, რადგან ბუნების ღირებულებითი ხასიათის იგნორირებამ მიგვიყვანა ეკოლოგიურ კრიზისამდე. ამ თვალსაზრისის წარმომადგენლებია სენ-მარკი, ზურაბ კაკაბაძე და სხვები.

ზ. კაკაბაძის აზრით, თანამედროვე კრიზისი იმის მაჩვენებელია, რომ ბუნება არ იძლევა უფლებას, მოვექცეთ მას, როგორც უსაზრისოს, მიმართულებას მოკლებულს, რომ ბუნებას აქვს გარკვეული შინაგანი წყობა და საზრისი, რომელიც მოითხოვს არა გარდაქმნას, არამედ გაგრძელებასა და განვითარებას. ამრიგად, ადამიანმა უნდა განავითაროს ის ტენდენცია, რაც მის გარეშე ჰქონდა ბუნებას. ეს ნიშნავს, ბუნებისადმი უტილიტარული დამოკიდებულება შევცვალოთ ესთეტიკურით, ხოლო სამეურნეო გამოყენება დავიყვანოთ იმ დონეზე, რომ არ მოითხოვდეს ბუნების შეცვლას ისე, რომ ბუნებრივი არ იცვლებოდეს ხელოვნურით (ქარის ნისქვილები, მზის ენერჯის გამოყენება და სხვა). ეს ნიშნავს უარის თქმას მეცნიერულ-ტექნიკურ ინდუსტრიულ პროგრესზე და არა მის გონივრულ წარმართვას. ავტორი უარყოფს გზას, რომელიც მიზნად ისახავს ბუნების მოხმარების პროცესში წარმოების მავნე შედეგების ლიკვიდაციას. ის, რაც დღეს არაა მავნე შედეგების მქონე, არ ნიშნავს, რომ ხვალაც არ იქნება ასეთი. ზ. კაკაბაძის აზრით, ადამიანის მისწრაფება საზრისიანი ყოფიერებისაკენ, ლტოლვა მარადიულ ყოფიერებასთან ზიარებისაკენ, შეუძლებელია განხორციელდეს სხვაგვარად თუ არა იმ გზით, რომ უერთდება ბუნების მიერ დაწყებულ საქმეს, რადგან სწორედ ბუნებაშია და არა სხვაგან მიმართულება, საზრიანი მარადისობა. ბუნების გარეთ მარადისობის ძიებამ ადამიანი დააყენა სიცარიელის წინაშე და მიიყ-

ვანა ღმერთის სიკვდილის იდეამდე. ღმერთის სიკვდილის შემდეგ, ბუნებასთან დაბრუნების ნაცვლად, ადამიანმა თავის ნებულობას მიაჩნია პრიმატი და საზრისი გახადა "ძალაუფლების ნებულობა". ამის შედეგია მსოფლიო ბატონობისაკენ სწრაფვა და მსოფლიო ომები. ზ. კაკაბაძის აზრით, თუ ადამიანს სურს გადარჩენა, მან უნდა "შეაჩეროს და შეანელოს "პროგრესის" სწრაფი ტემპი, კრიტიკულად განიხილოს და გაასწოროს მის საფუძველში მდებარე ყოფიერების გაგება და შესაბამისად ბუნების წინააღმდეგ მოძრაობიდან გადავიდეს მის გაგრძელებით მოძრაობაზე"¹⁶³.

ლირებულების ცნების განსაზღვრება

მას შემდეგ, რაც ლირებულებათა სფეროს გააზრება-გაცნობიერება, მასზე რეფლექსია დაიწყო, ლირებულებათა მრავალი გაგება ჩამოყალიბდა, შესაბამისად, ლირებულების განსხვავებულ განსაზღვრებათა მწკრივი. ყოველი განსაზღვრება ემყარება ლირებულების სპეციფიკის დახასიათებას ყოფიერებასთან მიმართებაში, ამ სპეციფიკის გამოხატვას ერთი ან რამდენიმე არსებითი ნიშნით. ყველა განსაზღვრებაში ლირებულების რაღაც არსებითი ნიშანია დასახელებული. სანიმუშოდ ავიღოთ რამდენიმე. ლირებულების ფსიქოლოგიკური თეორიის წარმომადგენლები, რომლებიც ლირებულებათა სფეროდ მიიჩნევენ სუბიექტურ ფსიქიკურ განცდათა სამყაროს, უარყოფენ მის მიწერას ობიექტისადმი და ლირებულებას განიხილავენ როგორც "მნიშვნელობას", რომელიც ჩვენთვის აქვს კონკრეტულ დოვლათებს, იმის შედეგად, რომ ჩვენ მოთხოვნილებებს აკმაყოფილებენ" (მენგერი). ბემბავერკის აზრით, "ლირებულებანი ის მნიშვნელობანია, რომელსაც იძენს მატერიალური დოვლათები, როგორც სუბიექტის კეთილდღეობის აღიარებული და აუცილებელი პირობა". ერთ შემთხვევაში განმსაზღვრელია მნიშვნელობა, მეორეში, კეთილდღეობა. ლირებულების გაგების გაფართოების ცდაა მისი დაკავშირება მოთხოვნილებასა და სარგებლიანობასთან, როდესაც ლირებულება განიხილება როგორც სუბიექტის აქტიურობის შედეგი, მაგრამ ეს აქტიურობა შეიძლება განისაზღვრებოდეს არა მარტო მოქმედებით, არამედ მოთხოვნილებითაც ორიენტირებდეს, რადგან ორიენ-

¹⁶³ Какабадзе З. М., Феномен искусства, стр. 126.

ტირების ობიექტი სარგებლიანობის თვალსაზრისით განხილვას ექვემდებარება.

ამ თეორიის წარმომადგენელი ვეიდენჰამერი განასხვავებს ადამიანის ორი სახის მოქმედებას: მატერიალურსა და იდეალურს. ადამიანი მოქმედებს როგორც ნებელობის მქონე, მამასადამე, მიზანდასახული არსება, რაც აუცილებლობით გულისხმობს ჯერარსობას. მოქმედება, რომელიც მიზნობრიობას ემყარება, მისთვის აქტივობაა, ხოლო ტელეოლოგიური აქტივობა მიზანდასახული აქტიულობაა. ყოველივე ეს ემსახურება მოთხოვნილების დაკმაყოფილებას. ეს მოთხოვნილება ორი სახისაა — მატერიალური და ინტელექტუალური. სუბიექტიც ორი სახისაა — ინდივიდუალური და სოციალური. მოთხოვნილებანი სუბიექტის მიმართ დაიყოფა ინდივიდუალურად და სოციალურად. რაც მოთხოვნილებას აკმაყოფილებს, დოვლათია, რომელიც სარგებლიანობით ხასიათდება. ეს სარგებლიანობა არ განისაზღვრება მხოლოდ იმით, რომ მასზე დაიხარჯა შრომა. სარგებლიანობას განსაზღვრავს: 1. მოთხოვნილების ინტენსიურობა; 2. დოვლათის ბუნებრივი თვისებანი; 3. დოვლათის ბუნებრივი იშვიათობა; 4. შრომის რაოდენობა. დოვლათთან გრძნობა გვაკავშირებს. გრძნობა განსაზღვრავს ნივთის სარგებლიანობას, აქედან გამომდინარე, ღირებულების განსაზღვრება იქნება: "დოვლათის სარგებლიანობის გრძნობადი აღქმის ფსიქიკურ-ინტუიციური უნარი, ანუ გრძნობის ინტუიციური უნარი, რომელიც საწყისს აძლევს ამ გრძნობად აღქმას, არის ღირებულება"¹⁶⁴. ამ განსაზღვრებიდან გამომდინარე, ვეიდენჰამერი გამოყოფს ღირებულების ისეთ მახასიათებლებს, როგორცაა ჯერარსობა, სარგებლიანობა, შეფასება. როგორც ვხედავთ, ავტორი არ სცილდება ღირებულების ფსიქოლოგისტურ თეორიას, თვითონაც აღიარებს, რომ "უერთდება მენგერ ბემბავერკის ღირებულების ფსიქოლოგისტურ თეორიას"¹⁶⁵.

ღირებულების განხილვა სარგებლიანობის, სახმარი და საცვლელი ღირებულების, შრომისა და ადამიანის საქმიანობის ობიექტივაციის განზომილებაში ასახვას პოულობს სხვა მიმართულების წარმომადგენლებთანაც. ასე მაგალითად, უნგრელი ვიტანი ამოდის მტკიცებიდან, რომ შრომაა ღირებულების წყარო, ხოლო შრომის პროცესი არის თავისთავადი ობიექტიდან ჩვენთვის ობიექტივაციის შექმნა. თუმცა, ავტორი აღიარებს, რომ ჰაერი გარკვეულ ვითარებაში ღირებულებაა, მიუხედავად იმისა, რომ იგი არც შრომის შედეგია და არც სხვა ობიექტივაცი-

¹⁶⁴ Юрий Вейденгамер, О сущности ценности, 1910, стр. 72

¹⁶⁵ იქვე.

ასთან გვაქვს საქმე. ვიტანის აზრით, პრინციპში სწორია შრომითი ღირებულების თეორია პოლიტიკონომიის გარეთაც. თეზისი — ყოველი ღირებულება ობიექტივაციაა, გარკვეული შეზღუდვების მიუხედავად, სწორია. ანალოგიური საფუძვლით სწორია დებულებაც, რომ ყოველი ობიექტივაცია ღირებულებაა. ვიტანი აიგივებს ღირებულებასა და ღირებულების მქონე ობიექტს და ამტკიცებს, რომ ობიექტივაცია ღირებულების მქონე ობიექტია, რადგან შრომა, რომელიც ქმნის ობიექტიდან ობიექტივაციას, ამავე დროს, ანარმოებს ღირებულებას. აქედან უნდა გამომდინარეობდეს ობიექტივაციისა და ღირებულების გაიგივება, მაგრამ ვიტანი არ ეთანხმება ამ დასკვნას.

“ობიექტივაცია და ღირებულება ერთი და იგივე სიბრტყეზეა და მაინც ისინი იდენტურნი არ არიან, მათ ვერც განვიხილავთ როგორც სინონიმურ ცნებებს”. ზემოთ თქმულის საფუძველზე, ვიტანი იძლევა ღირებულების შემდეგ განსაზღვრებას: “საერთოდ ღირებულება შეიძლება განვსაზღვროთ როგორც ობიექტივაცია, რომელიც მოწესრიგებულია მასში განხორციელებულ საზოგადოებრივად აუცილებელ შრომისა და საზოგადოებრივი მოთხოვნების დაკმაყოფილების ზომის შესაბამისად”¹⁶⁶. ღირებულებათა ვიტანისეულ გაგებაში მთავარია ობიექტივაციისა და კულტურის ცნებები, რადგანაც ღირებულება ობიექტივაციის შედეგია და არსებობს კულტურაში. ეს განუყრელობა კულტურის, ობიექტივაციისა და ღირებულებათა, გამოვლინდება მათ განსაზღვრებაშიც. ღირებულების განსაზღვრება ხდება ობიექტივაციის გზით, ობიექტივაციისა — კულტურითა და ღირებულებით, ხოლო კულტურის — ობიექტივაციისა და ღირებულების გზით. ვიტანისათვის კულტურა ობიექტივაციათა და ღირებულებათა ერთიანობაა. კულტურის საკოორდინატო სისტემა მას ასე წარმოუდგენია: ა) კულტურა ერთი მხრივ, შედგება ნივთებისაგან (ობიექტივაცია, ღირებულება), მეორე მხრივ, მათთან დაკავშირებულ მოღვაწეობათაგან (ქცევის ფორმები, მოქმედებათა ნორმები, მანერები და ა. შ.). კულტურა ყოველთვის ამ ორი ნაწილისაგან შედგება. ბ) ობიექტივაციები და ღირებულებები ადამიანის იმ საზოგადოებრივი (“გვარეობითი”) მოღვაწეობის შედეგია, რომლის პროცესში ის ბუნებას აადამიანურებს, ხოლო თავისთავს ანივთებს ე. ი. ქმნის თავის მსგავს ადამიანურ სამყაროს. კულტურა, როგორც მოღვაწეობა, ღირებულების მქონე ობიექტივაციათა შექმნა-ათვისება, გარდაქმნა და გამოყენებაა, ხოლო როგორც

¹⁶⁶ Витаньи И, Общество, культура, социология, М., 1984, стр. 79.

ნივთი, ის ობიექტივიზირებაში განივთებულ ადამიანურ ურთიერთობათა ერთობლიობაა. გ) ობიექტივაციები შეიძლება იყოს ნივთები (ქცევის ნორმები, სტრატეგიები) და ნიშნები — ობიექტივაციასთან დაკავშირებულ მოქმედებას ერთნაირად შეიძლება ჰქონდეს მატერიალური, საზოგადოებრივი და სულიერი ხასიათი. დ) ობიექტივაციები ადამიანის საზოგადოებრივი მოღვაწეობის არა მარტო შედეგია, არამედ, იმავე დროს, მისი რეგულატორიცაა. ისინი ერთნაირად მოიცავენ უშუალო მოთხოვნების დაკმაყოფილების პროდუქტებს და ამ პროდუქტთა წარმოების საშუალებებსაც¹⁶⁷.

ანალოგიურ განზომილებაში თავსდება ნ. ჭავჭავაძის შეხედულებანი. ის ეფუძნება ფაქტს, რომ ღირებულებითი ცნობიერება დაკავშირებულია სამყაროსადმი სუბიექტურ, შემოქმედებით მიმართებასთან, რომელიც საფუძვლად უდევს ადამიანის მოღვაწეობას. ეს მოღვაწეობა გაპირობებულია მიზეზობრივთან ერთად მიზანდასახულობით. ხოლო შესაბამისი ცნობიერება ტელეოლოგიურია. მისთვის მთავარია მიზანი და საშუალებები. მიზან-საშუალებათა რიგში განხილვა ნიშნავს მოვლენათა შეფასებას მათი ჯერარსობის შუქზე. ამიტომ "მოვლენის ღირებულება მისი ტელეოლოგიური, ჯერარსული მნიშვნელადი თვისებაა"¹⁶⁸. მართალია, აქ ავტორი ღირებულებაზე, როგორც მოვლენის გარკვეულ თვისებაზე ლაპარაკობს, მაგრამ იქვე განმარტავს, რომ ეს არაა მისი ბუნებრივი თვისება, რომ ღირებულება არაა დამოკიდებული მის ფაქტობრივ განხორციელებაზე და არაფერს კარგავს იმის გამო, რომ სინამდვილეში არაა ხორცშესხმული. მთავარია, რომ ღირებულება არაა ბუნებრივი სამყაროს დამახასიათებელი. იგი კულტურის ნიშანია, რადგან კულტურას მიესადაგება ჯერარსულისა და არაჯერარსულის კატეგორია. სწორედ კულტურაშია საზრისი და იდეალი განხორციელებული.

ღირებულების ცნებათა გაგების კიდევ მრავალი ნიმუში შეიძლება დავასახელოთ. მიუხედავად განსხვავებისა, მათ აქვთ საერთო მომენტები. ესაა მნიშვნელობადობა, ჯერარსობა, მიზან-საშუალებად ყოფნა, ნორმასთან მიმართება, იდეალურ საზრისთან კავშირი. ყველა მოაზროვნე ხაზს უსვამს მიმართებას იდეალთან, სოციალურ ჯგუფებთან, პროგრესთან, სისტემათა ცვალებადობასთან, სუბიექტთან. ღირებულების ყველაზე მომცველ განსაზღვრებას გვთავაზობს მოტროშილოვა: "ყვე-

¹⁶⁷ Витаньи И., Общество, культура, социология, М., 1984, стр. 94.

¹⁶⁸ Чавчавадзе Н. З., Культура и ценности, 1984, стр. 36.

ლაფერი, რაც არსებობს, აქტუალური ღირებულებაა, ან პოტენციაში შეიძლება იქცეს ღირებულებად. რადგან ყველა საგანს, ყველა მოქმედებას, ცნებას ადამიანი უთანადებს თავის წარმოდგენებს სიკეთის, მშვენიერების, სრულყოფის კრიტერიუმებს, უახლეს ან შორეულ მიზნებს, იდეალებს, ამიტომ ღირებულება გაიგება როგორც ის, რაშიც ადამიანი დაინტერესებულია, რის მიმართაც ადამიანი არ არის გულგრილი, ემოციურად პასიური, ის, რაც მისწრაფების ობიექტია"¹⁶⁹.

კითხვაზე, როგორია ღირებულების ბუნება, რა არის ღირებულება, მრავალნაირი პასუხი შეიძლება იყოს. პასუხთა ამ სიმრავლეში ყველას ახასიათებს საერთო მნიშვნელი, რომელიც ღირებულებას გამოყოფს ბუნებრივი, ადამიანის მიმართების გარეშე არსებული სამყაროდან. განსხვავება იწყება, როცა მიუთითებენ ღირებულების განმსაზღვრელ მომენტებზე: ჯერარსობა, აქტუალობა, მიზნობრიობა და სხვა. მაგრამ ეს არაა არსებითი. რადგან ყოველი მათგანი ამა თუ იმ კუთხით უყურებს. მართებულად შენიშნავს ვიტანი: "მიზანშეუნონლად მიგვაჩნია ფილოსოფოსების დამონმების გაგრძელება, რადგანაც სხვადასხვა ავტორთა შრომებში, არსებითად შეხვდებით იგივე იდეებს — რა არის ღირებულების წყარო, რელევანტურობა, მნიშვნელობა, ჯერარსობა, იდეალი, მიზანი, ემოციური ცნობიერება, პერსპექტივა, განზრახვა, სწრაფვა, იმპერატივი, ადამიანის თავისუფლება. მომავალი რამდენი თეორიაც არ უნდა ჩამოვთვალოთ, ყველა ისინი ერთიდაიმავეს ემყარება. თუმცა, ყოველ მათგანში განსხვავებული სიტყვები გამოიყენება, მაგრამ ყველა განსაზღვრებაში არის რაღაც საერთო. ღირებულება უპირისპირდება რეალობას, ყოფიერებას. მას ათავსებენ არა უბრალოდ არარაში, არამედ მომავალში"¹⁷⁰.

კულტურის სოციოლოგიურ გააზრებაში ზოგჯერ ღირებულებას და ღირებულებით ორიენტაციას ერთიმეორის შემდეგ და ერთიმეორესთან მიმართებაში განსაზღვრავენ. ასეთია ჩარლზ მილსის პოზიცია. მისი აზრით, "ღირებულება შეიძლება ეწოდოს საყოველთაოდ აღიარებული სიმბოლური სისტემის ელემენტს, რომელიც გამოიყენება როგორც კრიტერიუმი, ანუ სტანდარტულ ორიენტაციათა იმ ალტერნატივიდან შერჩევისათვის, რომელიც შინაგანად ახასიათებს განსაზღვრულ სიტუაციას. მისგან უნდა განვასხვავოთ ღირებულებითი ორიენტაციის ცნება. ის ეხება სელექციური სტანდარტების ში-

¹⁶⁹ მაცნე, 1967, 1, გვ. 187.

¹⁷⁰ Витаны И., Общество, культура, социология, М., 1984, стр. 121.

ნაარსს. ღირებულებითი ორიენტაციის ცნება ლოგიკური ტერ-
მინია, რომელიც მოქმედების სისტემაში კულტურულ ტრადი-
ციათა დანაწევრების ცენტრალურ ასპექტებს გამოხატავს. ღი-
რებულებები მოიცავს სოციალურ მიმართებებს. მოქმედების
სისტემას შინაგანად ახასიათებს ნორმატული ორიენტირება და
სოციალური მოლოდინები”¹⁷¹.

თანამედროვე სოციოლოგიის გააზრების ერთ-ერთ ძირითად
ობიექტს შეადგენს ღირებულების სოციოლოგიური მნიშვნე-
ლობა და ის ასპექტები, რომლითაც ღირებულების სოციოლო-
გიური ცნება უნდა ხასიათდებოდეს. ღირებულების სოციოლო-
გიური მნიშვნელობის მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩევა
ფსიქოლოგისტურ-სუბიექტური და ემპირიულ სოციოლოგიაში
სტრუქტურული ფუნქციონალისტური თეორიები. ეს დაყოფა შე-
ფარდებითი და პირობითია, რადგან ორივესთვის დამახასიათე-
ბელია ფსიქოლოგიაში, როგორც მათთვის საერთო ნიშანი და,
გარდა ამისა, ფუნქციონალიზმიც განსაზღვრულად სუბიექტივი-
სტურია, ისე როგორც სუბიექტივიზმი ასე თუ ისე ახლო დგას
ფუნქციონალიზმთან, თუმცა, ზოგიერთ ავტორთან ის მოკლე-
ბულია ფუნქციონალისტურ მნიშვნელობას. ამ დაყოფის სა-
ფუძველს იძლევა ჯერ ერთი, პირველში სუბიექტივიზმის ცენ-
ტრალურ და ამოსავალ პუნქტად გადაქცევა, მეორეში კი ფუნ-
ქციონალიზმიდან ამოსვლა. და მეორეც, ამ თეორიათა წყაროები
და ორიენტაცია ღირებულებათა განსხვავებულ სფეროებზე.

ღირებულებათა ასპექტების კვლევის მხრივ თანამედროვე
სოციოლოგიაში შეიმჩნევა სამი ძირითადი მიმართულება: ღირე-
ბულებითი სოციოლოგია იკვლევს ღირებულებებს, ჯერ ერთი,
როგორც ქცევის ნორმებს, მეორე, როგორც კონსტრუქციული
ტიპოლოგიის საფუძველს განსაკუთრებით საზოგადოებათა ტი-
პებისა და სოციალურ ცვალებადობათა ბუნების გასარკვევად.
ეს არის ღირებულებით ნორმატივისტული მიდგომა და მესამე
ღირებულებათა შემეცნებითი ასპექტი ზდება კვლევის ობიექტი
ცოდნისა და მეცნიერების სოციოლოგიურ მიმართულებათა
ნარმოდგენლების მხრივ ღირებულების მსჯელობათა ანალ-
იზით. პირველი სოციალურ ფსიქოლოგიასთანაა დაკავშირე-
ბული, მეორე სტრუქტურულ ფუნქციონალიზმთან, მესამე
ასპექტი კი ცოდნის სოციოლოგიიდან ამოდის და ვითარდება
შემდგომ მეცნიერების სოციოლოგიაში.

¹⁷¹ Миллс Ч. Высокая теория, წიგნში: Р. Мертон, Дж. Минд, Т.
Парсонс, А. Шюц, Американская социологическая мысль, М,
1994, გვ. 147.

ვინაიდან სუბიექტივისტური ფსიქოლოგიზმი საერთოდ დამახასიათებელია ფუნქციონალიზმისათვისაც, ამიტომ არა-ფუნქციონალისტური ინტერპრეტაციის ფორმით შეიძლება ის მოკლედ იქნეს დახასიათებული. სუბიექტივისტური ფსიქოლოგიზმი ღირებულების თეორიაში თავის სათავეს იღებს მენგერის, ვიზერისა და ბემბავერკის ეკონომიკურ ღირებულებათა სუბიექტივისტურ თეორიაში, რომელიც ცნობილია ვიზერის ტერმინით "საზღვრითი სარგებლიანობის თეორიის" წოდებით. ეს თეორია შემდგომ განვითარდა "საზღვრითი წარმოების" თეორიადაც, მაგრამ რადგან სოციოლოგიურ ინტერპრეტაციაზე მხოლოდ მისმა პირველმა ვარიანტმა მოახდინა გავლენა და გახდა სოციოლოგიური ინტერპრეტაციის წყაროც, ამიტომ მხოლოდ ის შეიძლება იქნეს განხილული ამ საკითხთან დაკავშირებით. საზღვრითი სარგებლიანობის ღირებულებითი თეორია მიმართულია უპირველესად ღირებულების ობიექტივისტური ინტერპრეტაციის წინააღმდეგ. ის უარყოფაა ღირებულების შრომითი თეორიისა, რომლის საფუძველი შექმნეს სმიტმა და რიკარდომ. როგორც ბემბავერკი აღნიშნავს, მისი კრიტიკა წარმართულია უმთავრესად "ინგლისური სკოლის თეორიებისაკენ და მისი მრავალრიცხოვანი მიმდევრების წინააღმდეგ. თეორიებისადმი, რომლებიც მხედველობის გარეშე ტოვებენ სუბიექტურ სახმარ ღირებულებას, როგორც მეცნიერული ანალიზისათვის გამოუსადეგარს და მთელ თავის ყურადღებას ამახვილებენ მხოლოდ ობიექტურ, ე. წ. საცვლელ ღირებულებაზე"¹⁷².

ბემბავერკი განასხვავებს ღირებულების ორ ცნებას: სუბიექტური და ობიექტური ღირებულების სახით. სუბიექტური ღირებულება ბემბავერკთან გამოდის სუბიექტის კეთილდღეობისათვის დოვლათთა მნიშვნელობის სახით. ხოლო ობიექტური ღირებულება არის ნივთის უნარი გარკვეული ობიექტური შედეგის მოცემისა. ღირებულებათა ამ ორი მნიშვნელობისათვის გვარეობითი ცნება არ არსებობს და ისინი გაუერთიანებადია. ბემბავერკის აზრით, სუბიექტური ღირებულების საფუძველს შეადგენს სუბიექტის კეთილდღეობის განცდა, კმაყოფილების გრძნობის მინიჭება, მაგრამ ყოველი დაკმაყოფილება არაა ღირებულება. ადამიანის მოთხოვნის დაკმაყოფილების დაბალ საფეხურს შეესაბამება სარგებლიანობა, მაღალს კი — ღირებულება. განსხვავება ღირებულებასა და სარგებლიანობას შო-

¹⁷² Бембаверк, Основы теории ценности, хозяйственных благ, 1929, стр. 4

რის ობიექტით არაა განსაზღვრული, რადგან შეიძლება ერთი და იგივე ობიექტი ერთ შემთხვევაში უბრალოდ სარგებლიანობას წარმოადგენდეს და მეორე შემთხვევაში კი ღირებულებას. ამის გასამართლავად ბემბავერკს მოყავს ჭიქა წყლის მაგალითი. ჭიქა წყალი ადამიანისათვის, როცა ის ნაკადულთან ზის, უბრალოდ სარგებლიანობას წარმოადგენს, რადგან მისი ქონება არ ადიდება ადამიანის მიერ მისი მოთხოვნილების დაკმაყოფილებას და არქონებაც არ ამცირებს ამ შესაძლებლობას. მას შეუძლია გამოიყენოს ეს წყალი და შეუძლია არ გამოიყენოს. მაშასადამე, აქ არავითარი აუცილებლობა არაა და ამ ნივთს არა აქვს არსებითი მნიშვნელობა ადამიანის კეთილდღეობისათვის, მაგრამ მეორე მაგალითში თუ იგივე ჭიქა წყალია და მოგზაური იმყოფება უდაბნოში, სადაც წყლები არაა, აქ ეს წყალი ღირებულების მქონეა, რადგან მან ამით აუცილებლად უნდა დაიკმაყოფილოს თავისი წყურვილი. აქ ჭიქა წყალი გამოდის როგორც აუცილებელი ნივთი ადამიანის კეთილდღეობის თვალსაზრისით. პირველ შემთხვევაში მოცემული იყო სარგებლიანობა, მეორეში — ღირებულება¹⁷³.

ღირებულების განსაზღვრაში ბემბავერკი და საერთოდ პოლიტეკონომიის სუბიექტური სკოლის წარმომადგენლები ხაზს უსვამენ მნიშვნელობის მომენტს, როგორც ერთ-ერთ ძირითად ნიშანს ღირებულების განსაზღვრებაში. ასე მაგალითად, მანგოლდტის აზრით, "ღირებულებად იწოდება მნიშვნელობა, რომელიც ეძლევა განსაზღვრულ საგნებს იმის გამო, რომ მათი დაკარგვა ადამიანს ტანჯვას ანიჭებს"¹⁷⁴. ბემბავერკის განსაზღვრებაში იგივე მომენტი მნიშვნელობის სახით არსებით ადგილს იკავებს. ბემბავერკის მიერ ღირებულების საბოლოო განსაზღვრება ასეთია: "ღირებულებად იწოდება ის მნიშვნელობა, რომელიც წარმოადგენს მატერიალურ დოვლათს, ან მატერიალურ დოვლათთა კომპლექსს სუბიექტის კეთილდღეობის თვალსაზრისით".

ვეიდენჰამერი აკრიტიკებს ამ თეორიას. ვეიდენჰამერის აზრით, ღირებულების მნიშვნელობა უნდა გახდეს არა მარტო ეკონომიკური, არამედ სოციალურიც. მართალია, ეკონომიკურსაც აქვს სოციალური მნიშვნელობა, მაგრამ ის ერთი სფეროა სოციალურის. ვეიდენჰამერი სამართლიანად შენიშნავს, რომ "მრავალი ცნება, რომლითაც მოქმედებს ეკონომიკა, სრულიად უსამართლოდაა მის მიერ მონოპოლიზებული, რომ ისინი

¹⁷³ იქვე, გვ. 16.

¹⁷⁴ Mangoldt, Grundriss der Volkswirtschaftslehre, გვ. 12.

მხოლოდ ნაწილობრივ ეკუთვნის ეკონომიკას, მთლიანად კი — სოციოლოგიას¹⁷⁵.

ვეიდენჰამერი ღირებულების არსებას განსაზღვრავს აქტიურობისა და აქტუალობის, მოთხოვნილების, სუბიექტის, დოვლათის, კატეგორიათა სოციოლოგიური განსაზღვრის გზით და საბოლოოდ მიდის ღირებულების ფსიქიკურ უნართან დაკავშირებასთან, რომლის მიხედვითაც "ფსიქიკის ინტუიციური უნარი დოვლათის სარგებლიანობის გრძნობადი აღქმისა ანუ გრძნობის ინტუიციური უნარი, რომელიც აძლევს საწყისს ამ გრძნობად აღქმას არის ღირებულება"¹⁷⁶.

ვეიდენჰამერის თეორიაში, ღირებულების განსაზღვრებაში სარგებლიანობა შედის არა როგორც განმსაზღვრელი, არამედ როგორც ღირებულებით განსაზღვრული და მისგან წარმოებული. მასთან ძირითადია "ჯერარსობა" გამონვეული სუბიექტის თვითმოქმედებით ანუ აქტუალობით. სარგებლიანობა კი გამოდის როგორც ღირებულების გამომხატველი. ღირებულების განცდის ფსიქოლოგიური პროცესი არის შეფასება. ვეიდენჰამერი არჩევს შეფასების სამ მხარეს.

ვეიდენჰამერის ამ ნააზრევში საინტერესოა ცდა ეკონომიკური ღირებულების ცნება გააფართოოს სოციოლოგიურ ღირებულებამდე. მაგრამ ვეიდენჰამერმა ეს ვერ შეძლო, რადგან ის ვერ გასცდა ღირებულების ეკონომიკურ გაგებას ბემბავერკისა და ვიზერის თეორიის სახით. ყველა ეს მომენტი: მოთხოვნილება, დოვლათი, სუბიექტი, აქტუალობა დახასიათებული იყო საზღვრითი სარგებლიანობის თეორიაში და თითქმის იმავე პოზიციებიდან, რასაც ვეიდენჰამერი იძლევა. თუ იმ თეორიაში ისინი მხოლოდ ეკონომიკური მნიშვნელობის იყვნენ, იმავე დახასიათებით როგორ გახდებოდა სოციოლოგიური ვეიდენჰამერთან? რასაკვირველია, ასეთი შესაძლებლობა გამოირიცხულია. კიდევ მეტი ღირებულების ცნების სოციოლოგიური და ფილოსოფიური ინტერპრეტაცია აუცილებლად დაკავშირებულია მნიშვნელობასთან. ვიზერთან და ბემბავერკთან ეს მომენტი გვხვდება, ვეიდენჰამერი კი მას მხედველობის გარეშე ტოვებს. რაც შეეხება "ჯერარსობის" მომენტის ხაზგასმას ვეიდენჰამერის მიერ, "ჯერარსობა" მნიშვნელობის გარეშე გაუგებარი ხდება და ღირებულების სოციოლოგიურ და ფილოსოფიურ მნიშვნელობას სრულებით არ ამონურავს. გარდა

¹⁷⁵ Юрий Вейденгаммер. О сущности ценности (социологический набросок) 1910, стр. 18.

¹⁷⁶ იქვე, გვ. 72.

ამისა, ვეიდენჰამერის მიერ ღირებულების დაყვანა შეფასების სახეობამდე ღირებულების რელატივისტური გაგებაა და ღირებულება წმინდა სუბიექტურ აქტად ცხადდება. ასეთი უკიდურესი სუბიექტივიზმი ბემბავერკსაც არ ახასიათებდა.

ღირებულების ცნება ფსიქოლოგისტურ სოციოლოგიაში

ღირებულების სუბიექტივისტური თეორია ამოსავალი წყაროა ღირებულების თეორიის ფსიქოლოგისტურ სოციოლოგიაში. კერძოდ, ღირებულების სუბიექტივისტური თეორიისათვის დამახასიათებელი განსაზღვრება ღირებულებისა სუბიექტურთან მიმართებით ძირითადად მოთხოვნის აღიარებით, თავისებურად განვითარდა ღირებულების პირველ სოციოლოგიურ ინტერპრეტაციაში, როგორცაა ტომასისა და ზნანეცკის ღირებულების თეორია, განვითარებული მათ შრომაში "პოლონელი გლეხი ევროპასა და ამერიკაში". ტომასისა და ზნანეცკის მიხედვით, ღირებულებაა ყოველი საგანი, რომელსაც აქვს განსაზღვრებადი შინაარსი და მნიშვნელობა რომელიმე სოციალური ჯგუფის წევრებისათვის¹⁷⁷.

ღირებულების ამ განსაზღვრებაში, თუმცა საგნის ცნება გვაქვს მოცემული, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ აქ ობიექტურობასთან გვაქვს საქმე, რადგან საგანი აქ მხოლოდ ფორმალური მნიშვნელობით იხმარება და არა ობიექტის. საგანი, რომელზედაც ზნანეცკი და ტომასი მსჯელობენ, უბრალოდ სოციალური ჯგუფის წევრებისათვის შემუშავებული ქცევის ნორმები და წესებია. მათი ყურადღების ცენტრში იყო "მეტად თუნაკლებად ნათელი და ფორმალური ქცევის წესები, რომელთა მეშვეობით ჯგუფი ცდილობს შეინარჩუნოს, რეგულირება უყოს და ასევე გახადოს უფრო ზოგადი და ხშირი მის წევრთა შესაბამისი მოქმედებანი"¹⁷⁸.

როგორც კოლბი აღნიშნავს, "ეს წესებია ღირებულებანი და სწორედ ის ღირებულებანი, რომლითაც პირველ რიგში დაინტერესებულია სოციოლოგი". არის თუ არა ეს წესები საგანი და რა აზრით შეიძლება მათ საგნობრიობაზე მსჯელობა? თომასი

¹⁷⁷ Уильям Л. Колб, Изменение значения понятия ценностей в современной социологической теории, წიგნში: Беккер Г. и Босков А., Современная социологическая теория, стр. 114.

¹⁷⁸ იქვე.

და ზნანეცკი საგნობრიობას განწყობის ცნების გზითა და მასთან დაპირისპირებით განსაზღვრავენ. მათთვის საგანია ყოველივე, რაც შეიძლება იყოს ორიენტაციის ობიექტი. განწყობა კი ჯგუფის წევრთა სუბიექტური ორიენტაციაა ამ საგნისადმი. ღირებულების ზნანეცკისეულ თეორიაში ობიექტის ცნება როგორც ფორმალური არაა აუცილებელი ელემენტი და ეს დაადასტურა ღირებულების თეორიათა შემდგომმა განვითარებამ, რომელშიც ღირებულების ერთადერთ და აბსოლუტურ ნიშნად მიჩნეულ იქნა ნორმატიულობა. საგნობრიობა გამოითიშა ღირებულებას განსაზღვრებიდან. ღირებულების შემდგომ განსაზღვრებაში სოციალური წესები განიხილება როგორც ღირებულებანი არა იმიტომ, რომ ისინი ნორმატიული არიან. ღირებულებები გაკებულ იქნა როგორც ორიენტაციის ელემენტები და არა ობიექტები. ღირებულებაა, მაგალითად, დებულება: "ქმრებს უნდა უყვარდეთ თავიანთი ცოლები". ამ დებულების ღირებულების მაჩვენებელია მისი ნორმატიულობა და არა ფაქტიურობა. შეიძლება წარმოვიდგინოთ ისეთი მდგომარეობა, რომ ქმრებს არ უყვართ მათი ცოლები და მხოლოდ აჩვენებენ მათ თავს მოსიყვარულე ქმრებად, ან არიან ადამიანები, რომელთაც არ ჰყავთ ცოლები და მათ მიმართ ეს არ არის რაღაც ფაქტობრივი, მაგრამ ამ წესში გამოხატულია ნორმატიულობა იმით, რომ ის აწესებს ქმრებისათვის ცოლებისადმი დამოკიდებულების ნორმას. ჯერარსობაა ამ ნორმატიულობის მაჩვენებელი, რომელსაც ეს დებულება გამოთქვამს და ეს ჯერარსობა ხდის მას ღირებულებად ფაქტობრიობის მიუხედავად. თომასი და ზნანეცკი კი წესებს უყურებენ როგორც ობიექტებს. კოლბი მათ აკრიტიკებს ასეთი ინტერპრეტაციისათვის და ცდილობს დაასაბუთოს, რომ წესების, როგორც ობიექტების განხილვა გამორიცხავს განწყობის წარმოშობის შესაძლებლობას. ამიტომ უფრო სწორი იქნებოდა წესები ანუ ღირებულებანი განხილულნი ყოფილიყო როგორც ობიექტებიც და როგორც განწყობანიც¹⁷⁹.

ღირებულების თეორიის განვითარების შემდგომ საფეხურზე ხდება ღირებულების წმინდა სუბიექტივისტური ინტერპრეტაცია და ღირებულება დაიყვანება პიროვნების ელემენტებზე. ღირებულების როგორც სოციალური განწყობის ეს ცნება მოცემული აქვთ ფერისსა და მიდს. მათი თეორიისათვის დამახასიათებელია ორი სახის ღირებულების განსხვავება: კოლექტიური და ინდივიდუალური ღირებულებების სახით. ღირებულებათა ძველი დაპირისპირება, როგორც ორიენტაციის ობიექტებისა და ორიენტაციის ელემენტებისა ანუ განწყობებისა, მათთან

¹⁷⁹ იქვე, გვ. 117.

შეცვლილია კოლექტიური და ინდივიდუალური ღირებულებათა დაპირისპირებით. მათ მიხედვით, "სოციალური განწყობანი სოციალური წესების სუბიექტური ასახვაა, რითაც უნდა იყოს დაინტერესებული პირველ რიგში სოციოლოგია"¹⁸⁰.

ზნანეცკისთან ღირებულების ცნება შემდგომ განვითარებასა და დაზუსტებას პოულობს მის გვიანდელ შრომებში, სადაც ზნანეცკი განიხილავს ღირებულების ცნების ისეთ ასპექტს, როგორცაა განწყობა. განწყობის ცნება არ დაიყვანება ინდივიდის ფაქტებზე. ის წარმოადგენს აგენტის მიერ სიტუაციის განსაზღვრას, რაც აგენტის განაზრების შედეგია და ამ ფსიქოლოგიურ აქტს ის ანიჭებს კულტურულ მნიშვნელობას, რადგან სიტუაციის გააზრება, წარმოებული აგენტის მიერ, შეიძლება გახდეს სხვების გაზიარების ობიექტიც.

ზნანეცკის მიხედვით, სიტუაციის განსაზღვრის სხვადასხვა ტიპები არსებობს. პირველი არის "რეალისტური განწყობანი" მიღებული აგენტის მიერ სიტუაციის გააზრების გზით. ამ შემთხვევაში აგენტი შემოიზღუდება სიტუაციის ცნებობრივი გააზრებით და არ შედის მოქმედებაში ამ სიტუაციაში. ამ განწყობის კულტურულობის წყაროა ერთი მხრივ მისი კომუნიკალური ხასიათი, რადგან ის შეიძლება სხვა აგენტის სიტუაცია იყოს და, მეორეს მხრივ, მისი შესაძლებელი ზოგადობა, რადგან ეს განწყობა შეიძლება სხვებმაც გაიზიარონ. მოქმედების სიტუაციისაგან, აზროვნებითი სიტუაციის განსაზღვრის განსხვავებისათვის, ამ უკანასკნელს ზნანეცკი აღნიშნავს "დეაციონატური განწყობის" ცნებით და მის სპეციფიკას დაიყვანს იმაზე, რომ ის არის არა მოქმედების გააზრება, არამედ ამ მოქმედების შესახებ აზრების განაზრება და ზემოქმედება ამ აზრებზე. სიტუაციის განსაზღვრა შეიძლება იყოს საყოველთაო მნიშვნელობის, ე. ი. ისეთი, რომელიც სწორად გაიაზრებს არსებულ სიტუაციას და ამით იქცევა განსაზღვრულ ნორმად. სიტუაციის ასეთ განსაზღვრას ზნანეცკი უწოდებს "იდეოლოგიურ მოდელს" და მას განასხვავებს "მოქმედების რეალისტური მოდელისაგან", რაც მდგომარეობს არა მოქმედების შესახებ აზრის გააზრებაში, ან სიტუაციის განსაზღვრაში მოქმედების გარეშე, არამედ სიტუაციის მოქმედებით განსაზღვრაში. ეს ადამიანთა მოქმედებათა ორგანიზაციის პრინციპია, რასაც ზნანეცკი უწოდებს "ფუნქციონალურ ურთიერთდამოკიდებულებას".

¹⁸⁰ იქვე, გვ. 118.

ღირებულება ფუნქციონალიზმის წინამორბედებთან

ღირებულებათა სოციოლოგიური კვლევის საფუძვლად დასახვა XIX საუკუნის დასასრულის სოციოლოგიურ სისტემებში იჩენს პირველად თავს, განსაკუთრებით დიურკჰეიმთან, მაგრამ ღირებულებათა სოციოლოგიური კვლევის ამოსავლად გახდომა დაკავშირებულია ზიმელის, ვიზესა და განსაკუთრებით კი მაქს ვებერისა და პარკის სოციოლოგიურ შრომებთან. ზიმელმა ერთ-ერთმა პირველმა განსაზღვრა სოციალური ფსიქოლოგია განსხვავებით ინდივიდუალური ფსიქოლოგიისაგან, როგორც სოციოლოგიის მეორე სახელი, რომლის ობიექტია საზოგადოების ფსიქოლოგია (მასების, ჯგუფების, ეროვნებების, ეპოქების) სახით. სოციალურმა ფსიქოლოგიამ უნდა ახსნას შედეგები, რომლებიც გამომდინარეობს ჯგუფთა განსაზღვრული წევრების ხელმძღვანელ ორგანოებში გაერთიანებიდან¹⁸¹.

ასეთი კვლევა რომ განმსაზღვრელ ამოსავალ პრინციპებს საჭიროებს, ეს ყველაზე კარგად ესმოდა მაქს ვებერს, რომელმაც ღირებულებებს მიაკუთვნა ობიექტური მნიშვნელობა და სცადა ღირებულების სუბიექტური ინტერპრეტაციიდან გაეთავისუფლებინა მეცნიერების სფერო. ამით არის გაპირობებული ის გარემოება, რომ ვებერი, როგორც ემპირისტი, ერთის მხრით, გამოდის მეცნიერების ღირებულებათაგან გათავისუფლების ლოზუნგით¹⁸², მეორეს მხრივ კი, სწორედ ვებერია სოციალური მეცნიერების ღირებულებით პრინციპზე აგების ერთ-ერთი პიონერი და ფუნქციონალისტების მთელი სოციალური ტიპოლოგია სწორედ ვებერის თეორიის გაგრძელებას წარმოადგენს. ამას აღიარებდნენ ფუნქციონალისტებიც. როგორც ბეკერი აღნიშნავს, მის თეორიაში ვებერიდან ძალიან ბევრია ნახესხები, კერძოდ, "ისეთი მონოგრაფიის შექმნის აუცილებლობა, რომელიც სოციალურ მოქმედებებს ათავსებს ღირებულების სისტემათა კონტექსტში, ხოლო ამ უკანასკნელით უფრო ფართო კულტურულ კონტექსტებში, რომლებიც განსაზღვრავენ ასეთ სისტემათა შესაძლებელ ფარგლებს, ე. ი. კულ-

¹⁸¹ Георг Зиммель, Социальная психология, მოთავსებულია ზომბარტის მიერ გამოცემულ სოციოლოგიურ ქრესტომათიაში. იხ. В. Зомбарт, Социология, გვ. 115-116.

¹⁸² ვებერის თქმით, ღირებულებისაგან გათავისუფლება არის ყოველი მეცნიერული განხილვის წინამძღვარი. M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1922 წ., გვ. 449.

ტურათა შერჩევით შესწავლას. გარდა ამისა, გაჩნდა მნიშვნელოვანი ინტერესი თავისთავზე და სხვებზე ორიენტაციის პრობლემისადმი, ტიპების კონსტრუირებისა და ახსნისადმი, ეპისტემოლოგიისა და სხვა¹⁸³.

პარსონსის ფუნქციონალისტური თეორიის ამოსავალიც მაქს ვებერის თეორია იყო და, სახელდობრ, როგორც კოლბი აღნიშნავს, როგორც სოციალური ტიპოლოგიის საფუძვლები, ისე ტიპები, პარსონსმა ისესხა "მაქს ვებერის რელიგიის სოციოლოგიიდან"¹⁸⁴.

ზოგჯერ მაქს ვებერის კონცეფცია გაუგებარი რჩება იმის გამო, რომ მას ერთი მხრივ ახასიათებს ღირებულებათა ასეთი ფართო მნიშვნელობით გამოყენება და მეორეს მხრივ სოციალური შემეცნების ობიექტურობის მაჩვენებლად მიიჩნევს სოციალურ მეცნიერებათა ღირებულებათაგან გათავისუფლებას. ამით არის გაპირობებული ღირებულების საკითხისადმი ვებერის პოზიციის ის ცალმხრივი ინტერპრეტაცია, რასაც ადგილი აქვს ოსკარ კრაუსის ფუნდამენტალურ შრომაში ღირებულების შესახებ. კრაუსის აზრით, ვებერი ეკუთვნის ღირებულების მონინალმდეგეებს და კრაუსი ახდენს ვებერის შრომებიდან შესაბამისი ადგილების ციტირებას¹⁸⁵.

ღირებულების ძირითადი ნიშნები

ღირებულების ცნების დადგენა შეგვიძლია ღირებულების არეალის მოხაზვითა და მისი ძირითადი ნიშნების ანალიზის გზით. პირველი — ღირებულების სფეროს მოხაზვა, ყოველთვის დაკავშირებულია ღირებულების გარკვეულ გაგებასთან ე. ი. მისი ძირითადი ნიშნების შესახებ გარკვეულ ცოდნასთან. ამის გარეშე სფერო არ მოიხაზება. შეიძლება ეს ძირითადი ნიშნები პრობლემატურად, ჰიპოთეზურად იყოს აღებული, ან არ ემყარებოდეს ცნების დისკურსიულ ანალიზს და ამოდიოდეს მხოლოდ ყოველდღიური გაგებიდან, მაგრამ ყველა ვითარებაში საჭიროა რაღაც გაგება, ამავე დროს, ცნების ჩამოყალიბების შემდეგ საჭიროა კრიტიკრიუმი, რითაც შეიძლება დადგინდეს ესა თუ ის სფერო, ეკუთვნის თუ არა ღირებულებათა იერარქიას. ღირე-

¹⁸³ Беккер Г. и Босков А., Современная социологическая теория, гл. 212.

¹⁸⁴ იქვე, გვ. 143.

¹⁸⁵ O. Krause, Werttheorien Geschichte und Kritik, Brünn (Wien), Leipzig.

ბულებათა სკალის გამზომი მაინც მისი ცნებაა. ეს კი შეიძლება მოხდეს იმ არსებითი ნიშნების მიხედვით, რომელიც ღირებულებას ახასიათებს. ასე ხდება, მაგალითად, როდესაც ღირებულებას ახასიათებენ როგორც ნორმატიულის სფეროს, როგორც ჯერარსობას ყოფიერებასთან დაპირისპირებაში. იმიტომ კი არა, რომ ჯერარსობა არ იყოს ღირებულების ნიშანი, ღირებულების ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანი ჯერარსობაა, მაგრამ მასზე არ დაიყვანება ღირებულება. როდესაც ღირებულების საკითხს ვსვამთ, უნდა ვალიაროთ, რომ პირველ რიგში ღირებულება ჯერარსული სფეროა. ამიტომ უნდა განვსაზღვროთ, რა უნდა გვესმოდეს ჯერარსში.

სოციალური სამყარო ბუნებრივი ყოფიერებისაგან განსხვავებით, ღირებულებებითა და ნორმებით გამოირჩევა. ისინი განაპირობებენ პიროვნებებისა და ერთობების ქცევას. ღირებულებანი საფუძველია, რომლებზედაც აიგება ნორმები. ნორმები კი ადამიანებს უწესებენ ჯერარსს, ე. ი. მას განსაზღვრავენ გარკვეული მიმართულებით. ეს საჭირო და საზრისიანი ხდება იმის გამო, რომ ადამიანის ქცევა არაა განსაზღვრული მიზეზობრივად. ის არაა ერთმნიშვნელოვანი შესაძლებლობისა და არც შემთხვევით ალბათობათა ხარისხის მქონე. ადამიანი ნებელობით მოქმედი არსებაა, მისი მოქმედება გადაწყვეტილებათა და მოტივაციის საფუძველზე განისაზღვრება. ჯერარსობა არის ის, რაც წარმართავს ადამიანის მოქმედებას, მიუთითებს იმაზე, რომ ადამიანმა მრავალ შესაძლებლობათა შორის გააკეთოს სწორედ ასეთი და არა სხვაგვარი არჩევანი. ჯერარსობა ადამიანის ფაქტობრივი მოქმედება კი არაა, არამედ ის, თუ როგორ უნდა მოქმედებდეს. ამ უნდაობას ე. ი. ჯერარსობას განსაზღვრავს საზოგადოებაში მოქმედი ნორმები, იმპერატივები. საზოგადოების განვითარების ყოველ ეტაპზე არსებობს საერთო საკაცობრიო და სოციალურ ერთობათა ნორმები. პირველნი ჯერარსობას უწესებენ კაცობრიობას, მეორენი — შესაბამის ერთეულებს. ჯერარსი არის საპირისპიროა, რამდენადაც ის კი არაა, რაც არის, არამედ — რაც უნდა იყოს. მაგრამ ის არის სფეროში განხორციელებადია, ამიტომ პიროვნებისა და სოციალურ ერთობათა ქცევა-ყოფიერება — ჯერარსულია.

ჯერარსი ორი სახისაა: ის, რაც გარედანაა მოხვეული თავს სოციალურ სუბიექტზე და ის, რაც საკუთრივ სოციალური სუბიექტიდან მოდის. პირველი ჯერარსი შეიძლება იყოს ეთიკური, ესთეტიკური, იდეოლოგიური, ტრადიციით ნაკარნახევი. ყოველი მათგანი წარმართავს ადამიანთა ქცევას და იმის მიხედვით, წარიმართება თუ არა იგი ჯერარსულად, აწესებს მის მი-

მართ სანქციებს. სამართლებრივი ჯერარსის მიმართ სასჯელი და ჯილდო, მორალურისა და ტრადიციის მიმართ საზოგადოებრივი გაკიცხვა და მოწონება. სუბიექტისათვის გარეგანი ჯერარსიდან განსხვავებულია მისი შინაგანი ჯერარსობა, საკუთარი მე-დან მისი პირადი გადაწყვეტილებით განსაზღვრული, რომ მას ასე უნდა იმოქმედოს და არა სხვანაირად. ორივე ჯერარსი ნებელობის გამოხატულებაა. პირველი სოციალურ ერთობათა მოვალეობის მკარნახებელი, შინაგანი ჯერარსობა (müssen) ადამიანის თავისუფალი ნებელობის გამოხატულებაა, მეორე კი (Sollen) გარეგანია. როცა გარეგანი და შინაგანი ემთხვევა ერთმანეთს, მაშინ ადამიანი თავისუფალია. ჯერარსობა ნორმატული ბუნებისაა, მაგრამ იგი არაა ნორმის იგივეობრივი. ნორმა სამ მომენტს მაინც შეიცავს: ნებელობას, ჯერარსობასა და შეფასებას. ჯერარსობა ნორმის ერთ-ერთი მომენტია, გაპირობებული ნებელობით და გაზომილი შეფასებით. ნებელობის გარეშე ჯერარსობა უაზრობა იქნებოდა. არაეინ არ ანესებს ნივთის მოძრაობისათვის ჯერარსობას, რადგან ის მოძრაობს ბუნებრივი კანონის მიხედვით, რომლის დარღვევა არ შეიძლება. მხოლოდ ნებელობის მქონე არსებათა მიმართ აქვს აზრი ჯერარსობას, როგორც გარკვეულ მოთხოვნას, იმპერატივს და ამ მოთხოვნის მიმართ ჩვენი ქცევის დამოკიდებულების შეფასება ხდება. ჯერარსული ფასდება როგორც კარგი და მოსაწონი, არაჯერარსული — როგორც ცუდი და დასაგმობი.

ჯერარსისა და ყოფიერების დაპირისპირება ძრავალ მიმართებაში ვლინდება. ერთ-ერთია ყოფიერებისა და ჯერარსის გამოხატველ მსჯელობათა განსხვავება. ყოფიერების ანუ ფაქტის მსჯელობა აფიქსირებს არსებულ ვითარებას. მას აღწერთი, ახსნითი და გაგებითი ხასიათი აქვს. დესკრიპტული მსჯელობა შემეცნებითი ფუნქციის მქონეა. პრესკრიპტული კი ნებელობითი და ემოციონალურია. ფაქტის მსჯელობა გამოიხატება ფორმულით: **A** არის **B**, პრესკრიპტული — **A** უნდა იყოს **B**. ასეთ მსჯელობას ჭეშმარიტება-მცდარობა არ მიეწერება. ღირებულებითი ისეთია, როგორიც უნდა იყოს. ზოგჯერ შემეცნებით მსჯელობას ღირებულების მსჯელობად მიიჩნევენ, რამდენადაც მასში მტკიცება ურყოფაა და მიაჩნიათ, რომ ჭეშმარიტებაც ღირებულებაა. ასეთი პოზიცია ჰქონდათ ნეოკანტიანელებს, რომლებიც შემეცნების პროცესს ტრანსცენდენტური ჯერარსით განსაზღვრულად მიიჩნევენ. ფაქტისა და ჯერარსის განსხვავების გამოვლენის ერთ-ერთი ფორმაა თეორიულ და პრაქტიკულ მეცნიერებათა განსხვავებაც. თეორიული ახსნის სინამდვილეს,

ნორმატული კი ნორმას უწესებს და აფასებს. ნორმატულ მეცნიერებათა სფეროში შეჰყავთ ეთიკა, ესთეტიკა, ზოგჯერ ლოგიკაც, როდესაც ეს უკანასკნელი მიაჩნიათ არა მეცნიერებად აზროვნების შესახებ, არამედ სწორი აზროვნების შესახებ. ზოგიერთი უარყოფს ნორმატულ მეცნიერებათა არსებობას. ასეთია მაქს ვებერის, პიტირიმ სოროკინისა და სხვათა პოზიცია. ნათქვამიდან ცხადია, რომ ჯერარსი დაკავშირებულია ნორმასთან, ნორმა ღირებულებასთან, ღირებულებიდან გამომდინარეობს ნორმა, ნორმიდან — ჯერარსი.

ყოფიერებისა და ჯერარსის მიმართების საკითხის დასმა კანტის ფილოსოფოსობის ძირითადი კითხვები: რა შემძლია ვიცოდე? რა უნდა ვაკეთო? რისი იმედი უნდა მქონდეს? და მათი დამაჯამებელი: რა არის ადამიანი? ეს მიუთითებს რამდენიმე არსებით მომენტზე: რა შემძლია ვიცოდე, ეხება ყოფიერებას, რა უნდა ვაკეთო — ჯერარსს და ნაჩვენებია, რომ ესენი ადამიანის პრობლემის არსებაში მოიაზრება.

კანტის განსაზღვრებით, "წარმოდგენა ობიექტურ პრინციპზე, რამდენადაც ის ნებისყოფის მაიძულებელია, იწოდება გონების კარნახად, ხოლო ამ კარნახის (повелевание) ფორმულაა იმპერატივი. ყველა იმპერატივი გამოიხატება ჯერარსობით"¹⁸⁶. კანტი აიგივებს ჯერარსობასა და იმპერატივს. "ჯერარსობა ანუ იმპერატივი", წერს იგი, მხოლოდ იმ შემთხვევაშია აზრიანი, თუ ჩვენი ნებელობა თავისუფალია "ეს იმპერატივი თუ ჩვენ ნებელობას არ ჩავთვლით თავისუფლად, შეუძლებელი და უსაზრისოა"¹⁸⁷. ასეთ შემთხვევაში ვიქცევით მარიონეტებად, რომელნიც ღმერთის გადანყვებილებას ვასრულებთ და ის, რაც უნდა ვაკეთოთ, როგორც მოქმედმა, არ მიიღება მხედველობაში. კანტის აზრით, ჩვენს მოქმედებას განსაზღვრავს სამი სახის ჯერარსობა: პირველი არის ცოდნა, რაღაც რომ ვიცოც ის მამოქმედებს ასე და არა სხვაგვარად, მეორე არის კეთილგონიერება, რომელიც მომინოდებს ვიმოქმედო ბედნიერების მიღწევის მიზნით, მისი პრინციპი ბედნიერებაა, თუმცა ეს ცნება ძალზე განუსაზღვრელია, ორივე ცდისეული და ჰიპოთეზურია, არის მესამე ჯერარსი, კატეგორიული იმპერატივი, რომელიც აუცილებელი და აპრიორული ფორმისაა¹⁸⁸.

კატეგორიული იმპერატივი საყოველთაოა და ყველა სხვა იმპერატივთა ამხსნელი. ის მოვალეობის იმპერატივია და

¹⁸⁶ Кант, соч., т. 4(1), М., 1965, стр. 251.

¹⁸⁷ იქვე, გვ. 217.

¹⁸⁸ კანტი, ტ. IV (1), გვ. 253-262.

ამტკიცებს "მოიქეცი ისე, რომ შენი ნებელობის მეშვეობით შენი მოქმედების მაქსიმა უნდა გახდეს ბუნების საყოველთაო კანონი"¹⁸⁹.

კანტი იმპერატივის მრავალ ფორმულირებას იძლევა. ერთ-ერთი მათგანი ასე ჟღერს: "მოიქეცი ისე, რომ შენ კაცობრიობას როგორც შენი, ისე ყოველი სხვის თვალთ უყურებდე, როგორც მიზანსაც და არასოდეს არ განიხილავდე მას, როგორც მხოლოდ საშუალებას"¹⁹⁰. კანტი ჯერარსულად მიიჩნევს მორალურ, ტელეოლოგიურ და ესთეტიკურ მსჯელობას. მორალურს განსაზღვრავს ზემოთდასახელებული იმპერატივები, ტელეოლოგიურს — მიზანი, ტელეოლოგიური მსჯელობა — ბუნების პროდუქტს — რაც არის იგი, ადარებს იმას, რაც უნდა იყოს. მისი შესაძლებლობის საფუძველია მიზნის ცნება, რომლის ჯერარსობის პრინციპი ცდიდან არ გამოიყვანება. ესთეტიკური და ტელეოლოგიური მსჯელობები ეხება ბუნების მიზანშეწონილებას და ორივე ექვემდებარება აპრიორულ პრინციპს¹⁹¹.

ჯერარსის დასახასიათებლად გამოვიყენეთ ღირებულების, ნორმის, იმპერატივის, მოთხოვნილების ცნებები. ყველა ესენი კი თვითონ საჭიროებენ განმარტებას, რამდენადაც ღირებულების რალაც მნიშვნელობას ან მასთან დაკავშირებულობას გამოხატავენ. ამიტომ ღირებულების ერთ-ერთი ნიშნის გაანალიზების ჩვენი ცდა ფაქტობრივად ღირებულების სფეროსა და თვით ღირებულების ანალიზად გადაიქცა. ეს დაკავშირებულია ღირებულების განსაზღვრის სიძნელესთან. მისი ნიშნები ისეთი არსებისაა, რომ ყოველი მათგანით შეიძლება და ფაქტობრივად ხასიათდება კიდევ ღირებულება მთლიანობაში. ჯერარსობა ღირებულების ნიშანია, მაგრამ ისეთი, რომელიც უდრის ღირებულებას, მისი არსების გამომხატველია, იმდენად, რომ ღირებულებას აიგივებენ ჯერარსთან. ეს ასე ხდებოდა ღირებულების მამამთავრის ლოტცეს მოძღვრებიდან დაწყებული, ნეოკანტიანელობის გავლით თანამედროვე თეორიებამდე.

ღირებულების ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანია იდეალი. იმდენად ძირითადი, რომ ზოგიერთი ღირებულების განსაზღვრისათვის საკმარისად თვლის დებულებას: ღირებულება იდეალია (ვიტანი და ბოგომოლოვი). ღირებულების, როგორც ჯერარსულის იდეალად დასახვა სათავეს კანტთან იღებს და რამდენიმე მიმართულებით ვითარდება. ამ მხრივ, მნიშვნელოვანია ფიხტეს

¹⁸⁹ იქვე, გვ. 26.

¹⁹⁰ იქვე, გვ. 270.

¹⁹¹ Кант, соч., т. 5, гв. 146-147.

განაზრებანი, რომელმაც მე-ს განზომილებაში განიხილა მთელი სამყარო. მე ანიჭებს სამყაროსაც და ადამიანსაც ღირებულებას. მაგრამ ეს მე ფიზიკისათვის ცალკეული ინდივიდი კი არაა, არამედ წმინდა გონის დიადი ერთიანობა. "წმინდა გონის ერთიანობა არის ჩემთვის მიუღწეველი იდეალი. უკანასკნელი მიზანი, რომელიც სინამდვილეში არასოდეს განხორციელდება". ფიზიკეს ამ მსჯელობაში რამდენიმე ძირითადი მომენტი, რომელიც შემდგომ ღირებულების ყველა თეორიაში ჰპოვებს ასახვას. ესაა იდეალისა და საბოლოო მიზნის გაიგივება და ყოველივე ამის დაპირისპირება სინამდვილისადმი. სინამდვილე განხორციელებული და განხორციელებადია, იდეალი კი განუხორციელებელი, მაგრამ მუდმივი სწრაფვისა და სურვილის საგანი. ეს ნიშნავს, რომ ღირებულება, იდეალი, საბოლოო მიზანი, სასურველი, რასაც ვესწრაფვით, ჯერარსული ყველაფერი ეს ერთ განზომილებაშია და სადღაც მომავლის მიმართებას აჩვენებს. ღირებულების ასეთ გაგებას ეფუძნება ექსისტენციალიზმიც, რომლის ერთ-ერთი წარმომადგენლის, სარტრის ნააზრევში ღირებულება ისაა, რაც ჯერ არ განხორციელებულა, მაგრამ, რომლის განხორციელებაც სასურველია. ის თავისებური მოწოდებაა თუ როგორნი უნდა ვიყოთ და რა ვისურვოთ "ეს აბსოლუტური მიზანი, ტრანსცენდენტალური და ერთდროულად მიღებული იმპერატივი, რომელიც თავისუფლებასაც თავისად მიიჩნევს, შეიძლება ინოდებოდეს ღირებულებად. მხატვრული ნაწარმოები ღირებულებაა, რამდენადაც ის მოწოდებაა".

სფეროსა და არსების მიხედვით, ღირებულება არ წარმოგვიდგება სხვაგვარად, თუ არა იდეალის განზომილებაში, მაგრამ ღირებულების იდეალთან გაიგივება მაინც შეუძლებელია, თუნდაც იმის გამო, რომ ღირებულება ატარებს ყოველივე იმას, რაც კულტურის ფუნქციის მქონეა, რაც რეალიზებულია. ეს კი იდეალს არ უდრის. გარდა ამისა, იდეალისა და, შესაბამისად, ღირებულების განხილვა მხოლოდ მომავლის განზომილებაში, იმის გამო, რომ იგი უკავშირდება სასურველს, ყველა შემთხვევისათვის არ უნდა იყოს მართებული. პლატონის იდეალი, მისი უტოპია სპარტის სახელმწიფო წყობილებაშია, რომელიც წარსულშია და არა მომავლის განზომილებაში. ისე, როგორც რომანტიზმის იდეალები წარსულისეულია და არა მომავლის. სასურველობაც არაა ყოველთვის ღირებულების დამახასიათებელი, რამდენადაც სინამდვილისაგან განსხვავებით არსებობს არა მარტო დადებითი, არამედ უარყოფითი ღირებულებანიც და მათი სპეციფიკა ისაა, რომ ისინი არც იდეალს წარმოადგენენ და არც მომავლისა თუ სასურველის განზომილებაში იმყოფებიან.

ლირებულების გაგებაში განმსაზღვრელია მისი მიმართებითი ხასიათის დადგენა, იმის დაფიქსირება, რომ ლირებულება არ შეიძლება არსებობდეს სუბიექტსა და ობიექტს შორის მიმართების გარეშე. ლირებულება სწორედ ამ მიმართების შედეგია. ეს ნიშნავს, რომ არ შეიძლება თავისთავადი ლირებულება არსებობდეს. ზოგჯერ ლირებულების ობიექტურობის დასასაბუთებლად მიმართავენ თავისთავადი ლირებულების ცნებას. 1965 წლის ლირებულების პრობლემის შესახებ ჩატარებულ სიმპოზიუმზე ჯიოევმა განავითარა ასეთი თვალსაზრისი: "თავისთავადი ლირებულებანი, რამდენადაც ისინი ისტორიული თავისუფლების რეალურობის წინაპირობას წარმოადგენენ, მონაწილეობენ ისტორიული მოვლენების განსაზღვრაში. ობიექტური თავისთავადი ლირებულების აღიარების გარეშე, შეუძლებელია გავიგოთ პიროვნების დამოუკიდებელი როლი ისტორიაში"¹⁹². ისევე, როგორც თავისთავადი ჭეშმარიტების ცნება არ გამოდგება ჭეშმარიტების ობიექტურობის მაჩვენებლად, არც თავისთავადი ლირებულების დაშვებაა მისი ობიექტურობის საბუთი. თავისთავადი ლირებულების დაშვება უფრო მეტ სიძნელეებს ქმნის ლირებულების გაგებაში, რადგან გაუგებარია ლირებულება ვისთვის მნიშვნელობს აღიარების გარეშე. ეს იგივეა, რაც ჭეშმარიტება შემეცნების გარეშე. ვისთვის ლირებულება? თავისთავადი ლირებულება არავისთვის არ უნდა მნიშვნელობდეს. ეს კი წინააღმდეგობრივია. ლირებულების ობიექტურობის მაჩვენებლად არც ჭეშმარიტების ობიექტურობა გამოდგება. ჭეშმარიტება ობიექტურია იმით, რომ გამოხატავს თავისთავად არსებულ ნივთთა ვითარებას. ჭეშმარიტება ობიექტის სურათია. ნივთთა ვითარება განმსაზღვრელია და ცნობიერების აქტიურობა მის ჩარჩოებშია მოქცეული. ლირებულების შემთხვევაში კი მდგომარეობა არსებითად იცვლება. ლირებულება საჭიროებს ნივთთა ვითარებას, მაგრამ ეს უკანასკნელი არაა ლირებულება. ნივთთა ვითარება ლირებულებას იძენს მხოლოდ სუბიექტთან მიმართებაში, როდესაც სუბიექტი მას მოაქცევს მიზან-საშუალებათა სფეროში. ნივთთა ვითარება თავისთავად არც მიზანია და არც საშუალება. მისი არსებობის განმსაზღვრელია მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი, ისე, როგორც აზრთა სფეროს განსაზღვრავს საფუძველ-შედეგის მიმართება. არც მიზეზ-შედეგი და არც საფუძველ-შედეგი არაა ლირებულებითი სფეროს მახასიათებელი. ლირებულებები გაიზომება მიზნებისა და საშუალებების მიმართებაში. რაც არც მიზანია და არც საშუალება, არ შეიძლება

¹⁹² თ. ბუაჩიძე, სიმპოზიუმი ლირებულების პრობლემაზე, მაცნე, 1967, 1, გვ. 289.

ღირებულება იყოს, ან ღირებულება ჰქონდეს. ღირებულებად ყოფნა და ღირებულების ქონებაც არ არის ერთი და იგივე.

ნივთებს, ნივთთა ვითარებას, ბუნებასაც კი, შეიძლება ჰქონდეს და კიდევაც აქვს ადამიანისათვის ღირებულება, მაგრამ არც ერთი მათგანი არაა ღირებულების სფერო. ბუნება ისეთია, როგორც არის თავისთავად. ის ჯერარსობას მოკლებულია, მაგრამ მას ადამიანი იყენებს როგორც საშუალებათა სისტემებს და ამდენად მიზან-საშუალებათა რგოლში ექცევა. თანამედროვე ბუნების ვითარება გვაიძულებს არა მარტო მივანეროთ ბუნებას ღირებულების ქონება, რასაც ადრე უარყოფდნენ, არამედ მიზან-საშუალებათა რგოლშიც განვიხილოთ როგორც უფრო მეტი, ვიდრე საშუალებაა. აქამდე, ბუნებისადმი დამოკიდებულებას რომ განსაზღვრავდა, მისი განხილვა, როგორც მხოლოდ საშუალებისა, ასეთმა მიდგომამ ბუნების გამოფიტვა გამოიწვია და არაჰუმანური აღმოჩნდა. თანამედროვე ვითარება არჩვენებს, რომ ბუნება უნდა განვიხილოთ როგორც მიზან-საშუალება ე. ი. მისი მხოლოდ საშუალებად განხილვა არაა საკმარისი. მიზნადაც ვერ ვაქცევთ, მიზანი ადამიანია. ამიტომ მიზან-საშუალება, ანუ სხვა, უფრო მაღალი მიზნების მიმართ საშუალებად მყოფი მიზანი. ასეთი უნდა იყოს ჩვენთვის ბუნება. ეს ნიშნავს, რომ მოვლენები, რომლებიც ადამიანისაგან დამოუკიდებლად არსებობენ, ადამიანთან მიმართებაში იძენენ მიზან-საშუალების სტატუსს და ამდენად მათ ენიჭებათ ღირებულება, მაგრამ თვითონ არ წარმოადგენენ ღირებულებას. აქედან გამომდინარე, ყველაფერი, რაც მიზან-საშუალებათა განზომილებაში ექცევა, შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც ღირებულების მქონე. უფრო სწორად, ღირებულების მნიშვნელობის მატარებელი, რამდენადაც მას ენიჭება საზრისი, ამ საზრისსა თუ მნიშვნელობას მას ადამიანი ანიჭებს და ამდენად ისევ სუბიექტის ობიექტთან მიმართებასთან გვაქვს საქმე, რომელშიც სუბიექტი საზრისსა და, შესაბამისად, ღირებულებას ანიჭებს ობიექტს.

თანამედროვე სოციოლოგიაში ყველაზე მეტ როლს ღირებულების ემპირისტულ-ფუნქციონალური ინტერპრეტაცია თამაშობს, რადგან, ჯერ ერთი, სოციოლოგიის განვითარების ამ ეტაპზე ემპირისტული სოციოლოგია ყველაზე გავრცელებული მიმართულებაა, განსაკუთრებით, ამერიკის, ინგლისის, საფრანგეთისა და გერმანელ სოციოლოგებს შორის. მართალია, დასავლეთში პოზიტივისტური სოციოლოგია უარყოფს ღირებულების ცნებას, მაგრამ "მიუხედავად პოზიტივისტების ამ პოზიციისა, ღირებულების ცნება, როგორც კოლბი აღნიშნავს, "რჩება ძირითადად ამერიკულ სოციოლოგიურ აზრში", ასევე

ძირითად მნიშვნელობას ინარჩუნებს ღირებულების ცნება გერმანიის სოციოლოგთა შრომებში. ამას მოწმობს ღირებულების ცნების მაქს ვებერისეული ინტერპრეტაციის გამოყენება სოციალური ტიპოლოგიისათვის კელნის სოციოლოგიის ინსტიტუტის შრომებში.

ღირებულების ცნება, როგორც ორიენტაციის ობიექტი და მნიშვნელობის მქონე, გამოყენებულ იქნა ბეკერის მიერ თავის ფუნქციონალისტურ თეორიაში, როგორც სოციალურ ცვლილებათა ტიპოლოგიის ძირითადი პრინციპი. ბეკერის აზრით, "ღირებულება შეიძლება იყოს შეგრძნებადი და შეუგრძნობადი, მიმზიდველი ან საძაგელი, კერძო ან საზოგადოებრივი, რეალური ან წარმოსახვითი, ბუნდოვანი ან ნათელი და ა. შ. მისი, როგორც ობიექტის ხასიათი მდგომარეობს იმაში, რომ ის მასთან დაკავშირებული მოთხოვნების შემგრძნობი ორგანიზმის მიერ განისაზღვრება როგორც ობიექტი. შვეიცარული ყველი, ციური სამეფო, კეთილდღეობა, სილატაკე, ფარული სიამაყე, დიდება და ათი დოლარის ვალი — ყველა ისინი არიან რალაც მოთხოვნილებათა ობიექტები და ღირებულებანიც იმ აზრით, რა აზრითაც ჩვენ ვხმარობთ ამ სიტყვას"¹⁹³.

ღირებულება ნამდვილობას მოკლებულია, ის სინამდვილის სფეროს არ ეკუთვნის, მაგრამ მის მიმართ მნიშვნელობს. სინამდვილე კი არსებულია, სულერთია, მატერიალური თუ იდეალური ფორმით. მამასადამე, პირველი ძირეული განსხვავება ღირებულებასა და სინამდვილეს შორის ისაა, რომ ღირებულება მნიშვნელობს, სინამდვილე კი არსებობს.

მეორე ძირითადი განსხვავება ღირებულების ორი ფორმაა: დადებითი და უარყოფითი, მაშინ, როდესაც სინამდვილე არ იყოფა დადებითად და უარყოფითად, იგი არსებულია და თავისთავად არც დადებითია, არც უარყოფითი. ჩვენთან მიმართებაში შეიძლება იყოს დადებითი ან უარყოფითი როლის მქონე, მაგრამ თავისთავად ორსახოვნობა არ ახასიათებს.

მესამე განსხვავება ღირებულებასა და სინამდვილეს შორის ისაა, რომ ღირებულება მიზან-საშუალებათა სფეროა, მასში მიზნები ბატონობს, სინამდვილე კი მიზეზ-შედეგობრივ კავშირთა სისტემაა, ზოლო აზროვნების სფეროში საფუძველ-შედეგთა კავშირის სისტემა. სინამდვილეში მიზეზობრიობის პრინციპი ბატონობს, მიზეზი და მიზანი კი განსხვავებული სფეროებია.

¹⁹³ Беккер Г. и Босков А., Современная социологическая теория, гл. 159.

კულტურა და ღირებულება

1. რა მიმართებაა ადამიანის მოქმედებასა და მის ღირებულებით ორიენტაციებს შორის?
2. რა ნიშნებით ხასიათდება ღირებულება?
3. რა მიმართებაა ღირებულებასა და სინამდვილეს შორის?
4. რამდენი სახის ღირებულება არსებობს?
5. როგორია ღირებულებისა და კულტურის თანაფარდობა?
6. ღირებულების გაგება ვინდებლანდთან, რიკერტთან და მაქს ვებერთან.
7. რას ნიშნავს ცნებები — “ღირებულება”, “საზრისი”, “დოვლათი”?
8. რა განსხვავებაა ყოფიერებასა და ჯერარსს შორის?
9. რა მიმართებაა ღირებულებასა და ნორმას შორის?
10. როგორია თანაფარდობა ემპირიულ, ტრანსცენდენტურ და კულტურულ ღირებულებებს შორის?

ლიტერატურა

1. თ. ბუაჩიძე, სიმპოზიუმი ღირებულების პრობლემაზე, მაცნე, 1967, 1.
2. И. Витаньи, Общество, культура, социология, стр. 116-146, 221-240.
3. Мертон Р. Парсонс А., Шюц, Мид Т., Американская социологическая мысль.
3.2. Миллс Ч., Высокая теория.
3.3. Скинер Б. Ф., Технология поведения.
4. Парсонс Талкотт, О структуре социального действия, стр. 464-572.
5. П. Пэнто, М. Гравитц, Методы социальных наук, стр. 34-46.
6. Чавчавадзе Н. З., Культура и ценности.

მითი როგორც კულტურის ელემენტი

კულტურა, პირველყოფილი იქნება, თუ მაღალი კულტურის სახით მოცემული, მითის გარეშე არ არსებობს, რადგან მითი გამონათავს ადამიანის სურვილებს, ოცნებას, სასნაულს, რასაც ადამიანი ყოველდღიურობაში მოკლებულია და ამიტომ მის მიერ შექმნილ იდეალურ სინამდვილეში ეძებს. მითი სოციალური ფენომენია, რომლის დანიშნულებაა სოციალური ერთობების ყოფიერების გამართლება, მათი ინტერესებისა და მისწრაფებების, ზოგჯერ, მოქმედებების იდეოლოგიური სამსახური. მითი პროზაული რეალობიდან სასურველ პოეზიის სამყაროში გადაყვანას ემსახურება, ოცნებას რეალურად წარმოსახავს, თავისებურ ვირტუალურ სინამდვილეს ქმნის და ამით კმაყოფილების, სიამაყისა და თვითდამტკიცების მოთხოვნილებებს აკმაყოფილებს. მითი რელიგიასთან ერთგანზომილებიანია, საფუძვლად ედება რელიგიურ თეორიებს სამყაროს შექმნის, შემოქმედის შესახებ, მასთან სოციალური ჯგუფების კავშირისა და მათ მოქმედებათა ზეციური ძალებით გამართლებას ემსახურება. მითი არაა მხოლოდ პირველყოფილი კულტურებისათვის დამახასიათებელი. ის ახალი ძალით იჩენს თავს მაღალ კულტურებშიც, როდესაც ამ კულტურათა გასაზრისიანებას, მასების მობილიზაციასა და უტოპიური მიზნების განხორციელებას ქადაგებს.

სოციალური მითი, როგორც თავისებური მესიანისტური ძალა, თანამედროვეობაში მრავალი ფორმით არსებობს. ლეგენდები, რომლებიც პირველყოფილ კულტურებში გულუბრყვილო ფორმით ვლინდება, თანამედროვე კულტურებში რაციონალიზებას განიცდის და მეტი დამარწმუნებლობით ხასიათდება. სიტყვა "მითი" ლათინურია, ... მითოსიდან წარმოდგება და ნიშნავს ლეგენდას. ცნებობრივად ისაა "ფანტასტიკური, სიმბოლური წარმოდგენები ღმერთებსა და ლეგენდარულ გმირებზე, ზებუნებრივ ძალებზე, რომელნიც აგვიხსნიან სამყაროს წარმოშობასა და არსებას, ადამიანის დანიშნულებას. მითი არქაული კულტურის ცენტრალური ელემენტი და მაკავშირებელი ქსოვილია. პირველყოფილ საზოგადოებათა და ინდივიდთა ცხოვრებაში, ფსიქოლოგიურ განვითარებაში გადამწყვეტ როლს ასრულებს. გვიანდელ საფეხურზე მითი რელიგიად ტრანსფორმირდება"¹⁹⁴.

¹⁹⁴ Российская социологическая энциклопедия, М., 1998, გვ. 289.

მითის საფუძვლიანი ანალიზი მოცემულია კასირერის, ლოსევისა და სხვა მოაზროვნეთა შრომებში. ლოსევს ამ თემისადმი მრავალი შრომა აქვს მიძღვნილი. მათგან აღსანიშნავია "მითის დიალექტიკა". ლოსევი მითის კვლევის საღვთისმეტყველო, ეთნოგრაფიულ და მეცნიერულ მეთოდებსაც იწუნებს, მოითხოვს მითის დიალექტიკურ-ფენომენოლოგიური მეთოდით შემეცნებას: "მითს იღებს ისე, როგორც ის არის" და ცდილობს დააფიქსიროს "რა არის მითი თავისთავად და როგორ იაზრებს თავის ზღაპრულ და სასწაულებრივ ბუნებას. ეს მითის დიალექტიკაა, რომელიც მითის სოციოლოგიის გარეშე შეუძლებელია"¹⁹⁵. ლოსევის მტკიცებით, მისი ნაშრომი "მითის დიალექტიკა" მიზნად ისახავს მითის სოციოლოგიურ ანალიზს, მაგრამ "მითის დიალექტიკა" მითის სოციოლოგიის მხოლოდ შესავალია, მითის სოციოლოგია კი სხვა შრომაშია მოცემული. მთავარია, რომ "მითის დიალექტიკაში" უკვე ჩანს მითის განუზომლად დიდი როლი "კულტურული პროცესის სხვადასხვა ფენაში". ავტორის მტკიცებით, "მითის ის თეორია, რომელიც კულტურას არ მოიცავს, მისი სოციალური ძირების ჩათვლით, ძალიან ცუდი თეორიაა". ცხადია, ლოსევი მითს განიხილავს სოციოლოგიისა და კულტურის, ე. ი. კულტურის სოციოლოგიის განზომილებაში. მისი ამოსავალი პრინციპია — მითი გავიგოთ როგორც მითი, სხვა ფენომენებზე ყოველგვარი დაყვანის გარეშე. მხოლოდ ამ გზით მივწვდებით მითის ჭეშმარიტ ბუნებას. ეს ნიშნავს: მითი უნდა აიხსნას მითოლოგიის თვალსაზრისით და არა მეცნიერების, მეტაფიზიკის, ფსიქოლოგიისა თუ სხვა კუთხით.

მითის ზემოთმოტანილი განსაზღვრება ერთადერთი როდია. მითის ასეთი განსაზღვრებაც არსებობს: "მითი ადრეულ საფეხურზე აღმოცენებული თხრობაა, რომელშიც ბუნებისა თუ კულტურის მოვლენები გასულიერებული და პიროვნული ფორმით წარმოგვიდგება. გვიანდელ პრაქტიკაში მითი საზოგადოებრივი ცნობიერების ისტორიულად გაპირობებული ნაირსახეობაა. მითს ხშირად აფასებენ, როგორც სამყაროს შეგრძნების უნივერსალურ ნებს"¹⁹⁶.

მითის ლოსევისეული ანალიზი იწყება იმის ჩვენებით, რაც არ არის მითი. პირველ რიგში ეს ეხება მითის ამა თუ იმ მომენტით მითის მთლიანობის გაგების ცდას. მითში არის შენათხზი, ფიქცია, ფანტასტიკა, მაგრამ იგი არც ერთ მათგანზე არ დაიყ-

¹⁹⁵ Лосев А. Ф., Философия мифологии культура. М., 1991, гл. 22.

¹⁹⁶ Гуревич П. С., Культурология, гл. 147.

ვანება. მითის მეცნიერული ანალიზი კი მას სწორედ ფანტაზიად აცხადებს, ამიტომ, ლოსევი მოითხოვს: "მითი განხილულ უნდა იქნეს არა რომელიმე მეცნიერული, რელიგიური, მხატვრული, სზოგადოებრივი და ა. შ. მსოფლმხედველობით, არამედ, მხოლოდდამხოლოდ მითის თვალსაზრისით, მითური თვალეებით"¹⁹⁷. ამ თვალსაზრისით კი, მითი არაა ფანტაზიის თამაში, ანუ ფიქცია. მითით და მითებში მცხოვრებისათვის, მითი ყველა რეალობაზე უფრო რეალურია. ის უაღრესად კონკრეტული რეალობაა, რომელიც ადამიანებს ამოქმედებს და მათი ყოფიერების წესს განსაზღვრავს. მითოლოგიურ ცნობიერებას შეუძლია მითის არსების წვდომა და იმის ჩვენება, რომ მითი არასოდეს არაა რეალობას მოკლებული. ლოსევის აზრით, მითი არც იდეალური ყოფიერებაა. ის არაა ფენომენი, რომლითაც არსებულის გასაზრისიანება და ახსნა ხდება: "მითი არც იდეალური ცნებაა, არც იდეაა. იგი ცხოვრებაა მითური სუბიექტისათვის, — ნამდვილი სიცოცხლეა. მითი არაა იდეალური ყოფიერება, არამედ — სიცოცხლისეულად შეგრძნებადი, შემოქმედი ნივთიერი რეალობა და სხეულებრივი სინამდვილე"¹⁹⁸.

ლოსევის მტკიცებით, მითი არაა მეცნიერება და მეცნიერებაც არაა ის ძალა, რომელიც მითს დაძლევს. მითი მეცნიერებას არ ემყარება, მაგრამ პირიქით კია. დეკარტის, კანტის, ფიხტეს, ნიუტონის ნააზრევი, გარკვეულნილად მითს ემყარება. მტკიცებას, რომ ცალკეულ ეპოქას თავისთავად საზრისი არა აქვს და მხოლოდ როგორც შემდგომი ეპოქის გამნაყოფიერებელი საზრისიანდება, ისე, როგორც შემდგომსაც არა აქვს თავისთავად საზრისი და შემდგომის შემდგომით საზრისიანდება, ლოსევი "სოციალური ნიჭილიზმის მითოლოგიას" უწოდებს. ლოსევის დასკვნა ასეთია: "მეცნიერება მითისაგან არ წარმოიშობა, მაგრამ მითის გარეშე არ არსებობს. მითი კი არამეცნიერულია და არ ემყარება არავითარ მეცნიერულ გამოცდილებას"¹⁹⁹. ლოსევი გამორიცხავს მითის მეტაფიზიკურობას, სქემატურობას, მის კავშირს ალგორიასა და პოეზიასთან და მითს ცხოვრებისა და ყოფიერების აუცილებლობად თვლის. მითი სიმბოლოა. იგი ყოველთვის პერსონალიზებულია, პიროვნების თვითდამტკიცებაა. მითი სასწაულია, რომელიც აიძულებს საზოგადოებას იცხოვროს მისი კანონებით. მითი ფაქტებსა და ყოფიერებას ემყარება დოგმატურად და არა — ჰიპოთეზურად. ასეთია ლოსევის პოზიცია მითის მიმართ.

¹⁹⁷ Лосев А. Ф., *Философия мифология культура*, М., 1991, გვ. 24.

¹⁹⁸ იქვე, გვ. 27.

¹⁹⁹ იქვე, გვ. 32, 35.

მითის ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანია ღმერთებსა და ადამიანებს შორის საზღვრის წაშლა. მითში ადამიანები ღმერთებს ან ემორჩილებიან, ან ეურჩებიან (პრომეთე, იაკობი, სიზიფე, ამირანი თუ სხვა). მითში არა მარტო ადამიანებია ღმერთების გვერდით გამოყვანილი, არამედ ღმერთებიც ადამიანურ პერიპეტეიებში წარმოიდგინება, ადამიანებთან ერთად ღმერთებიც თამაშობენ სიყვარულობანას. სიძულვილი, ღალატი, შურისძიება და ყველა ადამიანური ბინიერება ღმერთებსაც მიეწერება. რელიგია, რომელიც მითების ნიადაგზე წარმოიშობა, ღმერთებსა და ადამიანებს შორის ზღვარს ავლებს — არც ღმერთებს ახასიათებს ადამიანური თვისებებით და არც ადამიანებს აძლევს ღმერთებისადმი გატოლების საშუალებას. რელიგია ადამიანისაგან ღვთის მორჩილებას მოითხოვს. ღმერთთან მისასვლელი გზები დაშიფრულია და მათი გაშიფვრა ადამიანებს არ ძალუძთ.

მითი ხშირად გარკვეული ხალხის ცხოვრების წესსა თუ ღირებულებით ორიენტაციებს გამოხატავს. მითი იქმნება როგორც მოქმედების გამართლების ან სოციალური მისიისა თუ დანიშნულების გამოხატველი იმ ხალხისათვის, რომელიც მას ქმნის. მითი მონოდებულია გარკვეული იდეოლოგიური საფუძველი შეუქმნას სოციალური ჯგუფების იმ მოქმედებებს, რომლებიც სხვა ჯგუფების შევიწროებას ითვალისწინებს. ასეთი მითები ყველა ეპოქაში არსებობდა და არსებობს. მეოცე საუკუნეში მათი სახეობები იყო ტოტალიტარიზმის გამართლება საყოველთაო ბედნიერების სამეფოს, კომუნიზმის მშენებლობის მოტივით. ანალოგიური იყო ფაშისტური მითი არიული რასის უპირატესობაზე. ასეთ მითთა რიცხვს მიეკუთვნება მოსკოვის, როგორც მესამე რომის მითი, რაც, ფაქტობრივად, ამართლებდა რუსეთის ექსპანსიონისტურ პოლიტიკას. საილუსტრაციოდ განვიხილოთ ამ მითის წარმოშობა.

ცნობილია, რომ რუსეთი და დასავლეთის ცივილიზაცია ერთმანეთს უპირისპირდებოდა ქრისტიანობის შიგნით მართლმადიდებლობისა და კათოლიკობის დაპირისპირების ნიადაგზე. რუსეთმა ისურვა ყოფილიყო ბიზანტიის მემკვიდრე, რომელსაც მეორე რომს უწოდებდნენ. ახალი ერის IV საუკუნეში რომის იმპერატორმა კონსტანტინემ ბიზანტიაში ძველი ბერძნული ქალაქის ადგილას დააარსა "ახალი რომი" — კონსტანტინეპოლი, რომელიც კვლავ ლათინური უნდა გამხდარიყო, მაგრამ ორი საუკუნის შემდეგ ის კვლავ ბერძნული ქალაქი ხდება. 1453 წელს კონსტანტინეპოლის დაცემის შემდეგ, რუსეთმა თავის თავზე აიღო ბიზანტიის მისიის შესრულება და შექმნა ტოტალიტარული სახელმწიფო. 1547 წელს, ივანე მრისხანემ აღმოსავლეთ რომის

იმპერატორის გვირგვინი დაიდგა. 1589 წელს კი, მოსკოვში ჩამოსულ კონსტანტინეპოლის პატრიარქს მოსკოვის მიტროპოლიტის სტატუსი აამაღლებინეს დამოუკიდებელი პატრიარქის დონემდე. XVI საუკუნეში ფსკოვის ბერმა თეოფილემ წერილი მიწერა მოსკოვის დიდ თავადს ვასილ მესამეს. ამ წერილმა განსაზღვრა რუსეთის მისიის მითის წარმოშობა. წერილში ნათქვამი იყო: "ძველი რომის ეკლესია დაეცა ერესის გამო. მეორე რომის — კონსტანტინეპოლის კარები ურწმუნო თურქთა ნაჯახებმა შეანგრია, მაგრამ მოსკოვი და ახალი რომის — მოსკოვის ეკლესია უფრო მეტად ბრწყინავს, ვიდრე — მზე. ორი რომი დაეცა, მაგრამ მესამე მყარად დგას, ხოლო მეოთხე არ იქნება".

რუსეთმა ირწმუნა მესამე რომის მისია და გააგრძელა დასავლეთთან დაპირისპირება. ტოინბის მტკიცებით, გარკვეული ხალხის მსოფლიო მისიის შესახებ მითი ფრანკებიდან წამოვიდა, შემდეგ იგი ბიზანტიამ აიტაცა: "მითის ბიზანტიური ვერსია ამბობს, რომ ფრანკები კი არა, ჩვენ ბიზანტიელები ვართ ალექსანდრიის მიმდევრები რჩეული ხალხი. ცხადია, რომ ეს ორთოდოქსულობა და ბედის რწმენა, რომელიც რუსებმა ბიზანტიიდან მიიღეს, ისევე ახასიათებს კომუნისტურ რეჟიმს, როგორც წინა მართლმადიდებელ სლავიანოფილთა მმართველობასაც. მარქსიზმი, რასაკვირველია, დასავლური მსოფლმხედველობაა, მაგრამ სწორედ დასავლური მსოფლმხედველობა ანგრევს დასავლურ ცივილიზაციას, ამიტომაც, რომ XX საუკუნის რუსი, რომლის მამა XIX საუკუნის სლავოფილი იყო, ხოლო ბაბუა ჭეშმარიტი მართლმადიდებელი ქრისტიანი, იოლად გახდა მართლმორწმუნე მარქსისტი"²⁰⁰.

რუსი ხალხის განსაკუთრებულობისა და ისტორიული მისიის გრძნობა გაიძინაგანა რუსეთმა. ბერდიაევის აზრით, "რუსულმა თვითმყოფადმა აზრმა ისტორიოსოფიულ პრობლემაზე გამოიღვიძა, ის ღრმად დაფიქრდა იმაზე, რა განიზრახა შემოქმედმა რუსეთზე, რა არის რუსეთი და როგორია მისი ბედი. რუს ხალხს დიდი ხნიდან ჰქონდა გრძნობა, უფრო გრძნობა, ვიდრე ცნობიერება, რომ რუსეთს განსაკუთრებული ბედი აქვს, რომ რუსი ხალხი განსაკუთრებული ხალხია"²⁰¹. ეს გრძნობა სლავიანოფილებმა დანერგეს და გადაედო რუსეთის ბევრ ცნობილ ინტელიგენტს. ასე, მაგალითად, დოსტოვესკი, 1876 წელს, ნარკვევში "ისტორიის უტოპისტური გაგება" მსჯელობს რუსეთის განსაკუთრებულ დანიშნულებაზე. რუსი ხალხის მიერ ნამდვილი

²⁰⁰ Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории, гл. 108-109.

²⁰¹ Бердяев Н. А. Русская идея, Вопросы философии, 1990, 1, гл.

ქრისტიანული ჭეშმარიტების დაუფლებაზე, რაც არც ერთ სხვა ხალხსა და არც ერთ სხვა რწმენას არა აქვს. მისი აზრით, რუსეთისათვის ცხადია, რომ "თავის თავში ატარებს განძს, რომელიც სხვაგან არსად არ არის. მართლმადიდებლობას, რომ ის ქრისტეს ჭეშმარიტების შემნახავია, მაგრამ უკვე ჭეშმარიტი ჭეშმარიტების, ქრისტეს ნამდვილი სახის, რომელიც დაბნელებული იყო ყველა სხვა რწმენასა და ხალხებში"²⁰². მისი მტკიცებით, პეტრეს რეფორმებმა გააფართოვა ძველი რუსული იდეა და ამ გზით "ჩვენ გავიგეთ ჩვენი მსოფლიო დანიშნულება, ჩვენი პიროვნულობა და როლი კაცობრიობაში და არ შეგვეძლო არ გაგვეცნობიერებინა, რომ ეს დანიშნულება და როლი არ ჰგავს სხვა ხალხებისას, რადგან იქ ყოველი ხალხის პიროვნება ცხოვრობს მხოლოდ და მხოლოდ თავისთვის და თავისში, ჩვენ კი ვინწყებთ ამჟამად, როცა დადგა დრო, სწორედ იქიდან, რომ გავხდებით ყველას მსახური საყოველთაო შერიგებისათვის"²⁰³.

დოსტოევსკის აზრით, ამ გზით მივალთ კაცობრიობის ერთიანობასთან და მასთან მიგვიყვანს სწორედ რუსი ხალხი. ამოცანაა "მთელი სლავიანელობის გაერთიანება რუსეთის ფრთებქვეშ". ეს "ყველა ხალხს საშუალებას მისცემს დაისვენოს საუკუნობრივი წამების შემდეგ და თავიანთი წვლილი შეიტანონ კაცობრიობის გაერთიანებაში". დოსტოევსკი ამ მიზნით აყენებს მოთხოვნას "კონსტანტინეპოლი ადრე თუ გვიან უნდა იყოს ჩვენი... დიახ, ოქროს რქა და კონსტანტინეპოლი, ყველაფერი ეს ჩვენი იქნება, მაგრამ არა დაპყრობისა და ძალადობისათვის... ეს ბუნებრივი გამოსავალია, ეს ასე ვთქვათ, თვით ბუნების სიტყვაა. თუ ეს უფრო ადრე არ მოხდა, მხოლოდ იმიტომ, რომ დრო ჯერ კიდევ არ იყო მომნიშვნელებული"²⁰⁴. დოსტოევსკის მიაჩნია, რომ არც ძლიერ გერმანელებს, არც ინტელექტუალურ ბერძნებს არ შეუძლიათ იმ მისიის შესრულება, რაც რუსეთს აკისრია. ის სვამს კითხვას: "რა ზნეობრივი უფლებით შეუძლია რუსეთს ეძებდეს კონსტანტინეპოლს? რა უმაღლეს მიზნებზე დამყარებით შეუძლია მოითხოვოს ის ევროპისაგან?" და უპასუხებს: "სახელდობრ როგორც სლავიანელობის წინამძღოლმა, როგორც მისმა მფარველმა და შემნახავმა"²⁰⁵. მართალია, დოსტოევსკის აზრით, ეს არ უნდა მოხდეს სხვა ხალხების დაპყრობის მიზნით. რუსეთმა

²⁰² Достоевский Ф. М. Утопическое понимание истории, Достоевский Ф. М. Сочинения, т. 23, Ленинград, 1981, გვ. 46.

²⁰³ იქვე, გვ. 47.

²⁰⁴ იქვე, გვ. 48.

²⁰⁵ იქვე, გვ. 49.

უნდა შეასრულოს თავისი დანიშნულება სხვა მართლმადიდებელი ხალხების მიმართ: "იქნებიან ესენი ბერძნები, სლავები თუ სხვა სულერთია, ის მათი მფარველია და შეიძლება წინამძღოლიც, მაგრამ არა დამპყრობელი, მათი დედაა და არა ბატონი. და თუ მათი ხელმწიფე იქნება, მხოლოდ მათივე არჩევით, იმის შენარჩუნებით, რაც განსაზღვრავდა მათ დამოუკიდებლობას". ასე რომ, დოსტოევსკის აზრით, ასეთ კავშირში შეიძლება გაერთიანდნენ არამართლმადიდებლებიც. ამას წერდა დოსტოევსკი 1876 წლის ივნისში.

1877 წლის მარტში ის ისევ დაუბრუნდა ამ საკითხს და სათაურით "ერთხელ კიდევ იმის შესახებ, რომ ადრე თუ გვიან კონსტანტინეპოლი უნდა იყოს ჩვენი", წერდა: "გასულ წელს მე ვთქვი, რომ კონსტანტინეპოლი ადრე თუ გვიან უნდა იყოს ჩვენი. თუმცა, მე მაშინ ჩემ სტატიას ვუნოდე "ისტორიის უტოპიური გაგება", მაგრამ მე თვითონ მტკიცედ მნამდა ჩემი სიტყვები და არ ვთვლი მათ უტოპიად, ახლაც მზად ვარ ისინი ზუსტად დავადასტურო"²⁰⁶. დოსტოევსკი მრავალ არგუმენტს მიმართავს ამ იდეის განსამტკიცებლად. მისი აზრით, "კონსტანტინეპოლი უნდა იყოს ჩვენი, არა მხოლოდ ცნობილი პორტის თვალსაზრისით, სრუტისა, რომელიც "სამყაროს საკვანძო პუნქტია", "დედამინის ჭიპია", არა დიდი ხნიდან გაცნობიერებული აუცილებლობის თვალსაზრისით, რომ ისეთ გოლიათს, როგორიც რუსეთია, უნდა ჰქონდეს ჩაკეტილი ოთახიდან გასასვლელი, რომელშიც ის უკვე ჭერამდე გაიზარდა, გავიდეს სივრცეში და ისუნთქოს ზღვათა და ოკეანეთა თავისუფალი ჰაერი"²⁰⁷.

დოსტოევსკი აყენებს კიდევ ერთ მოსაზრებას: სარწმუნოებრივი ერთიანობის აუცილებლობას და კვლავ მხოლოდ რუსეთის ხელმძღვანელობას. "ამიტომ აღმოსავლეთმა მიმართა რუსეთს, მასში დაინახა გადამრჩენი და გამაერთიანებელი ცენტრი. რუსეთმაც იკისრა ხალხების დაღუპვისაგან ხსნის ტვირთი"²⁰⁸. დოსტოევსკის აზრით, რუსეთმა უნდა იკისროს აღმოსავლეთის წინამძღოლობა, არ დაუთმოს იგი ევროპის რომელიმე სახელმწიფოს, არ დაუშვას კონსტანტინეპოლის საერთაშორისო ქალაქად გამოცხადება. მისი თქმით, "რუსეთის ხმალი უკვე მრავალგზის ბრწყინავდა აღმოსავლეთში მის დასაცავად". აღმოსავლეთიც რუსეთის მეფეში საკუთარ მეფეს ხედავს. ამიტომ: "კონსტანტინეპოლი ადრე თუ გვიან უნდა იყოს ჩვენი.

²⁰⁶ Достоевский Ф. М., Сочинения, т. 25, Ленинград, 1981, გვ. 65.

²⁰⁷ იქვე, გვ. 67.

²⁰⁸ იქვე, გვ. 68.

თუნდაც მხოლოდ მომავალ საუკუნეში. ეს ყველა რუსს ყოველთვის უნდა ახსოვდეს"²⁰⁹. ასეთია რუსეთის ექსპანსიონისტური სახე მსოფლიო აზროვნების ერთ-ერთი ბრწყინვალე წარმომადგენლის, დოსტოევსკის ნააზრევში.

²⁰⁹ იქვე, გვ. 74.

კ ი თ ხ ვ ე ბ ი თ ე მ ი ს ა თ ვ ი ს :

მითი როგორც კულტურის ელემენტი

1. რა არის მითი?
2. რაშია მითის ფენომენოლოგიური კვლევის ანალიზის არსი?
3. რა მიმართებაა მითსა და რეალობას შორის?
4. რა აკავშირებს და რა აშორებს მითსა და მეცნიერებას?
5. თანამედროვე ფაშისტური და კომუნისტური ტოტალიტარიზმი და მითი
6. როგორია რუსული მითი მოსკოვის, როგორც მესამე რომის შესახებ?

ლიტერატურა

1. Бердяев Н. А., Истоки и смысл русского коммунизма
2. Бердяев Н. А., Русская идея, Вопросы философии, 1990
3. Бердяев Н. А., Судьба России
4. Гуревич П. С., Культурология, стр. 145-163
5. Достоевский Ф. М., Утопическое понимание истории, Соч., т. 23
6. Достоевский Ф. М. Еще раз о том, что Константинополь, рано ли, поздно ли, а должен быть наш. Соч. т. 25, 1983.
7. Лосев А. Ф., Философия, мифология, культура, стр. 20-36

რელიგია, კულტურა, საზოგადოება

კულტურის ფენომენებს შორის რელიგიას განსაკუთრებული ადგილი უკავია. ჩვეულებრივ, ხელოვნება ითვლება ადამიანის სულისა და გონის მეუფედ, მაგრამ რელიგია და რელიგიური ღირებულებანი შეიძლება ითქვას, ადამიანისა და საზოგადოების ყველა ღირებულებაზე მაღლა დგას. ადამიანისათვის მნიშვნელოვანი და ღირებულოა შემეცნება, მეცნიერება და ამ გზით მოპოვებული ჭეშმარიტება. საფუძველსმოკლებული არ იყო ანტიკური მოაზროვნის, დემოკრიტეს მტკიცება: ერთი მიზეზობრივი კავშირის აღმოჩენა სპარსეთის სამეფო ტახტს მირჩენიაო. ამის მიუხედავად, მეცნიერებასა და ცოდნას არა აქვს ისეთი დაფასება და მასობრიობა, როგორც ღვთის რწმენას. ჭეშმარიტება თითქოსდა გარეგანია ადამიანისათვის, ცოდნა არ მიაჩნია ადამიანს განმსაზღვრელად. რწმენა კი მისი შინაგანობიდან მომდინარე, საკუთარი ყოფიერებისა და არსებობის წესის განმსაზღვრელია. მეცნიერების ფანატები ცოტაა სამყაროში, რელიგიის ფანატები კი ადამიანთა უმრავლესობაა. გალილეის მაგალითიც რომ არ გვქონოდა, ჭეშმარიტებაზე ადამიანი იოლად ამბობს უარს. ჯორდანო ბრუნოს მსგავსი ადამიანები ერთეულებია. რწმენაზე უარის თქმას კი არ უნდა მოველოდეთ. რწმენა იმდენად განმსაზღვრელია ადამიანის ყოფიერებისათვის, რომ ადამიანის მრავალ განსაზღვრებათა შორის (ადამიანი პოლიტიკური არსებაა, მწარმოებელი არსებაა, მოაზროვნე არსებაა, მეტყველი არსებაა და ა. შ. უსასრულოდ შეიძლება ადამიანის ყოფიერების განსაზღვრებათა ჩამოთვლა) ერთ-ერთი, უცილობლად იქნება: ადამიანი ღვთის მორწმუნე არსებაა, ან უფრო მარტივად, ადამიანი მორწმუნე არსებაა. ისე, როგორც კულტურაა მხოლოდ ადამიანური, რწმენაც მხოლოდ ადამიანურია. ადამიანის გარდა, არც ერთ სხვა არსებას რწმენა არ ახასიათებს. ადამიანისათვის რწმენა მისი სიღრმისეული ფენის მნიშვნელობისაა. ამიტომ, მართებულია არგუმენტი რწმენის უარყოფელთა წინააღმდეგ, რომ სწორედ რწმენის უარყოფაა მათი რწმენა. ისე, როგორც აგნოსტიკოსების შემეცნების თეორია შემეცნების უარყოფაში გამოიხატება, ათეისტების რწმენა ღმერთის უარყოფაში იჩენს თავს. მას შემდეგ, რაც ადამიანი ადამიანად გახდა და ცხოველურ საფეხურზე ამაღლდა, ადამიანი რწმენის გარეშე არ არსებულა. სულ ერთია, რა ფორმის იქნებოდა ის: კერპთაყვანისმცემლობა, პოლითეიზმი თუ მონოთეიზმი. კომუნისტური და ათეისტური ბატონობის პი-

რობებშიც, რწმენის ამოძირკვა ადამიანის ცნობიერებიდან შეუძლებელი აღმოჩნდა. ყველა ყაიდის სწავლულები თუ თეოლოგები, ყოველთვის ცდილობდნენ მოენახათ პასუხი კითხვაზე: რატომაა, რომ ადამიანს მუდამ თან სდევს რწმენა? რა ინვესს მის ესოდენ მყარ დასადგურებას ადამიანის ცნობიერებაში? ერთი ამას მიაწერდნენ შიშს ბუნების ძალების წინაშე, მეორენი — უფიცობას, მესამენი — სოციალური ყოფიერების სიმყარის ინტერესებისადმი სამსახურს, მეოთხენი — ღვთის განგებას, მეხუთენი — იმედს და ა. შ.

სინამდვილეში, ღმერთმა ადამიანს რწმენის თავისუფლება უბოძა. მან საშუალება მისცა ადამიანს თავისუფალი ყოფილიყო თავის არჩევანში. ღმერთმა ადამიანი არ მიაჯაჭვა მარადიულ ყოფიერებას. ასე რომ, რწმენა ადამიანისაგან რომ განუყოფელია, ამაში ღმერთს არ მიუძღვის რაიმე "ბრალი". თვით ადამიანსა და მის ბუნებრივსა თუ სულიერ გარემოში უნდა ვეძებოთ მის ყოფიერებაში რწმენის მყარად დაფუძნებულობის წყარო. ვფიქრობთ, არ იქნებოდა მართებული, თუ რწმენას ადამიანისათვის თანდაყოლილ თვისებად მივიჩნევდით, რადგან მაშინ რწმენა ადამიანის ბიოლოგიურ თვისებათა შორის უნდა მოგვეთავსებინა, მაშინ, როდესაც რწმენა სოციალურია, თანდაყოლილი კი არაა, არამედ შექენილია და გაპირობებულია იმ გამონვევებზე პასუხის აუცილებლობით, რომლებიც ადამიანის წინაშე ისახება. ამ გამონვევებზე ადამიანს არ შეუძლია ცნობიერების სხვა ფორმებით, იქნება ეს მეცნიერება, ხელოვნება, სამართალი თუ სხვა, დამაკმაყოფილებელი პასუხი გასცეს. ერთი შეხედვით, გამონვევაზე პასუხის გაცემის ყველაზე უნივერსალური საშუალება მეცნიერებას აქვს, მით უმეტეს დღეს, სციენტისმის ეპოქაში, როდესაც ადამიანები მეცნიერებას ყოვლისშემძლედ თვლიან, როდესაც უდიდესი ფილოსოფოსებიც ცდილობენ ფილოსოფია მეცნიერებად გამოაცხადონ, რადგან დარწმუნებული არიან, რომ მეცნიერებას ყველა გამონვევაზე შეუძლია პასუხის გაცემა. მეცნიერებისადმი ეს უსაზღვრო ნდობა საუკუნის გარიყრაყზე, ედმუნდ ჰუსერლმა გამოხატა, როცა წერდა: "Быть может, во всей жизни нового времени нет идеи, которая была бы могущественнее, неудержимее, победоноснее идеи науки. Ее победоносного шествия ничто ни остановит. Она на самом деле оказывается совершенно всеохватывающей по своим правомерным целям. Если мыслить ее в идеальной законченности, то она будет самым разумом, который наряду с собою и выше себя

не может иметь ни одного авторитета. К области стройной науки принадлежит конечно и все теоретические, аксиологические и практические идеалы”²¹⁰.

მეცნიერებისადმი ასეთი უსაზღვრო ნდობისა და მეცნიერების ყოვლისშემძლეობის რწმენის ეპოქაშიც, აღმოჩნდა, რომ მეცნიერებას ყველა კითხვაზე პასუხის გაცემა არ შეუძლია. თანაც, განსაკუთრებით, ისეთ კითხვებზე, რომლებიც ადამიანისათვის ყველაზე მწვავე და საჭირობოროტია. ესაა ადამიანის ყოფიერების, მისი არსებობის საზრისის, სამყაროში მისი ადგილისა და ზებუნებრივი ძალებისადმი დამოკიდებულების საკითხი. ამ კითხვების გარდუვალობა და მათზე პასუხის არარსებობით გამოწვეული ადამიანის ტრაგედია, ჯერ კიდევ ბუდისტურმა რელიგიამ გააცნობიერა. მან აჩვენა, რომ “ჩვენ სიცოცხლეს ფასი და აზრი არა ჰქონია. არ ვიცით, საიდან მოვდივართ, არ ვიცით, სად მივდივართ და სანამ ვიმყოფებით ამ ქვეყნად. ჩვენს სიცოცხლეს ტანჯვა, უბედურება თან სდევს. ვიბადებით ნვალებაში, შემდეგ, როცა ვიზრდებით, ვსწეულდებით, ავად ვხდებით, ვბერდებით, ნუთისოფელს ვესალმებით, ვკვდებით. სიკვდილი ყველას მოგველის — დიდსა და პატარას, მდიდარსა თუ ღარიბს. სიკვდილის აზრი გვიშხამავს სიცოცხლის წყურვილს, რომელიც, საუბედუროდ, არ ცხრება, პირიქით, იზრდება და სულს გვიმფოთებს. ამნაირია ჩვენი სიცოცხლის ძირითადი ტრაგედია”²¹¹.

ამ ტრაგედიიდან ადამიანის გამოყვანა და მისი პრობლემების გადაჭრა მეცნიერებამ ვერ შეძლო, მიუხედავად იმისა, რომ მეცნიერების წარმომადგენლები იმედს დიდხანს ინარჩუნებდნენ, რომ ამ ამოცანას ამოხსნიდნენ, ფიქრობდნენ, რომ ახალი დარგების ჩამოყალიბებით შეძლებდნენ ამ პრობლემათა გადაჭრას. ამ ვითარების ანალიზი ჯორჯაძესთან ასე გამოიყურება: ჯორჯაძე იცნობს სიცოცხლის პროცესის ახსნის ყველა მეცნიერულ თეორიას, მაგრამ მიაჩნია, რომ ეს არ იძლევა თვითკმაყოფილებისა და დამშვიდების საბაბს, რადგან არის პრობლემათა წრე, რომელსაც მეცნიერება ვერ უპასუხებს და რომლებიც ადამიანის წინაშე ყოველთვის დგას, როგორც პრობლემური. “ვინმემ რომ გეკითხოვ, აგვიხსენით, საიდან გაჩნდით, როგორ გაჩნდით ამ ნუთისოფელში — არ შეიძლება არ იცოდეთ ეს, რადგან თუ არ იცით, არც ის გეცოდინებათ, სად მიდიხართ სიკვდილის შემდეგ და თუ არც ეს იცით, რა აზრი უნდა ჰქონდეს

²¹⁰ Современное немарксистское мышление о сущности философии, Тб, 1990 გვ. 271.

²¹¹ ა. ჯორჯაძე, წერილები, გვ. 628.

თქვენ ნუთიერ სიცოცხლეს, მომწყვედულს ორი შავბნელი უფსკრულის ზღვარზე. რა აზრი უნდა ჰქონდეს თქვენს იდეალებს და მისწრაფებას, თუ ყოველივე ქარწყლდება, ისპობა, ქრება. ვინმემ რომ გვკითხოს ეს, იძულებული ვართ მხრების ანევით ავიცდინოთ თავიდან ეს საკითხი²¹². მაშასადამე, სიცოცხლესთან დაკავშირებული ყველაფერი პრობლემატურია, ცოცხალი არსების გაჩენით დანყებულნი და ადამიანით დამთავრებული.

კიდევ უფრო პრობლემატურია ადამიანი, როგორც ყოფიერება, არსება, რომელსაც აქვს ცნობიერება, შეუძლია გაიაზროს თავისი ყოფიერების ზღვარი და, ამავე დროს, უძლურია გადალახოს ის. ადამიანი, რომელიც ერთადერთი ცნობიერი არსებაა, სიკვდილის გამოცანის წინაშეა მდგომი. ჯორჯადე აკრიტიკებს ბიოლოგებს, რომლებიც ანგარიშს არ უწევენ თვითცნობიერების მიერ დაყენებულ პრობლემებს და ეს მიაჩნია იმის დასტურად, რომ მეცნიერება უძლურია ადამიანის ყოფიერებასთან დაკავშირებულ ყველა კითხვას გასცეს პასუხი. როდესაც გადავდივართ ჩვენი ყოფიერების განმსაზღვრელ კითხვაზე, ადამიანის ყოფიერების დანიშნულებისა და საზრისის საკითხზე, უნდა შეიცვალოს არა მარტო მეცნიერების მიერ დაყენებული პრობლემები, არამედ მეთოდიც.

ერთი რამ ცხადია, ადამიანი ამ უკიდევანო სამყაროში თავს გადაგდებულად გრძნობს მარტოობისა და უძლურების განცდა მას აიძულებს ყოფიერებასთან დამაკავშირებელი გზები ეძებოს, თანაც ეს ყოფიერება უფრო მაღალი უნდა იყოს, ვიდრე მისი საკუთარია. ამავე დროს, უფრო სრულყოფილი და საიმედო. ბუნება ასეთი არაა, არც ბუნებრივი კანონები. მათ მარადისობის ვითარებაში ისინი ადამიანის წარმავლობის მაჩვენებელია, ამიტომ, რაც ადამიანს იმედსა და ნუგეშს მოუტანს, ეს ღმერთის აღიარება და მისი რწმენაა. ის ცდილობს ღმერთთან მისასვლელი გზების გამოიხატოს, ქრემარიტი ღმერთის წარმოდგენას და ამ მიზანს ემსახურება რელიგიები. თუ სამყარო ღვთისეული წარმოშობისაა და ადამიანი ამ სამყაროს ნაწილია, მას იმედი უჩნდება, თუ სამყარო არარაობაა და, როგორც ჰაიდეგერი ამბობს, "არარა არარაობს", თუ სიცოცხლე ამოიკლებს და ყოველივე ადამიანური ამოცანის ბაზარია (თეკერეი) "ამოიკება ამოიკებათა, თქვა ეკლესიასტემ, ამოიკება ამოთა, ყოველივე ამოაო... განვიცადე ყოველი საქმე, რაც კი მომხდარა მზისქვეშეთში: და აჰა ვცანი — ამო არის ყველაფერი და ქარის დევნა... რაც მივაპყარ

²¹² - ა. ჯორჯადე, თხზ., ტ. III, გვ. 136.

გულისყური, შევიცან სიბრძნე, მეცნიერება, უმეცრება და სისულელე, მივხვდი, ამასაც არა აქვს აზრი... ვუთხარი ჩემს თავს: მოდი, გამოვცდი მხიარულებას და მივეცემი სიამეთა და აჰა, ესეც ამაოება ყოფილა მხოლოდ²¹³. ასეთ ვითარებაში, იმედიც იკარგება და რელიგიაც ვერ ასრულებს თავის ფუნქციას. ეკლესიასტე ყველაფერში უსაზრისობასა და ამაოებას ხედავს. როგორც არ უნდა იღვანო, ამაოა შენი ნაღვანი, როგორი ბრძენიც არ უნდა იყო, ამაოა სიბრძნე, მეხსიერებაში არაფერი რჩება. ბრძენი და უგუნური ერთნაირად ეძლევა დავინწყებას. ცხოვრება საბოლოოდ ამაოა, როგორც ვხედავთ, რელიგიაც კი ხშირად ისეთ პრობლემებს სვამს, რომლებზედაც ადამიანის დამაკმაყოფილებელი პასუხი არ ჩანს.

ასეთი კითხვები უფრო ხშირია ფილოსოფიაში. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ამ კითხვებისა გაცნობიერებულთა. იასპერსის მიერ ხშირად დამონმებულ პასკალის აზრებში. "მე არ ვიცი, ვინ წარმომგზავნა ამ ქვეყნად, არ ვიცი რაა სამყარო, არ ვიცი ვინა ვარ მე. ო, საშინელი და სრული უმეცრება ჩემი. მე არ ვიცი, რა არის ჩემი სხეული, ჩემი გრძნობა, ჩემი სული და ჩემი არსების ის ნაწილი, რომელიც ფიქრობს იმას, რასაც მე ვამბობ; რომელიც ცდილობს აზრით მისწვდეს და შეიცნოს ყველაფერი, შეიცნოს თავისი თავიც, მაგრამ უკეთ როდი იცნობს საკუთარ თავს, ვიდრე სხვა დანარჩენს. მე ვხედავ სამყაროს საშინელ სივრცეს, რომელშიაც ვარ ჩაკეტილი; მე ვგრძნობ, რომ მიჯაჭვული ვარ ამ უვრცესი სამყაროს მხოლოდ ერთ კუნჭულს, მაგრამ არ ვიცი, რად მხვდა წილად სწორედ ეს კუთხე და არა რომელიმე სხვა ადგილი, ან რად მებოძა სასიცოცხლოდ ერთი მსწრაფლ წარმავალი წამი მარადისობის სწორედ ამ და არა რომელიმე სხვა წერტილში, მარადისობისა, რომელიც უსწრებს ჩემს დასაბამს და რომელიც მოსდევს ჩემს დასასრულს.

მე ვერაფერს ვხედავ ჩემ ირგვლივ, უსასრულობის გარდა, რომელშიაც ატომივით ვარ ჩაკეტილი... ჩემი სიცოცხლე მხოლოდ ჩრდილია, რომელიც წამით ევლინება უსასრულობას, რათა ამ წამის წარხდომისთანავე უკვალოდ გაქრეს.

მე მხოლოდ ის ვიცი, რომ მალე მოვკვდები, მაგრამ ყველაზე ნაკლებ ვიცნობ სწორედ ამ სიკედილს, რომელსაც ვერ გავექცევი, ვერ ავიცილებ.

არ ვიცი, საიდან მოვედი; არ ვიცი, სად უნდა წავიდე... რატომ ვარ აქ და არა იქ? რადგან არ არსებობს არავითარი მიზეზი იმისა, რომ მაინცდამაინც აქა ვარ და არა იქ; არც იმისა, რომ

²¹³ ბიბლია, 1989, გვ. 587.

სწორედ ახლა ვარ და არა სხვა დროს, გინდ წარსულში, გინდ მომავალში. ვინა ქნა ეს? ვისმა ბრძანებამ ან განგებამ გამისაზღვრა სწორედ ეს დრო და ეს ადგილი?... მე კვლავინდებურად არ ვიცი, ვინ ვარ და რა ვარ, კვლავინდებურად არ მესმის, რისთვის ვარ ან რატომ ვარ"²¹⁴.

ადამიანის გადაგდებულობისა და ექსისტენციალური მართობის გრძნობას აღრმავებს და მკაფიოდ წარმოაჩენს პროგრესისადმი დაპირისპირებული იდეები როგორც ადამიანის, ისე ისტორიის გაგებაში. ამ თეორიებში დაფიქსირებულია ადამიანის დაკნინება, ისტორიისა და მისი შემოქმედის, ადამიანის სიცოცხლის ჩიხად ყოფნა. ეს თეორია სკეპტიციზმს ნიჰილიზმამდე ავითარებს. ადამიანისა და ისტორიის ყოფიერების დეკადენსს შემდეგნაირად წარმოგვიდგენს: ამ თეორიაში კითხვაზე — რა არის ადამიანი? მოცემულია პასუხი: **ადამიანი სიცოცხლის დზერტირია**. ეს ერთი მომენტიცაა ამ თეორიაში. სწორად რომ გავიგოთ ადამიანის ეს იდეა, შელერის აზრით, საჭიროა იგი უფრო დანერვილებით განვიხილოთ. მივიღებთ შემდეგ სურათს: ადამიანი, ჯერ ერთი, არის ჩიხი, არა მცენარეთა და ცხოველთა შორის არსებული ერთ-ერთი სახეობის განვითარების ჩიხი, როდესაც დგება ცალკეული სახეობის სიკვდილი, — არა, ადამიანი არის საერთოდ სიცოცხლის ჩიხი. მეორე, ადამიანი არის არა რალაცნაირად გონებით დაავადებული არსება (ასეთები მხოლოდ ცალკეული ადამიანები არიან), არამედ ე. წ. გონი, ე. ი. ის, რაც მას აქცევს გონიერ ცხოველად და ღვთისმოზიარედ... არის დაავადება. ცალკეული ადამიანი კი არ არის ავად (ის თავის სახეობის შიგნით შეიძლება ჯანმრთელიც იყოს), თვითონ ადამიანია დაავადება. მართალია, ეს ჭიალუა (ადამიანი) მცირე მონაკვეთზე ავლენს სიცოცხლისა და ისტორიის შესაძლებლობას, მაგრამ თვლის თავისთავს ისეთ მნიშვნელოვან საქმეთა მკეთებლად, როგორიც არის სახელმწიფოების, ხელოვნების ნაწარმოებების, მეცნიერებების, იარაღების, ენის, პოეზიისა და სხვათა შექმნა. მიუხედავად ამისა, იგი მაინც რჩება სიცოცხლის დაავადებად, ჩიხად. რატომ? რისთვის აკეთებს ის ყველა ამ ნახტომებსა და ზიგზაგებს? *cogito ergo sum*, ამბობს ამაყად და სუვერენულად დეკარტე, მაგრამ დეკარტევე, **რატომ** აზროვნებ შენ, რატომ ნებელობ? შენ აზროვნებ, რადგან არც ინსტინქტი და არც ტექნიკური გონება, რომელიც ინსტინქტურადაა განსაზღვრული, უშუალოდ არ ჩაგჩურჩულებს რა უნდა გააკეთო და რა არა... რას უნოდებ შენ "თავისუფალ არჩევანს"? შენ ასე

²¹⁴ ბლუზ პასკალი, აზრები, თბ., 1981, გვ. 235, 239, 241-242.

უნოდებ იმ ფაქტს, რომ ხშირად მერყეობ, ე. ი. არ იცი, საით წახვიდე და რისთვის, რაც ცხოველმა ყოველთვის იცის უშუალოდ და ერთმნიშვნელოვნად, მაშასადამე, უკეთაც.

რა არის მეცნიერება, რაციო, ხელოვნება, რასაც შენ ასე ეძიებ, რათა დაასაბუთო შენი ე. წ. ცივილიზაციის უმაღლესი განვითარება?... რა არის ყოველივე ეს მთლიანობაში დანახული? ეს არის მხოლოდ ძალზე დახლართული გზა შენი სახეობის შენარჩუნებისათვის, რაც სულ უფრო და უფრო ძნელი ხდება. მაშასადამე, რატომ გაქვს შენ ენა, ცნებები კაცუნავ? რატომ აიგივებ მრავალ გრძნობად სურათს იდენტიურ ფიქტიურ საგნებთან? რატომ გამოიგონე "იარალი" — განსაზღვრული მიზნისთვის სტაბილური ფორმა? რატომ გაქვს... სახელმწიფო, ე. ი. ბატონობის ორგანიზაცია წინაპართა მარტივი, ბიოლოგიური ხელმძღვანელობის ორგანიზაციის ნაცვლად? რატომ გაქვს ცნობიერად დასახული სამართალი, მთელი ხალხის არაცნობიერ ჩვევათა და ტრადიციათა ნაცვლად? რატომ გაქვს გამოგონილი შენ ცოდვაში შთავარდნის იდეა? მე მინდა გითხრა, კაცუნავ, რომ ყოველივე ეს და მრავალი სხვაც შენ შექმენი ბიოლოგიური სისუსტისა და უძლურების გამო, ვინაიდან ფატალურად ხარ მოკლებული ბიოლოგიურ განვითარებას. ყოველივე ეს სიცოცხლის უბადრუკი ნარევია, რომელიც შენ ვერ განავითარე... ყველა ეს "არა", ე. ი. უარი სიცოცხლეზე იმპულსზე, გრძნობად ქვრეტაზე, ინსტინქტზე, რაც შენ ნამდვილად მიიღე, როგორც ე. წ. ნებელობის მქონე homo sapiens-მა, ყველა ეს "არა" მომდინარეობს შენი უძლურებიდან, რადგანაც არ შეგიძლია სიცოცხლის ჩვეულებრივი საშუალებებითა და გამრავლების კანონების საფუძველზე ააგო შენს იქით ცოცხალი არსება, რომელიც უფრო მეტია, ვიდრე ადამიანი, ე. ი. ზეადამიანი. ეს არის შენი, როგორც ადამიანის ყოფიერების კანონი²¹⁵.

ავტორის აზრით, ეს არის სიცოცხლის ფილოსოფიის ნიდაგზე წარმოშობილი თეორია, რომლისთვისაც სიცოცხლე არის რალაც უმაღლესი ღირებულება, რომლის დამანგრეველ ძალად გვევლინება გონი და ცნობიერება. ამიტომ "ამ თეორიის მიხედვით გონი არის დემონი. დიახვაც, მაცთუნებელი, სიცოცხლისა და სულის დამამსხვრეველი ძალა... გონი აქ მეტაფიზიკური პარაზიტია, რომელიც ჩაჩრილია სიცოცხლესა და სულში, მათი დამსხვრევის მიზნით"²¹⁶.

²¹⁵ Scheler M., Philosophische Weltanschauung, Bern und München, 1968, გვ. 81.

²¹⁶ იქვე, გვ. 79-80.

ამ მსხვერველის მდინარებაა ჩვენი ე. წ. "მსოფლიო ისტორია". ამ თეორიის მიხედვით, ადამიანთა ისტორია სხვა არაფერია, თუ არა სიკვდილისათვის შობილი სახეობის კვდომის პროცესი. ამ კვდომის ფაზები ისეთივეა, როგორც ყოველი ცოცხალი არსებისა (ზრდა, დაბერება, სიკვდილი). ცივილიზაციის გზა თემიდან საზოგადოებამდე, მეტაფიზიკიდან — პოზიტიურ მეცნიერებებამდე და ა. შ. ეს არის ფაზები უეჭველი სიკვდილის გზაზე. ამ თვალსაზრისით ადამიანმა უფრო მეტი დაკარგა, ვიდრე შეიძინა.

ასეთი ვითარებიდან გამოსავალი ორი გზაა. ჩვენი ცნობიერება ან უნდა დაექვემდებაროს ადამიანის დეზერტირად აღიარებას, წაართვას მას ისტორიის შემოქმედის ფუნქცია და მასზე მალლა მდგომ ინსტანციას გადასცეს, რომელიც ისტორიისა და ადამიანის ყოფიერებას განაგებს. ასეთი ფუნქცია მხოლოდ ღმერთს შეიძლება მიენიჭოს, რომლის წინაშე ადამიანი თავის უძლურებას აღიარებს და მისდამი მისასვლელი გზების ძიებაში ქმნის რელიგიურ მოძღვრებებს. ის დაკავებულია ღმერთის განგების თუ ღვთიური შიფრის გაშიფვრის ამოცანით და ღმერთის აღიარების შემდეგ, მისი "ნოქარი" ხდება, "შარიონეტად" იქცევა, რომლის დანიშნულება უზენაესი არსების ნების აღსრულებაა. ან ადამიანი უნდა აჯანყდეს ღმერთის სამყაროს წინააღმდეგ, გამოიჩინოს ისეთი ძალა, რომელიც მას ღმერთთან მებრძოლი მითოლოგიური გმირების გვერდით დააყენებდა და საშუალებას მისცემდა თვითონ გამხდარიყო ისტორიის ავტორიცა და გმირიც. ღმერთის სამყაროს წინააღმდეგ აჯანყება და ადამიანისათვის ადამიანობის დაბრუნება ორი პრინციპით განისაზღვრება "ღმერთი მოკვდა" და ზეადამიანი ცხადდება ძალად, რომელიც ადამიანობას დაიბრუნებს, შეძლებს ღმერთის დახმარების აღიარების გარეშე გაასაზრისიანოს სამყარო. თუ ზემოთ აღნიშნული ადამიანის, როგორც დეზერტირის გაგება შელერთან ადამიანის მეოთხე თეორიად იყო მონათლული, რომელიც ადამიანისა და ისტორიის პრობლემებზე აგებულ სამ თეორიას უპირისპირდებოდა, ადამიანისა და ისტორიის მეხუთე გაგება ადამიანის ამაღლების განხორციელება მხოლოდ ღმერთის ხარჯზე, ღმერთის სიკვდილით ადამიანის ადამიანობის წინაპირობადაა მიჩნეული.

შეღერი გვთავაზობს ადამიანის შესახებ თანამედროვე მეხუთე იდეას, რომელსაც შესაბამისი ისტორიკოსი ჰყავს. ამ იდეის წანამძღვრები მოცემულია ნიცმესთან, მაგრამ თვით იდეა განავითარა მეოცე საუკუნეში ნიკოლაი ჰარტმანმა და დიტრიხ ჰაინრიხ კერლერმა. ადამიანის მეოთხე იდეის საპირისპიროდ, რომელიც გონს დაავადებდა თვლიდა, მეხუთე იდეა უაღრესად აღმაღლებს ადამიანის თვითცნობიერებას. ამ მოძღვრების

ამოსავალია ის, რომ ზეადამიანი არის პასუხისმგებელი და თანაც შემოქმედი მთელი მიწიერი სამყაროს საზრისისა, ასევე, კაცობრიობის, ხალხისა და ისტორიის ერთადერთი გამართლება. ამ მოძღვრებაში ნიცშეს ზეადამიანის იდეა ახლებურად, რაციონალურად არის აგებული. ეს თეორია ამოდის ახალი სახის ათეიზმიდან, რომელსაც შეიძლება ეწოდოს "პოსტულატორული ათეიზმი". ამ თეორიის მიხედვით, თეორიულად ღმერთი შეიძლება არსებობდეს, ყოველ შემთხვევაში, ჩვენ ამის შესახებ არაფერი ვიცით, მაგრამ ამ ცოდნისა თუ არცოდნისაგან დამოუკიდებლად, ერთი რამ ფაქტია: თუ გვინდა ადამიანის მუნყოფიერების საზრისი, პასუხისმგებლობა და თავისუფლება, მაშინ ღმერთი არ უნდა არსებობდეს. მხოლოდ მექანიკურ და ტელეოლოგიურ სამყაროში შეიძლება ჰქონდეს პიროვნებას ექსისტენციის შესაძლებლობა. ღმერთის მიერ შექმნილ სამყაროში ადამიანი, როგორც პიროვნება, ისპობა. ამიტომ ეს თეორია მოითხოვს: "ან ბუნების და საერთოდ ყოფიერების ტელეოლოგია, ან დილემა, რომელსაც ის ადამიანის სასარგებლოდ წყვეტს. მექანიკური სამყარო ადამიანის თავისუფალი მოქმედების საშუალებაა, მაგრამ თუ ხდომილებათა მომავალ სურათს რაიმე ზეადამიანური ძალა განსაზღვრავს, ეს მოსპობდა ადამიანის ადამიანობას. "ღმერთი მოკვდა" ნიშნავს, რომ ადამიანს უნდა მიეწეროს ის, რასაც ღმერთს მიანერდნენ, ოღონდ გაღმერთებით კი არა, არამედ მისთვის პიროვნულობის დაბრუნებით. კაცობრიობა, ხალხი, ისტორია და სხვა სახის კოლექტივები არაპირდაპირი გზებით ასეთი პიროვნებისაკენ.

როგორც ვხედავთ, ადამიანის მიერ ღმერთის ძიება ღვთისმშენებლობა თუ ღმერთის ადამიანში დანახვა ან როგორც იმანენტური, ან როგორც ტრანსცენდენტური ძალისა, ამ მიზნით რელიგიათა შექმნა და ღმერთის გაგებისაკენ მიმართულ ღონისძიებათა მრავალსახეობა ამავე დროს აჩვენებს ღვთის მშენებლობისა და ღვთის მადიებლობის სანინაალმდეგო ტენდენციებს, რომელსაც იასპერსმა ორიგინალური სახელწოდება გამოუწახა: "გაულმერთოება". ეს ცალკეულ პიროვნებებს არ ეხება. ისტორიაში უღმერთო პიროვნებები ყოველთვის არსებობდნენ. ეს არც სოციალურ კრიზისებს ეხება — ასეთი კრიზისები ყველა კულტურას აქვს გადატანილი. იასპერსი აანალიზებს ეგვიპტური და ბერძნული კულტურის კრიზისებს და ამტკიცებს, რომ ყველა ისტორიული კრიზისისაგან განსხვავებულია თანამედროვე გონითი სიტუაციისათვის დამახასიათებელი კრიზისი, რომლის ძირითადი ნიშანია გაულმერთოება. ევროპული კულტურა, რომელიც მისაბაძად და ყველა რეგიონისათვის ცენტრალურად ითვლებოდა, ახალ სულიერ-გონით სიტუაციაშია. ამ "სიახლის დასახასიათებლად

აზრი უფრო ღრმად უნდა შეიჭრეს, ვიდრე ეს ხდება კაცობრიობისათვის საერთო გადატრიალების, უნესრიგობის, ზნეთა დაცემის შესაძლებლობათა განხილვისას. შილერის დროიდან ახალი ეპოქის სპეციფიკა სამყაროს გაულმერთოებაა. დასავლეთში ეს პროცესი ისეთი რადიკალურობით განხორციელდა, როგორც არსად. ძველ ინდოეთსა და ანტიკურობაში არსებობდნენ ურწმუნო სკეპტიკოსები, თუმცა ისინი ამას აკეთებდნენ სამყაროში, რომელიც, ფაქტობრივად, მათთვისაც რჩებოდა გონითი. მეჩვიდმეტე-მეთვრამეტე საუკუნის დიდი ბუნებისმეტყველებიც მორწმუნე ქრისტიანებად ითვლებოდნენ, მაგრამ, ბოლოსდაბოლოს, ეჭვმა უკუაგდო შემოქმედი ღმერთიც, ყოფიერების სახით დარჩა მხოლოდ ბუნებისმეტყველებაში შემეცნებული მექანიზებულის სახით... ეს გაულმერთოება არაა ცალკეულ ადამიანთა ურწმუნობა, არამედ გონითი განვითარების შესაძლო შედეგი, რომელსაც, ამ შემთხვევაში, სინამდვილეში, არააში მივყავართ. აღმოცენდება ყოფიერების სიცარიელის მანამდე არასდროს განცდილი შეგრძნება, რომელთან შედარებით ანტიკურობის ყველაზე რადიკალური ურწმუნობა დაცული იყო ჯერაც შენარჩუნებული მითური სინამდვილის სახეთა სისრულით. რაც არცერთ ღმერთს ათასწლეულების განმავლობაში ადამიანისათვის არ გაუკეთებია, იმას ადამიანი თვითონ აკეთებს. ალბათ ადამიანი მის მოღვაწეობაში იმედოვნებდა ყოფიერების დანახვას, მაგრამ დამფრთხალი მის მიერვე შექმნილი სიცარიელის წინაშე აღმოჩნდა”²¹⁷.

ასეთ ვითარებაში ღვთის მაძიებელთა რიცხვის ზრდას ხელს უნდა უწყობდნენ, მაგრამ ყოველი რწმენა გამსჭვალულია მისი მოძღვრების ჭეშმარიტობის მონოპოლიით. ისინი ადვილს არ ტოვებენ პლურალიზმისათვის, ყოველი რწმენა თავის თავის დამკვიდრებას ცდილობს და ეწინააღმდეგება შემწყნარებლობისა და ტოლერანტობის ღვთიურ მცნებებს. რწმენათა შორის და რწმენათა შიდა დაპირისპირებანი აღმსარებლობის სხვადასხვა ჯგუფებს შორის ისეთ სასტიკ ფორმებს ღებულობს, რომ საერო სამყაროს სისასტიკესაც აჭარბებს. ზოგჯერ დაპირისპირებისა და სისხლიანი შედეგების გამო, მონანიებაც გაისმის. თუმცა, ეს იშვიათი გამოჩაქისია, მაინც იმედის წყაროაა მიჩნეული. ასეთი იყო ახლახანს რომის პაპის ბოდიში ჯვაროსნული ლაშქრობების გამო.

რელიგია მეცნიერებისაგან განსხვავებით, მასის ცნობიერებისათვის მიმზიდველი და გასაგებია. ის პასუხობს იმ გამოწვევას, რასაც მასა უყენებს მოძღვრებას და იძლევა მასისათვის დამაქ-

²¹⁷ К. Ясперс, Духовная ситуация времени, Философские науки, 1998, №11, გვ. 93.

მაყოფილებელ პასუხს. გასაგებადობა და მისანვდომობა რელიგიას პოპულარულს ხდის მასებში. ის ავსებს მათი ცნობიერების შინაარსს, მეცნიერება კი საკითხის დასშითაც და პრობლემათა გაშუქებისას რთული და ძნელად მისანვდომია. ის არისტოკრატიული ცნობიერების კუთვნილება შეიძლება იყოს, მაგრამ არა — მასის. მასას მეცნიერება არც იზიდავს და არც აკმაყოფილებს, ამიტომ მასა მეცნიერების დანაკლისს არ გრძნობს, მაშინ, როცა რელიგიას თუ წაართმევ ან შეუზღუდავ, მასის პროტესტი გარანტირებულია. რელიგია გულს ალაგზნებს და სიყვარულივით გრძნობის სამყაროს ბინადარია. მეცნიერება გონებას მიმართავს, გულისა და გრძნობის სამყაროდან დაშორებულია. ადამიანი კი, პირველ რიგში, გრძნობადი არსებაა. გონება გვიან ერთვება მის გარემოსეულ ორიენტირებაში. რელიგია იმედისა და ნუგემის წყაროა. ის დაჩაგრულს სამართლიანობას პირდება და ამქვეყნიური უსამართლობის გამოსწორებას ღმერთის სამყაროში. მეცნიერების მიღწევების გამოყენება, განსაკუთრებით, პოლიტიკოსების ხელში მათი მოხვედრა, უიმედობისა და შიშის წყაროა. არათუ ნუგეში, საერთოდ, მისი მიღწევების შედეგი ძრწოლაა. დღევანდელ სამყაროს კატასტროფის შიში გამსჭვალავს. მეცნიერების მიღწევებმა იმ მდგომარეობამდე მიიყვანა საზოგადოება, რომ თვით მეცნიერებიც ვერ ხედავენ გამოსავალს. ვილფრედო პარეტოს თქმით, "მე არაფერი საშუალება არა მაქვს იმისათვის, რომ მოვარჩინო დაავადება, რომელშიც მთელი საზოგადოება ჩავარდა, ამიტომ, ვიმყოფები იმ ექიმის მდგომარეობაში, რომელიც პაციენტის სასიკვდილო დაავადებას აცნობიერებს და არ იცის, როგორ გადაარჩინოს იგი"²¹⁸. ასეთ გაურკვეველობაში ჩავარდნილი საზოგადოება მასობრივად უბრუნდება რელიგიასა და რწმენას, ცდილობს ღმერთის ბატონობის ათასწლიანი დაპირება მოარგოს თანამედროვე სამყაროს, რათა შეინარჩუნოს ყოფიერების გადარჩენის იმედი. ამიტომ, კვლავ ჰყვავის მითი და რწმენა. საინტერესოა, რომ არა მარტო მასის, არამედ ინტელექტუალური არისტოკრატიის ძალისხმევაც რელიგიასა და რწმენას სხვა სოციალურ ცვლილებათა მოთხოვნის გვერდით ცივილიზაციის გადარჩენის აუცილებელ პირობად აყენებს. მეტიც, სოციალურ ცვლილებათა განხორციელების შემთხვევაშიც, უპირველესად რელიგიურ ცვლილებებსა და რწმენის ფაქტორს მიიჩნევს.

ტიონბის მტკიცებით, ჩვენი ცივილიზაცია არაა განწირული მკვდარ ცივილიზაციათა ხვედრის გასაზიარებლად. არც ღმერთი

²¹⁸ А. Т. Семченко, Современный апокалипсис, М., 1989, гл. 91.

და არც ბუნება თვითმკვლევლობას არ გვაიძულებს "ჩვენ წინაშე გზა ხსნილია. ისტორიას უპრეცედენტო მობრუნება გავაკეთებინოთ. ადამიანებს არჩევანის თავისუფლება გვაქვს და პასუხისმგებლობის ტვირთს ვერც ღმერთს და ვერც ბუნებას ვერ დავაკისრებთ. ეს ჩვენ უნდა ავიღოთ ჩვენს თავზე, ჩვენი გადასაწყვეტია. რა უნდა გაკეთდეს გადასარჩენად? პოლიტიკაში დავამკვიდროთ მსოფლიო მთავრობის კონსტიტუციური-კოოპერაციული სისტემა, ეკონომიკის სფეროში მოვნახოთ კომპრომისი თავისუფალ მენარმეობასა და სოციალიზმს შორის, გონით სფეროში დავაფუძნოთ საერო სუპერსტრუქტურები რელიგიურ საფუძველზე. თუ სამივე ამოცანა გადაწყდება, შეგვიძლია ჩავთვალოთ, რომ ჩვენი ცივილიზაციის გადასარჩენად წარმოებულ ბრძოლა მოვიგეთ. აღნიშნული სამი ამოცანიდან რელიგიური საკითხი ყველაზე არსებითია"²¹⁹. რელიგიური ფაქტორისადმი ესოდენ დიდი მნიშვნელობის მინიჭება მიუთითებს მის უმაღლეს ღირებულებად აღიარებაზე. ის ერთადერთია, რომელიც საზოგადოებას მთლიანად მოიცავს და ყოველ მის წევრს ესება. მას შეუძლია ადამიანს საკუთარი ძალების რწმენა დაუბრუნოს და ამის გარანტიად ღმერთი დასახოს. ისე, როგორც ეკლესიაში შემსვლელი თავის სიმდაბლეს გრძნობს ღმერთის სამყაროსთან შედარებით და ტაძარი ადამიანს ღმერთის გრანდიოზულობის გრძნობას უქმნის, ადამიანი ღმერთთან კავშირში იძენს ძალას, რომელიც მას აყენებს პრაგმატულ მოტივებზე უფრო მაღლა, რასაც ვერც ეკონომიკა და ვერც პოლიტიკა ვერ ახერხებს. მაღალი იდეალების სამსახურში ჩადგომა ადამიანური სამყაროს გაერთიანებისა და გადარჩენის გზად ისახება. ყველა სხვა ღირებულება — პოლიტიკური, ეკონომიკური და ა. შ. დამხმარე საშუალებანია ღმერთისა თუ ღვთიური სამყაროს დამკვიდრების გზაზე.

მითისა და რელიგიის ფილოსოფიურ და, კერძოდ, კულტურის ფილოსოფიურ ანალიზში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა გერმანელმა მოაზროვნემ, ერნსტ კასირერმა (1874-1945). ამ მიმართებით, გერმანული პერიოდის ნაშრომებიდან, აღსანიშნავია "სიმბოლურ ფორმათა ფილოსოფია" სამ ტომად, რომელთაგან მეორე ტომი მთლიანად მითურ აზროვნებას დაეთმო, ამერიკაში მოღვაწეობის პერიოდიდან კი, მისი უკანასკნელი ნაშრომი, "რა არის ადამიანი?". მასში ადამიანი განიხილება კულტურის ფილოსოფიის ფონზე, ხოლო კულტურა დახასიათებულია იმ ფენომენების მოკლე ანალიზით, რომლებიც ყოველი კულტურის განუყ-

²¹⁹ А. Тойнби, Цивилизация перед судом истории, гл. 40.

ოფელი ნანილია: სიმბოლოებით, მითებით, რელიგიით, შემეცნებით, ხელოვნებით, ისტორიით და ყოველივე ეს ვხმარებდა პასუხს კითხვაზე: "რა არის ადამიანი?" ამით ადამიანი, როგორც კულტურის შემოქმედი და მატარებელი, რომელიც თავის არსებას მის ქმნილებებში ავლენს, შეიმეცნება სწორედ მისი ბუნების შესაბამისად და მის გასაგებად არაა საჭირო ტრანსცენდენტური თუ ზებუნებრივი ძალებისადმი მიმართვა. ადამიანის შეიმეცნება ადამიანურ სამყაროში რჩება. ამ სამყაროს ელემენტებია სიმბოლო, ენა, მითი, რელიგია და სხვა. კასირერის ამოსავალი პრინციპია მტკიცება, რომ ადამიანური სამყარო ცხოველურზე უფრო მეტია. ცხოველებს აქვთ რეცეპტორული და ეფექტორული სისტემები, რითაც სამყაროს ეგუებიან, "ადამიანთან ვხვდებით მესამე შემაერთებელ რგოლს, რომელსაც სიმბოლური სისტემა შეგვიძლია ვუნოდოთ. ადამიანი არ ცხოვრობს მხოლოდ ბუნებრივ სამყაროში. იგი სიმბოლური სამყაროს მკვიდრია. ენა, მითოსი, ხელოვნება და რელიგია ამ სამყაროს ნაწილებია"²²⁰. კასირერის თეორიიდან გასაგებია, რატომ მიიჩნევდნენ კულტურული ანთროპოლოგიის წარმომადგენლები კულტურას სიმბოლოთა ერთობლიობად.

კასირერის პრინციპი ადამიანის რაობის გაგებაში დიდ ცვლილებებს იწვევს. ის ეთანხმება იმ აზრს, რომ ადამიანი რაციონალური არსებაა. დეკარტიდან მომდინარე ეს აზრი თანამედროვე მოაზროვნეებსაც დომინანტურად მიაჩნიათ. ექსისტენციალიზმის ერთ-ერთი ფუძემდებელი, კარლ იასპერსი ეპოქის გონითი სიტუაციის განსაზღვრაში ადამიანის ცხოველთა სამყაროზე ამაღლებისა და საზოგადოების შექმნის სამი პირობიდან რაციონალობას სამივესათვის განმსაზღვრელად მიიჩნევს. მისი მტკიცებით, სამყაროს დამყრობ ადამიანს რომ გაეცნობიერებინა მისი კავშირი კაცობრიობის შიგნით, ეგრძნო ამ კავშირის მნიშვნელობა და ადამიანი გამხდარიყო, ამისათვის სამი პრინციპი დასჭირდა: "პირველი, არაფრის წინაშე რომ არ იხვეს, ისეთი რაციონალობა, დაფუძნებული ბერძნულ მეცნიერებაზე, რომელმაც არსებობა მიაჩნა გამოთვლისა და ტექნიკის ბატონობას. საერთო მნიშვნელობის მქონე მეცნიერული გამოკვლევა, რომლის მიერ შექმნილი ფორმაციები, სამართლის ფორმები, სამართლებრივ გადაწყვეტილებათა წინასწარჭვრეტის უნარი, ეკონომიკურ სწარმოებში კალკულაცია, მთელი საქმიანობის რაციონალიზაციამდე მიყვანილი და, მათ რიცხვში, იმასიც, რაც რაციონალიზაციის პროცესში ისპობა; მეორე, თვითყოფიერების

²²⁰ ერნსტ კასირერი, რა არის ადამიანი? თბ., 1983, გვ. 57.

სუბიექტურობა, რომელიც ნათლად გამოვლინდა ებრაელ წინასწარმეტყველებთან, ბერძენ ფილოსოფოსებთან და რომის სახელმწიფო მოღვაწეებთან, რასაც პიროვნებას ვუნოდებთ, ამ სახით ჩამოყალიბდა დღევანდელი ადამიანის განვითარების პროცესში და თავიდანვე დაკავშირებული იყო რაციონალობასთან, როგორც მის კორელატთან; მესამე, განსხვავებით სამყაროს აღმოსავლური აღქმიდან და მასთან დაკავშირებული ნამდვილი ყოფიერების არარად გაგებიდან, დასავლელი ადამიანი სამყაროს აღიქვამს როგორც დროში არსებულ ფაქტობრივ სინამდვილეს. მხოლოდ სამყაროში და არა მის გარეთ იძენს ის თავის თავში დარწმუნებულობას. თვითყოფიერება და რაციონალობა ის წყაროა, რომლიდანაც ადამიანი უშეცდომოდ იმეცნებს სამყაროს და მასზე გაბატონებას ცდილობს²²¹. როგორც ვხედავთ, ადამიანის გაადამიანურების, მის მიერ სამყაროს წვდომისა და ათვისების ყველა პირობაში ადამიანის რაციონალობაა გადამწყვეტი, ამიტომ, ბუნებრივია, რომ ადამიანის განსაზღვრა ხდება როგორც რაციონალური ცხოველისა. ამ განსაზღვრების წინაშე თანამედროვე ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში სხვა განსაზღვრებანი უკანა პლანზე იწევს. ამიტომ კასირერი მართებულად აღნიშნავს, რომ ადამიანის, როგორც რაციონალური არსების გაგება, ძალაში რჩება ადამიანის მისეულ დეფინიციაშიც. თუმცა, გარკვეულად მოდიფიცირებული. განსხვავებით ლევი ბრიულისაგან, კასირერი ადამიანური სამყაროს ყველა ფენომენში, მითის ჩათვლით, ადამიანის რაციონალობის ნიშანს ხედავს, მაგრამ, ამავე დროს, მას ამ განსაზღვრების გაფართოება უნდა, რათა შეიძლებოდეს მასში მოექცეს ყველა ადამიანური ფენომენი და გვთავაზობს შემდეგ დეფინიციას: ადამიანი არის სიმბოლური არსება. "ჩვენი ამჟამინდელი პოზიციის მიხედვით, შეგვიძლია შევასწოროთ და განვაგრცოთ ადამიანის კლასიკური დეფინიცია. ახალი ირაციონალიზმის მცდელობათა მიუხედავად, ძალაში რჩება ადამიანის კლასიკური დეფინიცია: animal rationale. გონიერება, მართლაც, ყოველგვარი ადამიანური აქტივობის სპეციფიური ნიშანია. თვით მითოლოგიაც არ არის ცრურწმენაზე დამყარებული წარმოდგენების ან უხეში შეცდომების მარტივი ჯამი. იგი სისტემატური ცნებითი ფორმის მქონეა და სრულიადაც არ არის მოკლებული წესრიგის ელემენტებს. მეორე მხრივ, მითოსის სტრუქტურას ვერ დავახასიათებთ როგორც რაციონალურს. ენას ხშირად უტოლებენ გონებას, ან კიდევ გონების თავდაპირველ წყაროს, მაგრამ იოლი

²²¹ К. Ясперс, Духовная ситуация времени, Философские науки №11, 1988, гв. 91-92.

შესამჩნევია, რომ ენის ასეთი დეფინიცია ყოველივე ენობრივს არ მიესადაგება. ეს არის *pars pro toto* დეფინიცია, ვინაიდან იგი მთელის ნაცვლად ნაწილს ითვალისწინებს. ცნებითი ენის გარდა ხომ არსებობს გრძნობის ენაც. ლოგიკისა და მეცნიერების ენის გარდა, პოეზიის ხატოვანი ენაც. ენა, უწინარეს ყოვლისა, აზრებსა და იდეებს კი არ გამოხატავს, არამედ გრძნობებსა და აფექტებს. ასევე რელიგიაც "წმინდა გონების საზღვრებში" კანტის გაგებით, აბსტრაქტულ ცნებებსა და იდეებს გამოთქვამს. იგი გვამცნობს რელიგიის მხოლოდ იდეალურ ფორმას, რაც ჭეშმარიტი, ცოცხალი რელიგიის, ასე ვთქვათ, მარტოოდენ აჩრდილია. დიდ მოაზროვნეებს, ვისაც ადამიანი განუსაზღვრავთ როგორც *animal rationale*, არ უცდიათ ადამიანის არსი ემპირიულად განესაზღვრათ. ასეთი დეფინიციით მათ უფრო ძირითადი ზნეობრივი მოთხოვნა გამოკვეთეს.

ცნება "გონება" მეტისმეტად ვიწროა, რათა დაიტოს ადამიანის კულტურული არსებობის ფორმები მთელი თავიანთი სიმდიდრითა და მოცულობით, მაგრამ ყველა ეს ფორმა სიმბოლური ფორმებია. ამიტომ, ნაცვლად იმისა, რომ ადამიანი გავიგოთ როგორც *animal rationale*, იგი უნდა განვსაზღვროთ როგორც *animal symbolicum*, ამით მის განსაკუთრებულ თავისებურებებსაც გამოვკვეთავთ და იმ ახალ გზასაც მივუთითებთ, რომლითაც მხოლოდ ადამიანს ძალუძს იაროს — გზას ცივილიზაციისაკენ²²².

კასირერი კრიტიკულად განიხილავს პლატონის პოზიციას, რომელიც ადამიანის არსების განსაზღვრებას სახელმწიფოს გზით ცდილობს. საკუთარი თავის შეცნობის მონოღება, რომელსაც კასირერი რატომღაც პლატონს მიაწერს, როგორც ჩანს, არ ეთანხმება პლატონისა და სოკრატეს პოპერისეულ დაპირისპირებას და არც იმას, რომ "შეიცან თავი შენი" სოფისტებისა და სოკრატედან იღებს სანყისს. სამაგიეროდ, ის უარყოფითად ეკიდება პლატონისეულ მცდელობას, ადამიანის შემეცნების გზად სახელმწიფო დასახოს და სახელმწიფოს გზით ჩანვდეს ადამიანის არსებას. კასირერის მტკიცებით, "სახელმწიფოებრივი ცხოვრება არ წარმოადგენს ადამიანთა ერთობლივი არსებობის ერთადერთ ფორმას. კაცობრიობის ისტორიაში სახელმწიფო თავისი დღევანდელი სახით ცივილიზაციის განვითარების გვიანდელი პროდუქტია. ბევრად უფრო ადრე, სანამ ადამიანი მიაგნებდა საზოგადოების ჩამოყალიბების ამგვარ ფორმას, მან სხვაგვარ ცდებს მიმართა, რათა თავისი სურვილები, გრძნობები და აზრები

²²² ე. კასირერი, რა არის ადამიანი? გვ. 58-59.

ერთიან ფორმაში მოექცია. გონითი გამოსახვის ფორმათა ასეთ სისტემებს წარმოადგენს ენა, მითოსი, რელიგია და ხელოვნება. ისინი საფუძვლად უნდა დაუდოთ ადამიანის შესახებ თეორიას. რა დიდი მნიშვნელობისაც არ უნდა იყოს სახელმწიფო, იგი ყოველისშემძლე ვერ იქნება. სახელმწიფო ვერც იმას შესძლებს, რომ ადამიანის ყველა სხვა საქმიანობა თუ მისწრაფება გამოხატოს და ვერც იმას, რომ დაიტოოს ისინი. ასეთი მისწრაფებები, რასაკვირველია, თავიანთი ისტორიული ძირებით მჭიდროდ უკავშირდება სახელმწიფოს წარმოშობას. ისინი მრავალგვარი თვალსაზრისით დამოკიდებული არიან პოლიტიკური არსებობის ფორმებზე და თუმცა მათ არ გააჩნიათ დამოუკიდებელი ისტორიული არსებობა, მიუხედავად ამისა, აქვთ საკუთარი საზრისი და ღირებულება”²²³.

ადამიანის შესახებ მოძღვრების პლატონისეული თეორიის პარალელად ახალ დროში კასირერს კანტის მოძღვრება ესახება, რომელმაც მეცნიერებათა კლასიფიკაციაში ეთიკა და სოციოლოგია დააყენა ყველაზე მაღლა და ამოსავლად გაიხადა ადამიანი არა როგორც ცალკე სუბიექტი, არამედ, როგორც მთელი კაცობრიობა. ეს ნიშნავს, რომ ის ადამიანის, ინდივიდის ახსნის გზად კაცობრიობას იყენებს და არა პირიქით. ამისათვის კი გადამწყვეტ მნიშვნელობას ისტორიასა და სოციოლოგიას ანიჭებს: “შენი თავი რომ შეიმეცნო, გაეცანი ისტორიას” — ასეთია კანტის მოთხოვნა. ყველა ვითარებაში კანტი და მისი თანამედროვენი ადამიანის გაგებაში ბუნებისმეტყველებად რჩებიან, თუმცა, ხედავენ, რომ საბუნებისმეტყველო მეთოდი ამ საქმისათვის არაა საკმარისი, მაგრამ მაინც ვერ გასცდნენ მას. კასირერი ეძებს სხვა გზას ადამიანის არსების შესახებ კითხვაზე პასუხის მისაღებად და მიიჩნევს, რომ ასეთი განსხვავებული გზის ძიებაა მისი შრომის “სიმბოლურ ფორმათა ფილოსოფიის” საგანი. ადამიანის გასაგებად მის საქმიანობას უნდა მივმართოთ, ე. ი. “ადამიანურ მოღვაწეობათა სისტემას, რომელიც ადამიანის სფეროს წარმოქმნის. ენა, მითოსი, რელიგია, ხელოვნება, მეცნიერება და ისტორია ამ სფეროს ცალკეული უბნებია”²²⁴. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანის ფილოსოფია გონითი კულტურის ამ წარმონაქმნთა სტრუქტურებს მათ ერთიანობაში აშუქებს. ეს ფენომენები კულტურაში ერთიან კავშირს ქმნიან და აუცილებელი ხდება ფსიქოლოგიური მეთოდის გამოყენება. ფსიქოლოგიური მეთოდის გარეშე ვერ ჩავწვდებით გონის ძირითად ფორმათა არსებით შინაარსს.

²²³ იქვე, გვ. 110.

²²⁴ იქვე, გვ. 117.

როგორც ვხედავთ, თუმცა კასირერი სხვებს საყვედურობს, ამ ფენომენტთა ბიოლოგიური და არა სოციალური მეთოდებით ნდომის მცდელობას, მაგრამ თვითონაც ვერ გათავისუფლდა ფსიქოლოგიზმისაგან. ამას თვითონაც გრძნობს და ცდილობს გააფართოოს ეს მეთოდოლოგიური არსენალი სოციოლოგიური და ისტორიული მეთოდებით. ამიტომ ერთიმეორის გვერდით აყენებს ფსიქოლოგიურ, სოციოლოგიურ და ისტორიულ მეთოდებს ადამიანის შემეცნებაში, მაგრამ ესეც არასაკმარისად მიაჩნია და ამტკიცებს, რომ ადამიანურ ფენომენტებს ვერ ჩაენვდებით "ადამიანის კულტურულ მონაპოვართა ზოგადი სტრუქტურული პრინციპების გაგების გარეშე". ეს კი აუცილებლად მოითხოვს საზრისისა და სტრუქტურის პრობლემების კვლევას, რასაც კულტურის ფილოსოფიამდე მივყავართ.

კულტურის ფილოსოფიის ამოცანაა მითოსის, რელიგიის, ხელოვნების, ენისა და მეცნიერების ერთ საერთო განზომილებაში განხილვა მათი სპეციფიკის დაკარგვის გარეშე. ამ მეთოდოლოგიურ პრინციპებზე დამყარებით, მითოსისა და რელიგიის შემდეგ გაგებას გვთავაზობს: მისი მტკიცება ეხმიანება ზემოთგანხილულ ლოსევის აზრს, რომ მითოსი არ შეიძლება გაგებულ იქნეს მეცნიერული თუ ლოგიკური ანალიზის გზით, რადგან მას ლოგიკა არ ახასიათებს. მითოსი "მოკლებულია აზრიანობას". ამ მხრივ რელიგია განსხვავებულ განზომილებაში განიხილება, რადგან მისი ანალიზი ლოგიკის გზით შეიძლება. რელიგია არაა, რაციონალური და ფილოსოფიური აზროვნების საპირისპირო. მოუხედავად იმისა, რომ რელიგიური ჭეშმარიტება ზებუნებრივად და ზეგონებრივადაცაა მიჩნეული, აქვინელს შესაძლებლად მიაჩნია ის განიხილოს როგორც არაირაციონალური, თუმცა, ამ მოსაზრების წინააღმდეგ ილაშქრებენ ტერტულიანე, პასკალი, კირკეგორი და სხვები, რომლებიც რელიგიას თეორიული თვალსაზრისით განხილვადად მიიჩნევენ. როგორც ჩანს, კასირერი ამ უკანასკნელ მოსაზრებებს უფრო ეთანხმება. იგი განასხვავებს კულტურის ფილოსოფიის ამოცანას რელიგიისა და მითოსის მიმართ მეტაფიზიკისა და თეოლოგიის ამოცანებიდან. მისი აზრით, კულტურის ფილოსოფია მითოსისა და რელიგიის წარმოდგენათა და იდეათა ფორმის საკითხს სვამს და არა მათი საგნისა. მითოსით ყველაფრის ახსნას ცდილობენ და მითოსის იგივეობრივი საფუძველი აღმოჩნდება სრულიად განსხვავებულ კულტურებსა და ყოფიერების პირობებში. ასეთივე ვითარებაა რელიგიურ იდეათა შემთხვევაშიც. მათ საფუძვლად მდებარე გონითი ფუნქცია ყველა რელიგიისათვის საერთოა. კასირერი ხაზს უსვამს მითოსის კავშირს პოეზიასთან. "მითოსში თეორიული ელემენტი მხატ-

ვრულს გადაეჯაჭვება. პირველი, რაც თვალში გვხვდება, მითოსისა და პოეზიის ახლო ნათესაობაა". თუმცა, ამ ნათესაობის მიუხედავად, პოეზიასა და მითს არსებითი განმასხვავებელი ნიშანი აქვთ. ესთეტიკურ ჭვრეტაში არ ჩანს მისი საგნის რეალობისადმი პოზიცია. მაშინ, როდესაც მითოსი მისი საგნის რეალობის რწმენის გარეშე უნიადაგო იქნებოდა. ამ მხრივ, მითოსს მეცნიერებასთან აქვს ნათესაობა. ორივეს მიზანი რეალობაა. ამის საფუძველზე ანთროპოლოგმა ფრეზერმა, განსხვავების მიუხედავად, მათ შორის იგივეობაც დაადასტურა, ჩათვალა, რომ თეორიული თვალსაზრისით მაგია მეცნიერებაა, პრაქტიკულად კი — მეცნიერების უკანონო და არის.

კასირერის აზრით, "მითოსი თითქოსდა ორსახოვანია. ერთი მხრივ ცნებითი, ლოგიკური სტრუქტურის მქონეა, მეორე მხრივ, ონტოლოგიური სტრუქტურა აქვს". მითოსში გაერთიანებულია ადამიანის გარეგანი და შინაგანი გამოცდილება. მითოსის შეთხზვა სინამდვილის გარკვეულ, სპეციფიკურ აღქმასთანაა დაკავშირებული და მას, ამდენად, მეცნიერების მსგავსად, სინამდვილესთან აქვს საქმე. მაგრამ მითოს სინამდვილე არაა რეალობის გამომხატველი. ის რეალობის საფუძველზე იქმნება, მაგრამ მისგან დაშორებულია. რაც უფრო ღრმად ვწვდებით მითოსს არსებას, მით უფრო ცხადი ხდება ეს დაშორება. ამიტომ, სამყაროს მეცნიერული სურათი მითოსურს უპირისპირდება. მეცნიერება სამყაროს ღრმა ფენებში იჭრება და რაც უფრო ღრმად მიდის, უფრო ადექვატურია მისი შემეცნება. მითი სამყაროს შორდება და რაც უფრო შორდება რეალობას, მით უფრო პოულობს თავის არსებას "მითოსი დრამატული სინამდვილეა, რომელშიც ურთიერთმონინაალმდეგე ძალები ბატონობს. მითში საგნებიც ადამიანური თვისებებით ხასიათდება. ეს ანთროპომორფიზმი იმის საპირისპიროა, რასაც მეცნიერება ესწრაფვის. მეცნიერება ანთროპომორფული ელემენტებიდან თავისუფლდება, რათა ბუნებასა და ადამიანს მათი განმსაზღვრელი კანონებით სწვდეს. მითისათვის არც რეალური ბუნება და ადამიანი, არც მათი კანონები არსებობს. ის რეალურის მიღმა ქმნის მის სინამდვილეს. მეცნიერების სამყაროს გონება განსაზღვრავს, მითოსურს — ემოციები.

ამდენად, "თუ მითოსური აღქმისა და ფანტაზიის სინამდვილეზე მსჯელობას ვაპირებთ, იგი არ უნდა შევადგასოთ თანამედროვე მეცნიერების ჭეშმარიტებისა და შემეცნების იდეალთა შესაბამისად"²²⁵. მითოსი არც რელიგიას გაუიგივდება,

²²⁵ იქვე, გვ. 135.

რადგან რელიგია დოგმატურია, მითოსი კი მოქმედების, აქტიურობის გამომხატველია. ის ცვალებად სამყაროს გვიხატავს და ყველაზე ნაკლებადაა დოგმატური. მითოსის ერთ-ერთი მახასიათებელია, რომ ის ბუნებას ადამიანურ ფორმაში გამოხატავს. "მითოსი ბუნებრივ ყოფიერებას გამოთქვამს სოციალური ყოფიერების ენით. მითოსი დიურკჰეიმისა და ლევი სტროსის ენით თუ ვიტყვი, კოლექტიური წარმოდგენების არენაა. მითოსის საფუძველია არა აზროვნება, არამედ გრძნობა. მითოსი გრძნობით ერთიანობას ემყარება. ის არაა წინალოგიკური. უბრალოდ, სიცოცხლის განცდასთანაა დაკავშირებული. "მითოსი წარმოდგება ემოციური ცხოვრებიდან, რომელიც ზეგავლენას ახდენს პრიმიტიული ადამიანის მოქმედებაზე". კასირერის აზრით, მითოსი დროის განზომილებებს არ იცნობს. მისთვის წარსული, აწმყო და მყოფადი ერთდროულად მოიაზრება. მითოსი და პრიმიტიული რელიგია ადამიანს ათავისუფლებს სიკვდილის შიშისაგან და უნერგავს სიცოცხლის უსაზღვრობის იდეას. მითოსისა და პრიმიტიული რელიგიის კიდევ ერთ ნიშანს ასახელებს კასირერი წინაპართა კულტის სახით. განსაკუთრებული მნიშვნელობისად მიიჩნევს მითოსისა და რელიგიის კავშირს. ორივე ერთნაირად ებრძვის სიკვდილს. ეს გამოიხატება როგორც დამარხვის წესებში, ასევე მიცვალებულთა სულების უკან დაბრუნების მოძღვრებაში. ეს მომენტები იმდენად აკავშირებს მითოსსა და რელიგიას, რომ "ადამიანური კულტურის განვითარების გზაზე ვერ მიუთითებ თუნდაც ერთ მომენტს, სადაც მითოსი წყდება და რელიგია იწყება. მთელი თავისი ისტორიის მანძილზე რელიგია განუყრელად ერწყმის მითოსურ ელემენტებს და გამსჭვალულია ამ ელემენტებით. მეორე მხრივ, უკვე დასაბამითვე, მითოსი პოტენციური რელიგიაა"²²⁶. ყოველივე ეს დაკავშირებულია ადამიანის საქმიანობასთან. კულტურის სუბსტანცია ადამიანია. "ადამიანი არის არა მარტო ის, რასაც აკეთებს, არამედ ისიც, რასაც გრძნობს და იაზრებს". ამიტომ კასირერისათვის ადამიანი, როგორც პოლიტიკური ცხოველი არაა განცალკევებული. იგი "ყოფიერებით ეკუთვნის სოციალური ცხოვრების დიად ფორმებს. ადამიანი ცხოვრობს ენის, რელიგიის, ხელოვნების, პოლიტიკური ინსტიტუტების სამყაროში. მას არ შეუძლია თავის საკუთრივ ყოფიერებაში არსებობა იმის გარეშე, რომ ეს ყოფიერება მუდმივად ამ ფორმებში არ გამოხატოს. ის ქმნის რელიგიურ და სიტყვიერ სიმბოლოებს, მითოლოგიურ და მხატვრულ სახეებს და მხოლოდ ამ სახეთა და სიმბოლოთა მთელი

ერთობლიობის მოწესრიგებული ერთიანობით უზრუნველყოფს სამყაროში თავის, როგორც სოციალური არსების გამტკიცებას, შესაძლებლობას იძენს თავის მსგავსებთან ურთიერთობების და მათ მხრივ გაგებისას²²⁷.

მითისა და ადამიანის ცხოვრების კავშირი ნათლად ვლინდება მათი პერიპეტეიების შედარებისას. მითში ადამიანი მისი ცხოვრების ტრაგიკულობას აქსოვს. კერძოდ, ადამიანურ სამყაროში კეთილისა და ბოროტის ყოფიერებას და მას გადაიტანს იმ არენაზე, სადაც ადამიანის გვერდით ღმერთები მოქმედებენ. ადამიანური და ღვთიური სამყაროს ეს შერწყმა დაკავშირებულია იმასთან, რომ ადამიანს სურს ან თვითონ ამაღლდეს ღმერთამდე და მონანილეობდეს ღმერთთა სამყაროში, რაც იმით განხორციელდება, რომ ღმერთების სამყაროს ადამიანური კატეგორიებით დაახასიათებენ და ღმერთების საქმიანობაში ადამიანებს ჩართავენ, ან კიდევ, ადამიანს უნდა ღმერთთან გატოლება და ამ მიზნით ღმერთებს ადამიანურ სამყაროში ჩამოიყვანს და ამოქმედებს. აქაც ადამიანზე მეტ ძლიერებას მიაწერს, მაგრამ მაინც გვერდით იყოლიებს და აადამიანურებს მათ. მითში ადამიანი შეიძლება თავის მორჩილებას გამოხატავდეს ღმერთთა სამყაროსადმი, პატივს მიაგებდეს მათ და მათი კეთილი რჩევისა თუ შემწეობისათვის მსხვერპლს სწირავდეს როგორც ეს ხდება მითში არგონავტების შესახებ, რომელშიც ღმერთები არგონავტებს ეხმარებიან არგოს დამზადებაში, ისე, როგორც მათ გამგზავრებასა და მიზნის მიღწევაში. სხვა შემთხვევაში ადამიანები ჯანყდებიან ღმერთთა სამყაროს წინააღმდეგ იმის გამო, რომ ღმერთებმა გადაისროლეს მინიერ სამყაროში, მისცეს ცდუნების საშუალება, ნაართვეს უკვდავება. ღმერთების წინააღმდეგ აჯანყებული ადამიანების რიცხვი არცთუ ისე მცირეა: პრომეთე, იაკობი, ლუციფერი, ამირანი, სიზიფე თუ სხვა. ყველა შემთხვევაში, მითში, ადამიანის სამყაროს გვერდით ღმერთთა სამყაროცაა და კეთილი და ბოროტი სანყისიც.

²²⁷ Э. Кассирер, Лекции по философии и культуре, Ингши: Культурология XX век, М., 1995, гл. 130.

კ ო თ ხ ვ ე ბ ო თ ე მ ი ს ა თ ვ ი ს :

რელიგია, კულტურა, საზოგადოება

1. რა მიმართებაა რელიგიასა და ადამიანს შორის?
2. რას ნიშნავს, ადამიანი რაციონალური არსებაა?
3. როგორ გავიგოთ ღმერთის სიკვდილის იდეა?
4. როგორია რელიგიის პასუხი ყოფიერების საზრისის კითხვაზე?
5. როგორია მაქს შელერის მიერ ადამიანის კნინობითი დახასიათება?
6. რატომ ანიჭებს ადამიანი უპირატესობას რწმენას საკუთარი ყოფიერების გააზრებაში?
7. რას ნიშნავს, ადამიანი სიმბოლოების შემქმნელი არსებაა?
8. როგორია მიმართება მითსა და რელიგიას შორის?

ლიტერატურა

1. კასირერი ე. რა არის ადამიანი?
2. ჩიტაშვილი მ., რელიგიურობის ფსიქოლოგია
3. Белл Д., Грядущее постиндустриальное общество, стр. 645-665
4. Гидденс Э., Социология, стр. 42-68, 422-450
5. Кассирер Э. Лекции по философии и культуре, Культурология XX век
6. Коллингвуд Р. Дж., Новый Левиафан, или человек, общество, цивилизация и творчество, Социологические исследования, 1991, №11
7. Религия и общество, сборник
8. Смельзер Н., Социология, стр. 40-70

კულტურა, იდეოლოგია და მსოფლმხედველობა

თანამედროვე სამყარო კონფლიქტებითაა გაჯერებული. კონფლიქტები იწყება ორ ადამიანს შორის მიმართებით და მთავრდება დიდი სოციალური ჯგუფების, სოციალური ვითარებისა, სახელმწიფოთა კულტურათა და სისტემათა დაჯახებით. თანამედროვე სამყაროს კონფლიქტები მაშინაც, როცა ლოკალურია, გლობალურში გადაზრდის საფრთხეს შეიცავს, რომლის შემთხვევაში წერტილი დაესმება სოციალურ ყოფიერებას. ამიტომ, სოციალური სამყაროს წარმომადგენელი კონფლიქტთა აღმოფხვრის, მათი წარმოშობის შეუძლებლობის გზებს ეძებენ.

ერთ-ერთ ასეთ გზად მიჩნეულია სოციალურ ერთობებს შორის დაპირისპირებაზე უარის თქმა, ან კიდევ სხვადასხვა ღირებულებებზე ორიენტირებულ სოციალურ სისტემათა და მათი იდეების თანაარსებობის შესაძლებლობის აღიარება, რითაც უნდა აღმოიფხვრას კონფლიქტური სიტუაციები. ამ დაძაბულ ვითარებაში განსაკუთრებულ საფრთხეს წარმოადგენს ინტელექტუალური აგრესია, რომელსაც სხვადასხვა სისტემები და იდეოლოგიური ბანაკები ხელმძღვანელობენ. ეს იდეოლოგიები ყოველთვის ტენდენციურია. ყოველი მათგანი ამართლებს იმ ღირებულებათა სისტემასა და ცხოვრების წესს, რომლის მატარებელი და განმხორციელებელია შესაბამისი სოციალური ჯგუფი, კლასი, ერი თუ რასა. ღირებულებათა ამსახველი ცნობიერება, მისი შინაარსი, როდესაც იდეოლოგიის ფორმას იღებს, ქმნის კონფლიქტურ სიტუაციას. მეცნიერებაც ცნობიერების შინაარსია, მაგრამ მეცნიერული დებულებების გარშემო არსებული დავა და აზრთა სხვაობა საბოლოო გადაწყვეტას პოულობს სინამდვილესთან შესაბამისობა-შეუსაბამობის დადგენით და ადრე თუ გვიან მეცნიერები აღწევენ კონსენსუსს.

სხვა ვითარებაა იდეოლოგიაში, როდესაც საქმე ეხება სოციალურ სამყაროს, რომლის მიმართ აზრის ობიექტურობის გარდა, მიყენებულია ინტერესებისა და ღირებულებების კრიტერიუმი. აქ რთულ ვითარებასთან გვაქვს საქმე, რადგან სოციალური ჯგუფების ინტერესები და ღირებულებები გამოდიან ჭეშმარიტების საზომად, ფაქტისადმი შესაბამისობის ნაცვლად. ჰეგელისეული ცნობილი დებულება: თუ ფაქტები თეორიას არ შეესაბამება, მით უარესი ფაქტებისათვის, გამოხატავს იდეოლოგიის პროკრუსტეს სარეცლის ანალოგიურ ფუნქციას, როცა აზრის ჭეშმარიტება-მცდარობა კი არაა განმსაზღვრელი და კრიტერიუმი — ფაქტთან შესაბამისობა,

არამედ ესა თუ ის თეორია ინტერესებისა და ლირებულებებისადმი შესაბამისობაშია თუ არა და, ამ აზრით, მისაღებია თუ არა. ამა თუ იმ სოციალურმა ჯგუფმა უნდა მიიღოს მიზანს და დაარწმუნოს საზოგადოება საკუთარი თეორიის ჭეშმარიტებაში, ზნეობრიობაში, სათნოებაში, თანაც საკუთარი ინტერესებიდან ამოსვლით. ვინც ამას არ ეთანხმება და მისი ინტერესების შესაბამისად ქმნის სანი-ნაალმდეგო თეორიას, ამით კონფლიქტური სიტუაცია იქმნება. მართალია, ეს ჯერ კიდევ აზრის დონეზეა კონფლიქტი, მაგრამ მას შეუძლია გადაიზარდოს ყოფიერებისეულ კონფლიქტში, ამიტომ იდეოლოგია სოციალური კონფლიქტის ერთ-ერთი წყაროა. თუ ხელს ავიღებთ იდეოლოგიაზე და არ ვეცდებით ჩვენი ინტერესებით გაპირობებული აზრები და შეხედულებანი საყოველთაო მნიშვნელობისად გამოვაცხადოთ, მაშინ კონფლიქტურ სიტუაციას არ ექნება ადგილი და არც რეალური კონფლიქტი წარმოიშობა. კომუნისტებმაც კი გააცნობიერეს, რომ იდეოლოგიური დაპირისპირებულობის გამო, არ ღირდა მსოფლიოს დაყენება ახალი ომის საფრთხის წინაშე. მართალია, იდეოლოგიას ვერ შეეღივნ, დაპირისპირებულ იდეოლოგიათა თანაარსებობის შეუძლებლობა გამოაცხადეს, თუმცა ორი სისტემის მშვიდობიანი თანაარსებობა გამამართლეს.

ზოგჯერ ცდილობენ იდეათა ინტერესებთან და რეალობასთან შესაბამისობის კრიტიკიულში "შეცვალონ უფრო მართებულით", კერძოდ, წარმატების საზომით. ე. ი. იდეის, აზრის, სინამდვილესთან თუ ამა თუ იმ ინდივიდის ინტერესებთან შესაბამისობის ნაცვლად, იდეათა ინსტრუმენტალური პრაქტიკულ-ლირებულებითი ხასიათი წამოაყენონ. მიუთითებენ, რომ ამ გზით იდეის ჭეშმარიტება არ დაშორდება არც სინამდვილეს და არც ინტერესებსა და იდეალებს. ასეთი საზომი პრაგმატულია, რომლის მიხედვითაც იდეა მისაღებია და ჭეშმარიტადაც ითვლება, თუ ის წარმატების მომტანია, მოქმედია, სიტუაციაში წარმოშობილ სიძნელებებში გვაორიენტირებს. ჯემსის მაგალითი რომ ავიღოთ, თუ ტყეში დავიბენი და ამ უღრანი ტყიდან გამოსასვლელი არც ერთი ბილიკი არაა, სინამდვილესთან შესაბამისობის პრინციპით თუ ვიმოქმედებ, არ უნდა ვცადო ტყიდან გამოსვლა, ნადირისა და შიმშილის მსხვერპლი უნდა გავხდე. მაგრამ თუ პრაგმატულად ვიმოქმედებ, იგნორირებას მოვხადენ იმისა, არის თუ არა ბილიკი, გარკვეული მიმართულებით ბილიკის არსებობაში დავარწმუნებ ჩემს თავს და ვეცდები ტყიდან გამოვიდე. თუ მიზანს მივადინე, ჩემი ნააზრევი იქნება ჭეშმარიტი, მიუხედავად იმისა, ის სინამდვილეს შეესაბამება თუ არა. ფიქრობენ, რომ იდეოლოგიასაც ასეთი საზომით უნდა მივუდგეთ. ის უნდა იყოს მოქმედების პროგრამა, გეგმა, მიზანი, რომელიც მიზნებისა და საშუალებების დასახვისას სინამდვილესთან შესაბამისობით კი

არ იხელმძღვანელებს, არამედ წარმატებით, შედეგებით, რომელიც მას მოაქვს. იდეოლოგია თუ ერს, სახელმწიფოს, პარტიას, ინდივიდს ეხმარება გამარჯვებაში, უზრუნველყოფს მისი იდეალების განხორციელებას, არა აქვს მნიშვნელობა, ჭეშმარიტია თუ მცდარი. მას ერთი დანიშნულება აქვს: იყოს მოქმედების იარაღი, ინსტრუმენტი, კომპასი, რომელიც მიზნამდე მიგვიყვანს.

ზოგიერთს იდეოლოგიის უარყოფა ღირებულებათა უარყოფასთან აქვს გაიგივებული იმ მოტივით, რომ ღირებულებანი იზომება არა ჭეშმარიტება-მცდარობით, არამედ განსხვავებული კრიტერიუმებით: ზნეობრივი ნორმები არც ჭეშმარიტია და არც მცდარი. ისინი საზოგადოების მიერ მიღებულია და მათი დარღვევა გაკიცხვას იწვევს. ადამიანის ქცევის საზომია ნორმებსა და ღირებულებებთან შესაბამისობა თუ შეუსაბამობა. ნორმები კი ობიექტური არაა, კონვენციის შედეგია. ასეა ესთეტიკურ ღირებულებათა შემთხვევაშიც. მშვენიერების საზომი შესაბამისობა კი არაა, არამედ ესთეტიკური ტკბობის განცდის გამოწვევის უნარი. კიდევ უფრო შორს დგას პოლიტიკურ ღირებულებათა სისტემა როგორც ჭეშმარიტება-მცდარობის, ასევე ზნეობრივი კრიტერიუმებიდან.

უნდა ითქვას, რომ ღირებულებები და ღირებულებითი მსჯელობები შემეცნებისა და ფაქტის მსჯელობებისაგან განსხვავებული ბუნებისაა. რასაკვირველია, მათი კრიტერიუმიც განსხვავებულია. უფრო მეტიც, თვით ღირებულებათა შიგნით, განსხვავებული ღირებულებები არსებობს და თითოეულს თავისი საზომი აქვს. თუმცა, არის ყველა ღირებულებისათვის საერთო ნიშნები. ისე, როგორც ღირებულება და სინამდვილე განსხვავდება ერთმანეთისაგან, შესაბამისად განსხვავებულია შეფასება და შემეცნებაც.

იდეოლოგიის წინააღმდეგ მტყვევლებს ის ფაქტიც, რომ ცნობიერი ისტორიის დასაბამიდან დღემდე არ მოიძებნება არც ერთი დადებითად დასახასიათებელი იდეოლოგია. იდეოლოგიის ყველა ისტორიული ფორმა ერთი ჯგუფის ინტერესებს სხვა ჯგუფების ხარჯზე წამოწევს წინ, რასაც ბუნებრივია, სხვები ვერ ურიგდებიან და ემიჯნებიან. იდეოლოგიის ისტორიაში საყოველთაო მნიშვნელობის იდეოლოგია ჯერ არ არსებულა და არც იარსებებს, რადგან იდეოლოგია უთანასწორობის დამკვიდრების საშუალებაა, დამორგუნველი ძალაა. სამწუხაროდ, ადამიანმა ისტორიიდან ვერაფერი ისწავლა, თუმცა ყოველთვის ცდილობდა ისტორიიდან გაკვეთილების გამოტანას. ამიტომ, თუ ვინმე კიდევ გრძნობს იდეოლოგიის საჭიროებას, ის ვერ ითვალისწინებს ისტორიას.

იდეოლოგიის საფუძვლების დასახასიათებლად გამოსადეგია იდეალიზმის ძირების მარქსისეული ანალიზი. მარქსი იდეალიზმის სოციალურ და გნოსეოლოგიურ ძირებს განასხვავებდა. გნოსეოლოგიური საფუძველი გამოყვანილი იყო აბსტრაქციის უნარიდან, როდესაც ადამიანი ემპირიული სინამდვილის შემეცნების საფუძველზე ქმნის ამ სინამდვილის გამომხატველ ცნებებს, შემდეგ აბსტრაქციის პროცესში სულ უფრო შორდება სინამდვილეს, საბოლოოდ მას უკუაგდება და ამტკიცებს, რომ ეს ცნებები და იდეები სუბსტანციაა, რომლიდანაც სინამდვილე გამოიყვანება. ეს იყო არა მარტო ჰეგელის იდეალიზმის, არამედ იდეოლოგიის კრიტიკაც. გავიხსენოთ მარქსის მაგალითი: ვაშლი, მსხალი, ატამი და ა. შ. უშუალოდ განცდილი სინამდვილეა. მისგან აბსტრაგირებას რომ ვახდენთ, გვაძლევს ხილის ცნებას, რომელსაც შემდეგ სუბსტანციად ვაცხადებთ და იქიდან ცალკეული სახეები გამოგვყავს. იდეოლოგიაც თავდაყირა დაყენებული სინამდვილეა. ეს იმიტომაც ხდება, რომ იდეოლოგიას სოციალური ფუნქცია ახასიათებს. ის თავისი ბუნებით ამოლოგეტიკურია. ის ამართლებს ან დაკავებულ პოზიციას, ან პოზიციის მიმართ ოპოზიციას. იდეოლოგიის ამოცანაა განსაზღვრული ინტერესების შესაბამისად, სინამდვილის ან მარადიულად, ან შეცვლის ღირსად გამოცხადება. თუ იდეოლოგია გაბატონებულ ჯგუფს ეკუთვნის, ეს ჯგუფი მას საკუთარი ყოფიერების გასამტკიცებლად იყენებს და ცდილობს მისი გზით თავისი ყოფიერება მარადიულად გამოაცხადოს. თუ იდეოლოგია ბატონობის მსურველ ჯგუფს ეკუთვნის, მთავარია არსებულის კრიტიკა, მისი ნამდვილობის უარყოფა და არსებულის დაღუპვის ღირსად გამოცხადება. კრიტიკულ ფუნქციას ალარ ატარებს ამ ჯგუფის იდეოლოგია გაბატონების შემდეგ, მის ნაცვლად დოგმატიკა და ამოლოგეტიკა ეკისრება, რადგან ხელი უნდა შეუწყოს გაბატონებული ჯგუფების ბატონობის გამართლებას. არც კრიტიკულ და არც დოგმატურ ფორმაში იდეოლოგია ჭეშმარიტების მატარებელი არაა.

ერთი შეხედვით, იდეოლოგია თავისუფლების მიღწევის გზა უნდა იყოს. ის გამოდის ალთქმული სამყაროს, დემოკრატიისა და თავისუფლების სახელით. ადამიანის არსებობის, მის არსებასთან შესაბამისობისათვის ბრძოლის დროში. ისინიც კი, ვინც მონარქიის დამკვიდრებას ცდილობს, ამას ამართლებენ იმით, რომ ადამიანს მწყემსი სჭირდება, ამ ფუნქციას კი მინიერ სამყაროში მონარქი ახორციელებს. ამიტომ მონარქია ადამიანური სამყაროს არსებობის ერთადერთი მისაღები ფორმაა. ყველა ვითარებაში, მაშინაც, როდესაც იდეოლოგია ბატონობას

ამართლებს და მაშინაც, როდესაც თავისუფლებას ისახავს მიზნად, ფაქტობრივად ადამიანს თავისუფლებას ართმევს, რადგან ადამიანი თვითონ კი არ ახორციელებს თავის თავისუფლებას და თავისი გადაწყვეტილებით კი არ მოქმედებს, არამედ იდეოლოგიების გადაწყვეტილებით და მას თავისუფლებად უსახავენ იმას, რაც იდეოლოგიაშია გადმოცემული. იდეოლოგია ადამიანს მართავს გარეგანი ჯერარსობით, მისი პროპაგანდის, შთაგონებისა თუ ძალით თავსმომხვევის გზით, აიძულებს იაროს განსაზღვრული მიზნების განხორციელებისაკენ. ეს გზა იქნება თუ არა ჭეშმარიტების ტაძართან მიმყვანი, ეს კი არ აინტერესებთ, არამედ შეესაბამება თუ არა იდეოლოგიის უკან მდგარი ძალების ინტერესებს. იდეოლოგია შვავს შორებს — ისე, როგორც ეტლში შებმულმა ცხენებმა მოძრაობის სასურველი მიმართულება რომ არ დაკარგონ, თვალებზე შორებს უკეთები და აიძულებენ მეეტლისათვის სასურველი გზით იარონ, ასევე სოციალური ჯგუფები იდეოლოგიით ადამიანს მოძრაობის გარკვეულ მიმართულებას განუსაზღვრავენ და იდეოლოგია არის ის შორები, რომელიც ადამიანს აიძულებს იაროს სხვების მიერ განსაზღვრული გზით, იყოს სხვისი ნების აღმსრულებელი და უარი თქვას საკუთარ გადაწყვეტილებებსა და სინდისის კარნახზე. "მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანის გონებრივი უნარი ათასობით თაობათა სიცოცხლის განმავლობაში არ იცვლება, საჭიროა ხანგრძლივი ევოლუციური პროცესი **ობიექტურობის** მისაღწევად, ე. ი. იმ უნარის შესამუშავებლად, რომ დაეინახოთ სამყარო, ბუნება, სხვა ადამიანები და ჩვენი თავიც ისეთად, როგორც არიან ჩვენი სურვილებითა და შიშებით გაყალბების გარეშე. რაც უფრო მეტად უახლოვდება ადამიანი ასეთ ობიექტურობას, მით უფრო მჭიდროა მისი კავშირი სინამდვილესთან, მით უფრო მეტ სიმნიფეს აღწევს და მით უფრო კარგად შეუძლია ააგოს გაადამიანურებული სამყარო, რომელიც მისი სახლია"²²⁸.

მეცნიერება აიგება შემეცნებით, ანუ ფაქტის მსჯელობებით, პოლიტიკა — ღირებულებითი მსჯელობებით, ანუ შეფასებებით აიგება. სოციალური პოლიტიკა ყოველთვის ვილაცის ინტერესებს გამოხატავს. მისთვის კრიტიერიუმი სარგებლიანობაა. ის შეფასებებით ხელმძღვანელობს. განსაზღვრული ის კი არაა, ჭეშმარიტია თუ მცდარი, არამედ სასარგებლოა თუ უსარგებლო, კარგია თუ ცუდი. მეცნიერებისათვის შეფასებას ღირებულება არა აქვს. იგი ესწრაფვის ნივთთა ვითარების დადგენას ისე, როგორც ის თავისთავად არსებობს, იმისდა მიუხედავად, შესა-

²²⁸ Э. Фромм, Психоанализ и культура. М., 1993, гл. 325.

ბამება თუ არა დამდგენის ინტერესებს. პოლიტიკოსისათვის იდეოლოგია დიდი ძალაა. იგი რაზმავს ადამიანებს და ამოქმედებს სასურველი მიმართულებით. რამდენად ძლიერია იდეოლოგიის ზემოქმედება ადამიანის ცნობიერებაზე, ამის ილუსტრაცია შეიძლება დოსტოევსკის მაგალითზე. რუსული ეროვნული იდეოლოგიის პოზიციებიდან ამოსული, ის ამტკიცებს რუსი ერის მსოფლიო ისტორიულ მისიას, მოსკოვს თვლის მესამე რომად. რუსეთის მისიად მსოფლიოში მართლმადიდებლობის დანერგვას მიიჩნევს. მისი აზრით, რუსეთი მთელი აღმოსავლეთის მხსნელია, ყველა ხალხმა თავისი ბედი რუსეთს უნდა ჩააბაროს, მათ რუსეთის მეფე უნდა ჩათვალოს თავიანთ მეფედ. თუ სლავიანოფილობით დატყვევებული ესოდენ დიდი მოაზროვნეც კი აპოლოგეტი გახდა, ადვილი წარმოსადგენია, როგორი ძალით იმოქმედებს იდეოლოგია რიგით ადამიანებზე. იდეოლოგია მანქურთების აღზრდის გზაა. ის ადამიანის ხელმძღვანელ პრინციპად აქცევს გარკვეულ ჯგუფთა დოგმატურ ღირებულებებს, რომელთაც იდეოლოგები ადგენენ და მასებს ევალებათ ამ ღირებულებებით ხელმძღვანელობა.

ზემოთ თქმული არ ნიშნავს იმას, რომ იდეოლოგიისაგან გათავისუფლების მოთხოვნით, ინდივიდებისა და სოციალური ჯგუფების ცნობიერებისაგან გათავისუფლებას ვქადაგებდეთ, პირიქით, ჩვენ მოვითხოვთ ადამიანის გაცნობიერებულ ყოფიერებას, ჭეშმარიტებაზე აგებული ცნობიერების დანერგვას. მართებულად შენიშნავდა ილია ჭავჭავაძე, რომ საკუთარი ყოფიერების გაცნობიერების გარეშე, "ხალხი უბინაო კაცსა ჰგავს, რომელმაც არ იცის ვინ არის საიღამ მოდის". ილია მოითხოვდა, ვიცოდეთ რა უნდა ვაკეთოთ და რისთვის. ამ კითხვაზე უპასუხებს სოციოლოგია, ისტორია და, საერთოდ, ადამიანთმცოდნეობის ყველა დარგი, განსაკუთრებით, ისტორიის ფილოსოფია, რომელიც წინა პლანზე წამოიწვეს კრიზისულ სიტუაციებში. დღესაც ერის ყოფიერებისა და დანიშნულების, მისი საზრისის გააზრების აუცილებლობა კრიზისმა განაპირობა და მასზე უპასუხს იდეოლოგია და დოგმატური ცნობიერება კი არ სჭირდება, არამედ მეცნიერება და კრიტიკული ცნობიერება. ამდენად, ჩვენი პოზიციას, იდეოლოგია "ქიშ მღმა". იდეოლოგიის, როგორც ყალბი ცნობიერების უარყოფასთან ერთად, მოვითხოვთ ადამიანისა თუ სოციალური ერთობისათვის გარესამყაროსა და საკუთარი თავის შეცნობის აუცილებლობას. საკუთარი ყოფიერებისა და ადგილის გარკვევას სამყაროში. ყოველ ადამიანს აქვს გარკვეული მსოფლმხედველობა, რომელიც მისი მოქმედების ორიენტირია. ეს მსოფლმხედველობა

შეიძლება იყოს ყოველდღიური, რომლითაც პიროვნება ხელმძღვანელობს და შეიძლება იყოს თეორიული, რომელსაც საყოველთაობის პრეტენზია აქვს.

აღამიანს სჭირდება ღირებულებანი და ღირებულებათა იერ-არქია. ეს იდეებია და სწორედ იდეები ხდებიან აღამიანს ადამიანად. აღამიანის თვალსაწიერი მით უფრო ფართოა, რაც უფრო მეტ ჭეშმარიტ იდეას დაადგენს. ეს იდეები ყალიბდება მეცნიერების, მსოფლმხედველობის, სამართლის, ეთიკისა და ცნობიერების სხვა ფორმათა სახით, რომელთა შორის დომინანტური მეცნიერული იდეები უნდა იყოს, რადგან ისინი უზრუნველყოფენ სამყაროში ჩვენი ყოფიერების ადგილისა და როლის ობიექტურ განსაზღვრას. ყოველი სოციალური ერთობა უნდა იყოს თვითცნობიერების მატარებელი. ეროვნული ცნობიერება განაპირობებს ეროვნულ მოძრაობებს. ჩვენი იდეალი თავისუფლება რომ არ ყოფილიყო, ამდენ მსხვერპლს არ გავიღებდით. ყველა ერს აქვს თავისუფლების იდეალი და არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს მხოლოდ ჩვენი ეროვნული ღირებულებაა. ეროვნული ცნობიერება იდეოლოგია არაა, მაგრამ თუ ის გადაიქცევა ერის განსაკუთრებული მისიის თეორიად, მაშინ იდეოლოგია ხდება. ყველა ერსა და სოციალურ ერთობას შეუძლია და მოწოდებულია განახორციელოს თავისი ყოფიერების საზრისი. ეს საზრისი რაიმე ზეგარდმო მისიაში კი არაა, როგორც იდეოლოგებს ჰგონიათ, არამედ იმ ღირებულებათა ხორცშესხმაში, რომელთა ერთობლიობა ქმნის ერის კულტურას. ყოველ ერს სურს საკუთარი ყოფიერების საზრისის განხორციელება და ამისათვის სამოქმედო ორიენტირები. ამას იდეოლოგია კი არ სჭირდება, არამედ სინამდვილის შემეცნებასა და საკაცობრიო ღირებულებებზე დამყარებული ცნობიერი მოქმედება.

სოციოლოგიას, ისე, როგორც ყველა სხვა დანარჩენ მეცნიერებას, არ უნდა მიენეროს იდეოლოგიური ფუნქცია, თუნდაც იმიტომ, რომ იდეოლოგია ყალბი ცნობიერებაა, მეცნიერება კი, ჭეშმარიტებათა ცოდნის სისტემა. სიყალბე და ჭეშმარიტება, ობიექტურობა და ტენდენციურობა, ადეკვატურობა და დამახინჯება ერთმანეთთან შეურიგებელია. იდეოლოგიურობა არ შეიძლება მეცნიერების ეროვნულ დარგებსაც მიენეროს. ეროვნული ისტორია და კულტურაც წარმოდგენილი უნდა იყოს იმ სახით, რა სახითაც არსებობს, ყოველგვარი შელამაზების გარეშე. მე-20 საუკუნეში დეიდეოლოგიზაციის თეორიამ აჩვენა იდეოლოგიების შეუთავსებლობა მეცნიერებასთან. იდეოლოგიის ცნობილი თეორეტიკოსი მანჰაიმი ნიგნში "იდეოლოგია და უტოპია" იდეოლოგიისა და იდეოლოგიური ცნობიერების განსაზღვრისას აღნიშნავს: "იდეოლოგია უტოპიის

მსგავსად ყოფიერებისადმი ტრანსცენდენტურად წარმოიდგინება. ამიტომ იდეოლოგიაცა და უტოპიაც მათი შინაარსის ფაქტობრივ რეალიზაციას ვერ აღწევენ, თუმცა, ცალკეული ადამიანები გულწრფელად ხელმძღვანელობენ იდეოლოგიით, როგორც ქცევის მოტივით. ამ რეალიზაციის პროცესში მისი შინაარსი ჩვეულებრივ გაყალბებას განიცდის²²⁹. იდეოლოგია რეალობისადმი ტრანსცენდენტურია მაშინაც, როდესაც ის არსებული რეალობის ყოფიერების დამცველს, აპოლოგეტს წარმოადგენს და მაშინაც, როდესაც არსებულისადმი ოპოზიციასაა, ახალ ტრანსცენდენტურ სინამდვილეს გვთავაზობს.

მანჰაიმის მაგალითი რომ მოვიშველიოთ, მოყვასისადმი სიყვარულის ქრისტიანული წარმოდგენა ბატონყმობაზე აგებულ საზოგადოებაში ყოველთვის ტრანსცენდენტური და განუხორციელებელი რჩება, მაშასადამე, იდეოლოგიურია, თუნდაც გულწრფელად იყოს მიღებული ინდივიდთა ქცევის მოტივად, რადგან ამ პრინციპზე არაა აგებული ეს საზოგადოება. მანჰაიმის მტკიცებით, იდეოლოგიური ცნობიერება რამდენიმე ფორმითაა წარმოდგენილი. პირველი, როდესაც წარმოდგენი და მოაზროვნე სუბიექტი მოკლებულია უნარს დაინახოს სინამდვილესთან თავის წარმოდგენათა შეუსაბამობა, რადგან ისტორიულად და სოციალურად დეტერმინირებული მისი აზროვნების აქსიომატიკა ამ შეუსაბამობის აღმოჩენას პრინციპულად შეუძლებელს ხდის. მეორე ტიპია ფარისევლური ცნობიერება *can't* ცნობიერება, რომლის დამახასიათებელი თვისებაა შესაძლებლობა — აღმოაჩინოს მოქმედებასთან იდეათა შეუსაბამობა, მაგრამ მას მაღავს, რადგან ხელმძღვანელობს ვიტალური ინსტინქტით. დაბოლოს, მესამე ტიპია ცნობიერ თავის მოკატუნებაზე დამყარებული იდეოლოგიური ცნობიერება, ე. ი. როცა იდეოლოგია ინტერპრეტირდება როგორც ცნობიერი სიყალბე. ამ შემთხვევაში ლაპარაკია არა თვითმოტყუებაზე, არამედ სხვათა ცნობიერად შეცდომაში შეყვანაზე. ცხადია, ამ სამი ფორმიდან არც ერთი არ შეიძლება იყოს გაიგივებული უტოპიასთან. მართალია, იდეოლოგიასა და უტოპიას შორის საერთოა არსებული ყოფიერებისადმი ტრანსცენდენტურობა, რადგან იდეოლოგიის მსგავსად, ადამიანსა და საზოგადოებას უტოპიაც აორიენტირებს მოქმედების იმ ელემენტებზე, რომლებიც ყოფიერებაში არაა მოცემული, მაგრამ ეს არ ნიშნავს მათი გაიგივების შესაძლებლობას. კიდევ არის საერთო იდეოლოგიასა და უტოპიას შორის. კერძოდ, ორივე არსებულისადმი კრიტიკული

²²⁹ Утопия и утопическое мышление, М., 1991, гл. 115.

პოზიციის მქონეა, მაგრამ უტოპია არსებულის გარდაქმნას მოითხოვს საკუთარი იდეალების შესაბამისად, იდეოლოგია კი ან არსებულის გამართლებას ემსახურება, ან მის ისეთი ფორმით გარდაქმნას, რომელიც მისი მატარებელი სოციალური ჯგუფის ინტერესებს შეესაბამება. იდეოლოგიისა და უტოპიის ცნებათა დადგენა დამოკიდებულია იმაზეც, რეალური ყოფიერების რა საფეხურს მიეყენება მათი მასშტაბები. საზოგადოების ის ფენები, რომლებიც არსებობის სოციალურ და სულიერ წესრიგს განასახიერებენ, ნამდვილად მიიჩნევენ იმ სტრუქტურულ კავშირებს, რომელთა მატარებელნიც თვითონ არიან. მაშინ, როცა არსებული საზოგადოებებისადმი ოპოზიციური ძალები ორიენტირდება ახალ სოციალურ წესრიგზე, რომლის განმხორციელებლად გამოდიან. ეს ძალები, უტოპიად თვლიან იმ წარმოდგენებს, რომელთა განხორციელება გარკვეული სოციალური ჯგუფების აზრით, პრინციპულად შეუძლებელია.

იდეოლოგიის ცნებობრივი ანალიზი

იდეოლოგიის არსების წვდომის რამდენიმე გზა არსებობს. გამოყენებული იყო წარსულისა და თანამედროვე ანალიზის გზები. მათ გარდა, იდეოლოგიის არსების საწვდომად შეიძლება გამოვიყენოთ იდეოლოგიის ცნებობრივი ანალიზი, ცნების განსაზღვრება და ფუნქციების ახსნა.

ავილთ იდეოლოგიის ცნების რამდენიმე ტიპიური განსაზღვრება. "იდეოლოგია ყალბი ცნობიერებაა", "იდეოლოგია ილუზორული ცნობიერებაა" (მარქსი), "იდეოლოგია შეცდომის ფორმაა", "იდეოლოგიები ხშირად რეალობისაგან დაშორებული ინტერპრეტაციებისა და ექსპლიკაციების რეალისტური გაგებაა" (რაიმონდ ბუდონი), "საზოგადოების იდეოლოგიაში მესმის წარმოდგენათა, ცნებათა (მსჯელობათა კომპლექსები) მითი, მრწამსი, რწმენა, თეორიები, მსოფლმხედველობა, რომელნიც აგრეგატის წევრებს ახასიათებთ. იდეოლოგიის ცნებაში ვაერთიანებ, როგორც რწმენაში დარწმუნებულობას, ასევე თეორიებს, რწმენებს და ა. შ. რომელნიც ჩემთვის განიცდება და მოიაზრება, თანაც გამოვლინდება სიტყვებით, საწერი ნიშნებით, ნახატებით, ფესტებითა და სხვა ხერხებით" (პიტირიმ სოროკინი), "იდეოლოგია ენოდება ღირებულებათა და ფაქტების მიმართ მტკიცებათა სისტემას" (სმელზერი), "იდეოლოგია იდეებზე მოძღვრებაა" (დესტიუტ დე ტრასი), "იდეოლოგია იდეათა და შეხედულებათა ერთობლიობაა, რომელნიც თეორიულ, ან მქცად

თუ ნაკლებად სისტემატურ ფორმაში ასახავენ ადამიანთა დამოკიდებულებას გარემომცველი სინამდვილისა და ერთმანეთის მიმართ და რომელნიც ემსახურებიან საზოგადოებრივ ურთიერთობათა განვითარებას, განმტკიცებას, ან შეცვლას.

სინამდვილის იდეოლოგიური ასახვის საფუძველია გარკვეული საზოგადოებრივი ინტერესები. კლასობრივ საზოგადოებაში იდეოლოგიას ყოველთვის კლასობრივი ხასიათი აქვს, რადგან ასახავს საზოგადოებაში მოცემული კლასის მდგომარეობას, კლასებს შორის ურთიერთობებს, კლასობრივ ინტერესებს. იდეოლოგია გამოდის პოლიტიკური, სამართლებრივი, რელიგიური, ეთიკური, ესთეტიკური და ფილოსოფიური შეხედულებების ფორმით" (კელე, კოვალზონი). იადოვის განსაზღვრებით, "იდეოლოგია შეხედულებათა და იდეათა სისტემაა, რომელიც გამოხატავს დიდი საზოგადოებრივი ჯგუფების, ხალხების, კლასების, საზოგადოების სოციალურ მოძრაობათა ძირეულ ინტერესებს.

ტერმინი "იდეოლოგია" მეცხრამეტე საუკუნის ფილოსოფოსმა დესტიუტ დე ტრასიმ შემოიტანა და ნაპოლეონმა კინობითი აზრით გამოიყენა. იგი ნიშნავდა ყალბ ცნობიერებას, ილუზორულ სოციალურ აზროვნებას. იდეოლოგია ღირებულებათა, იდეალების, ნორმატიული მოთხოვნებისა და ქცევის პროცესების ფორმით გამოხატავს სოციალურ ინტერესებს, მოცემული სოციალური ერთობის წარმომადგენელთა შეკავშირების მნიშვნელოვან ფუნქციას ასრულებს, ასტიმულირებს სოლიდარობასა და იდეური საფუძვლის სახით პოლიტიკურ პროგრამას ემსახურება. სოციოლოგიურ ლიტერატურაში იდეოლოგია განიხილება როგორც კლასობრივ სოციალურ ინტერესთა კონცენტრირება, განსხვავებით სოციალური რეალობის ობიექტური, მეცნიერული ასახვისაგან და სოციოლოგიის ცალკე სფეროს ცოდნის სოციოლოგიის უმნიშვნელოვანესი საგანია. იდეოლოგიაზე დამყარებული სოციალური მეცნიერება, რომელიც სოციალურ ინტერესს ამართლებს, ობიექტურობას კარგავს. ამავე დროს, ობიექტური, მეცნიერულ ცოდნაზე დამყარებული იდეოლოგია მეცნიერული ხდება"²³⁰.

როგორც ვხედავთ, განსაზღვრებათა სიმრავლის მიუხედავად, იდეოლოგიის ცნებაში ერთი მომენტი ყველა განსაზღვრებაში მოიაზრება. ეს არის სუბიექტურობა, ტენდენციურობა, სოციალურ ჯგუფებსა და კლასებთან დაკავშირებულობა და მათი ინტერესების გამოხატვა. სხვა საკითხია,

²³⁰ В. А. Ядов, Идеология в жизни: Российская социологическая энциклопедия, М., с. 149-150.

როგორია ტენდენციურობის ზომა, რამდენად ცვლის მოძღვრების არსებას მასში ინტერესების შეტანა, როგორია თანაფარდობა ტენდენციურობასა და ობიექტურობას შორის. უდავო მხოლოდ ის არის, რომ იდეოლოგია ცოდნის ისეთი ფორმაა, რომელშიც სუბიექტური მომენტი ვარირებს, იქნება ეს გამოწვეული ინტერესებით, პოზიციით, სარგებლიანობითა თუ სხვა, სულერთია, იდეოლოგია ერთმნიშვნელოვნად ობიექტური არასოდეს არაა. ის სუბიექტურისა და ობიექტურის ნაზავია.

არის თვალსაზრისი, რომელიც იდეოლოგიის ცნებას სამ მნიშვნელობას ანიჭებს, რომელთაგან ერთ-ერთი ილუზორული ცნობიერებაა, მეორე კი ის, რასაც მარქსს მიაწერენ, თითქოს ის იდეოლოგიად თვლის ცნობიერების ფორმებს საერთოდ. მესამე მნიშვნელობით იდეოლოგიად გამოცხადებულია იდეათა ერთობლიობა, რომელიც ჯგუფის ღირებულებებთანაა დაკავშირებული. იდეოლოგიის ასეთი გაგება მოცემულია სოციოლოგიურ ლექსიკონში აბერკრომბის, ჰილისა და ტერნერის ავტორობით. მათი განსაზღვრებით, "იდეოლოგია ერთ-ერთი ყველაზე წინააღმდეგობრივი ცნებაა. პირობითად ის შეიძლება განისაზღვროს, როგორც მჭიდროდ ან თავისუფლად დაკავშირებულ რწმენათა, განწყობათა და შეხედულებათა ერთობლიობა. ტერმინ "იდეოლოგიის" სამი ძირითადი მნიშვნელობა არსებობს: პირველ შემთხვევაში მასში ესმით რწმენათა განსხვავებული სპეციფიური სახეები, მეორეში იდეები და რწმენანი, რომელნიც, გარკვეული აზრით, გაყალბებული, ან მცდარია. მესამე შემთხვევაში, ტერმინი "იდეოლოგია" გამოიყენება სრულიად განსხვავებული სფეროების მომცველ ყოველგვარ იდეათა და რწმენათა აღსანიშნავად, დაწყებული მეცნიერული ცოდნით, დამთავრებული რელიგიითა და სასურველი ქცევის შესახებ ყოველდღიური წარმოდგენებით, მიუხედავად იმისა, ეს წარმოდგენები ჭეშმარიტია თუ მცდარი".

ტერმინი "იდეოლოგია" პირველი მნიშვნელობით უმთავრესად ამერიკულ პოლიტიკურ მეცნიერებაში გამოიყენება და განისაზღვრება როგორც ერთმანეთთან დაკავშირებულ იდეათა ერთობლიობა, რომელნიც რამდენიმე ძირეული ღირებულების ირგვლივ ფოკუსირდება. ასეთ შემთხვევაში, იდეოლოგიის ნიშნულად გამოდის კომუნიზმი, ფაშიზმი და ნაციონალიზმის ზოგიერთი ნაირსახეობა. იდეოლოგიის ეს ტიპები ხშირად გაბატონებული ინსტიტუტებისადმი ოპოზიციამი არიან და მათი მომხრეების ერთ სექტასა ან პარტიაში გაერთიანებას ემსახურებიან...

იდეოლოგიის მეორე გაგება დაკავშირებულია მარქსისტულ ტრადიციებთან, რომლის მიხედვითაც იდეოლოგიის ხასიათი

პირველ რიგში, მნიშვნელოვანწილად საზოგადოების ეკონომიკური წყობით განისაზღვრება და მეორე, ისეთ კლასობრივ საზოგადოებაში, როგორიც კაპიტალიზმია, იდეოლოგიას კლასობრივი ინტერესები აყალიბებს. პირველი დებულება წარმოდგენილია ბაზისისა და ზედნაშენის ცნებებით, იმაზე მითითებით, რომ იდეოლოგიის ხასიათი განისაზღვრება სოციალური კლასისადმი კუთვნილებით. მეორე ხშირად გამოიხატება გაბატონებული კლასის იდეოლოგიისა და ყალბი ცნობიერების ცნებებში...

მესამე შემთხვევაში იდეოლოგიის ცნება დაკავშირებულია ცოდნის სოციოლოგიის ტრადიციებთან და იდეებისა და რწმენათა ყოველგვარ ერთობლიობას აღნიშნავს, სულერთია, ჭეშმარიტი იქნება თუ მცდარი. ამასთან, აღიარებენ, რომ ყველა იდეა თუ რწმენა სოციალურად ასე თუ ისე დეტერმინირებულია, თუმცა არც ერთი ამ ფაქტორთაგანი, მაგალითად, ეკონომიკა, არ გამოიყოფა, როგორც უფრო მეტად მნიშვნელოვანი²²¹.

იდეოლოგია და ცნობიერების ფორმები

იდეოლოგია ცნობიერების ერთ-ერთი გამოვლენაა. უფრო სწორედ, იდეოლოგიზებას ცნობიერების ყველა ფორმა ექვემდებარება — იქნება ეს მსოფლმხედველობის ფორმები — ფილოსოფია, რელიგია, ხელოვნება, ღირებულებითი ფორმები — სამართალი, ეთიკა, ესთეტიკა, მეცნიერება თუ სხვა. მათთან ერთად იდეოლოგიზდება ცხოვრების წესიც. ისიც აღსანიშნავია, რომ ცნობიერების ყველა ფენომენი იდეოლოგიზებას ერთნაირად არ ექვემდებარება. იდეოლოგიიდან შორს დგას მეცნიერება. ძნელია შემეცნების პროცესის იდეოლოგიზება, ისე, როგორც მისი შედეგების, კერძოდ, ჭეშმარიტების იდეოლოგიის ჩარჩოებში გადაყვანა, რადგან იდეოლოგია ღირებულებათა და შეფასებათა სფეროს განეკუთვნება, მეცნიერება კი შემეცნებისა და ჭეშმარიტების სფეროს. ღირებულება და შეფასება სუბიექტურია, ყოველ შემთხვევაში, ის არ არსებობს სუბიექტურობის გარეშე. მაშინაც, როდესაც სპეციფიური ობიექტურობის კრიტერიუმს აკმაყოფილებს. შემეცნება და ჭეშმარიტება ობიექტურია და სუბიექტურობას გამორიცხავს, თუმცა, სუბიექტის საშუალებით ხორციელდება. კიდევ უფრო ძნელია

²²¹ Николас Аберкромби, Стивен Хилл, Брайан С. Тернер, Социологический словарь, 1999, გვ. 98-99.

შემეცნების იდეოლოგიზება საბუნებისმეტყველო, ტექნიკურ და ფორმალურ მეცნიერებებში, რადგან ისინი ნაკლებად ესებიან ადამიანთა თუ სოციალურ ერთობათა სამყაროს, მიმართულნი არიან გარე სამყაროზე, რომლის მიმართ ჩვენი დებულებების მანიპულირება ნაკლებად შედის ადამიანთა ინტერესებში, თუმცა, ზედმეტად იდეოლოგიზებულ საზოგადოებას ამ სფეროშიც შეაქვს ტენდენციურობა, ე. წ. პარტიულობა და ეს გამოვლინდა საბჭოთა სინამდვილეში, როდესაც საბუნებისმეტყველო, ტექნიკურ და ფორმალურ მეცნიერებათა მიმართ დამოკიდებულებაში კლასობრივი ინტერესებიდან ამოდიოდნენ და ამ ნიადაგზე უარყოფდნენ მეცნიერებათა ახალ მიღწევებს, ზოგჯერ ახალ დარგებსაც კი.

მაგალითად, ბიოლოგიაში გენეტიკას, ფიზიკაში ფარდობითობის თეორიას, ლოგიკაში ფორმალურ ლოგიკას და ა. შ. მეცნიერებათა სფეროდან იდეოლოგიზებისათვის ნოყიერ ნიადაგს საზოგადოებისა და ადამიანის შესახებ მეცნიერებანი იძლევიან. იქნება ეს ეკონომიკური, ისტორიული, სოციოლოგიური, ანთროპოლოგიური თუ სხვა დარგები. ამ სფეროებში აუცილებლად ითვლებოდა იდეოლოგიური პრინციპებით ხელმძღვანელობა, ამ მეცნიერებათა მიღწევების იდეოლოგიზება, რომლის დროსაც ფაქტები სწორდებოდა იდეოლოგიურ პრინციპებზე და სოციალურ სფეროში შემეცნება ამ სფეროს ფაქტებისადმი შესაბამისობით კი არ გაიზომებოდა, არამედ იდეოლოგიის პრინციპებთან თანხმობით. მიუხედავად იმისა, რომ მეცნიერების დეიდეოლოგიზაციამ არსებითი ბიძგი მიიღო მაქს ვებერის ნააზრევში, რომელმაც გამიჯნა სოციალური მეცნიერება და სოციალური პოლიტიკა, ფაქტის მსჯელობა და ღირებულებითი მსჯელობები, მარქსიზმმა არათუ არ გაათავისუფლა სოციალური მეცნიერებანი პარტიულობის პრინციპისაგან, არამედ მათი დაფუძნება მთლიანად კლასობრივ ინტერესებზე სცადა.

იდეოლოგიას გაცილებით დიდი როლი და ადგილი უკავია მსოფლმხედველობრივ და ღირებულებით სფეროებში, იქნება ეს ფილოსოფია, რელიგია, ეთიკა, ესთეტიკა, სამართალმცოდნეობა, პოლიტოლოგია თუ სხვა. განსხვავებით მეცნიერებისაგან, სადაც პრინციპულად მოითხოვენ შემეცნებისა და შეფასების გამიჯნვას, მეცნიერებისათვის საგაღებულოდ მიიჩნევენ ფაქტის რეალობისა თუ შემეცნებითი მსჯელობებით შემოფარგვლას და ადგილს არ უტოვებენ ღირებულებით მსჯელობებს, ღირებულებათა სფეროში დასაქმებული დისციპლინები არ გამორიცხავენ შეფასებით დამოკიდებულებას ამ სფეროში და მიჩნეულია, რომ ღირებულებებისადმი აუცილებელია ღირე-

ბულებითი დამოკიდებულება. ყოველ შემთხვევაში, აქ ობიექტურობაზე მსჯელობა სხვა განზომილებაში ხდება. ამ სფეროში ობიექტურობა განისაზღვრება არა ფაქტებისადმი შესაბამისობით, არამედ საკაცობრიო ღირებულებებისა და ადამიანის არსებასთან შესაბამისობით. აქ ყველა ვითარებაში დამკვირვებელია სუბიექტური, ტენდენციური ინტერპრეტაცია და, ამდენად, ამ სფეროში იდეოლოგიზება ყველაზე ნოყიერ ნიადაგს პოულობს. ასეთივე ვითარებაა მსოფლმხედველობის ყველა ტიპში, იქნება ეს ფილოსოფიური, რელიგიური, მხატვრული თუ სხვა. რადგან მსოფლმხედველობა სუბიექტის პოზიციასაც მოიცავს, ეს კი ღირებულებითი დამოკიდებულებაა, ამდენად ცნობიერების თეორიებთან იდეოლოგიის მიმართების ანალიზს მსოფლმხედველობასთან მიმართების დემონსტრირებით ვინყებთ.

მსოფლმხედველობა და იდეოლოგია

ადამიანის მოქმედებას, მის ამოცანებასა და გადაწყვეტილებებს, რომელთა განხორციელებას ესწრაფვის ცხოვრების ამა თუ იმ ეტაპზე, მისი მსოფლმხედველობა განაპირობებს. მსოფლმხედველობა იმდენად არსებითია ადამიანისათვის, რომ ადამიანის რაობა მისი მსოფლმხედველობით განისაზღვრება. ამა თუ იმ პიროვნებას როგორი მსოფლმხედველობაც აქვს, ისეთია მისი ყოფიერება. მსოფლმხედველობა ორი არსებითი მომენტისაგან შედგება. ერთის მხრივ, ის არის ადამიანის დამოკიდებულება გარე სამყაროსადმი, მისი პოზიცია ბუნებასა და სხვა ადამიანებთან მიმართებაში და, მეორეს მხრივ, ის არის ადამიანის მიერ გარე სამყაროსა და საკუთარი თავის რეფლექტირება ცნობიერებაში. მაშასადამე, მსოფლმხედველობა მოიცავს არა მარტო გარე სამყაროს სურათს, არა მარტო ადამიანის წარმოდგენას გარე სამყაროსა და საკუთარ თავზე, არამედ მის პოზიციასაც ამ სამყაროსა და საკუთარი მეობის მიმართ. ეს პოზიცია მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრავს სამყაროს, იქნება ეს ბუნება, სხვა ადამიანები თუ საკუთარი თავი, სურათსაც. ადამიანის აქტიურობა ვლინდება სწორედ იმ რეალურისა და წარმოსახვითის ერთიანობაში, რომელშიც მისთვის სასურველს მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. მოკლედ რომ ვთქვათ, სამყაროს ის აღიქვამს ისე, როგორც აწყობს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ყოველი ინდივიდი თავისებურად აღიქვამს და აფასებს სამყაროს. მისი ეს ინდივიდუალური ხედვა და ყოფიერებისა თუ მოქმედების წესი, განაპირობებს სამყაროს მისეულ

სურათს, მის დამოკიდებულებას არა მარტო ნივთებისა და სხვა ადამიანებისადმი, არამედ იმ ღირებულებებისადმიც და ღირებულებათა სკალისადმი, რომელსაც ის აგებს როგორც მის მაროიენტირებელს ბუნებასა და საზოგადოებისადმი მიმართებაში.

როგორც აღნიშნული იყო, ცნობიერების ფორმებიდან იდეოლოგიასთან ყველაზე ახლოა მსოფლმხედველობა, რადგან იდეოლოგიის ერთ-ერთი ძირითადი მომენტი მოქმედების გამართლებაა. როცა მოქმედება ლეგიტიმურ ღირებულებებსა და ნორმებს ემთხვევა, მას არ სჭირდება ცნობიერების მანიპულირება. მას ეს ღირებულებები და ნორმები ამართლებენ. მაგრამ როდესაც მოქმედება ლეგიტიმურ ღირებულებებსა და ნორმებს სცილდება, მაშინ სუბიექტი ცდილობს თავისი მოქმედება ლეგიტიმურ ღირებულებათა უვარგისობითა და საკუთარი მოქმედებისათვის სამართლიანობის სტატუსის მინიჭებით გაამართლოს, ან კიდევ, თავისი მსოფლმხედველობა ლეგიტიმურობასთან შესაბამისად გამოაცხადოს. ეს კი შეუძლებელია ცნობიერების მანიპულირების გარეშე და მსოფლმხედველობის იდეოლოგიზება სწორედ აქ იწყება.

აქამდე იდეოლოგიაზე მხოლოდით რიცხვში ვმსჯელობდით, რადგან განვიხილავდით არსების შესაბამისად, არსება კი ყალბ ცნობიერებაშია გამოთქმული. მაგრამ იდეოლოგია არაა ერთიანი და განუყოფელი, მიუხედავად იმისა, რომ სიყალბე იდეოლოგიათა საერთო ნიშანია. განსხვავებენ ტოტალურ და ნაწილობრივ იდეოლოგიას. ეს განსხვავება იდეოლოგიაში სიყალბის ხარისხის მიხედვით ხდება. ზოგიერთი იდეოლოგიას განსახვავებს ტოტალურ ცნობიერებასთან ე. ი. საერთო ცნობიერებასთან გაიგივების, ან კიდევ იდეოლოგიად ცნობიერების მხოლოდ ზოგიერთი ფორმის გამოცხადებით. მოაზროვნეთა უმრავლესობა, მაგალითად, მეცნიერებას იდეოლოგიიდან საერთოდ გამორიცხავს, ზოგიერთი კი მხოლოდ საბუნებისმეტყველო და მათემატიკურ მეცნიერებებს გამორიცხავს, ზოგიერთი მეცნიერებას იდეოლოგიის ფორმად თვლის, რადგან მისი ქეშმარიტებანი რელატიურია.

ასეთია პოლ ფეიერაბენდის თვალსაზრისი. იდეოლოგიებს განსახვავებენ არა მარტო სიყალბის ხარისხით, ან კიდევ ცნობიერების ფორმებზე გავრცელებით, არამედ მათი მატარებელი სუბიექტების მიხედვითაც. იდეოლოგიური ცნობიერების მატარებელი შეიძლება იყოს ცალკეული ინდივიდი, პიროვნება, რომელსაც იდეოლოგია სჭირდება მის ყოველდღიურობაში ცხოვრების იმ ნების გასამართლებლად, რომლითაც ხელმძღვანელობს. თუ ის ქურდია, ქმნის იდეოლოგიას, რომ ყველა

ქურდია: ზოგი კი ქურდია, მაგრამ საზოგადოებაში დაფასებულია და ამდენად არ ექცევა დამნაშავისა და სასჯელის კატეგორიაში. მდიდრები ქურდები არიან, რადგან უფრო მეტი აქვთ, ვიდრე სჭირდებათ, ღარიბები იძულებით ქურდობენ, რათა თავი ირჩინონ, თუ თვითონ ქურდია, ამას სოციალური გარემო აიძულებს. ზოგჯერ ეს გამოწვეულია ოჯახისა და ნათესავის წინაშე პასუხისმგებლობით, რაც კარგადაა ნაჩვენები იტალიურ ფილმში "პოლიციელები და ქურდები". სუბიექტის, პიროვნების იდეოლოგიის ერთ-ერთი ძირითადი მიზანია ცხოვრების იმ წესის გამართლება, რომელსაც ეწევა. აქ ორი შესაძლებლობაა: ადამიანის ქცევასა და მოქმედებას განსაზღვრავს ღირებულებები, რომლებიც ან ლეგიტიმურია, ან კანონგარეშეა. პირველ შემთხვევაში მისი ცხოვრება ლეგიტიმურობის კალაპოტში მიმდინარეობს და მას იდეოლოგია არ სჭირდება — მისი მოქმედება გამართლებულია კანონებითა და ნორმებით, რომლებიც საზოგადოების მიერაა აღიარებული. მეორე შემთხვევაში სუბიექტის ცხოვრების წესს განსაზღვრავს ნორმები და ღირებულებები, რომლებიც აღიარებულისა და დაკანონებულის საწინააღმდეგოა, მათი დარღვევაა. თუ პირველი სუბიექტის მსოფლმხედველობა არ საჭიროებს სხვა რამით გამართლებას, რადგან დადგენილი ნორმები და ღირებულებები ამართლებენ, ამიტომ მისი მსოფლმხედველობა იდეოლოგიურ ფორმას არ ღებულობს, მაგრამ როდესაც ადამიანის მოქმედება ლეგიტიმურობისათვის მიღმურ ღირებულებათა საფუძველზე ხდება, მას სჭირდება თავისი მოქმედების გამართლება, მოქმედების იმ ფორმების პაბილიტირება, რომელნიც მის ცხოვრებაში განმსაზღვრელნი და ძირითადნი არიან. ასეთ შემთხვევაში მისი მსოფლმხედველობა ყალბ ნოტებზე აიგება, რომელთა დანიშნულებაა ქცევის გაუმართლებელი ფორმების გამართლება. ქურდი ქურდობას ამართლებს, პროსტიტუტკა — პროსტიტუციას, მკვლელი — მკვლელობას. ასეთი ადამიანები ქმნიან მიკროსტრუქტურას, სუბკულტურას, თავისებურ სოციალურ ატომებს, რომლებიც ადგენენ მათი მოქმედების ნორმებსა და ღირებულებებს საქმიანობის შესაბამისად და კველანაირად ცდილობენ მათ მიერ დადგენილი არსებული ნორმების საწინააღმდეგო, ღირებულებათა და ცხოვრების წესის დაცვას. მათ წრეში ისჯება ის, ვინც ამ სუბკულტურის ეთიკას არღვევს. საზოგადოების მიმართ ოპოზიციური ეთიკითა და ნორმების დარღვევით აღჭურვილი მსოფლმხედველობის იდეოლოგიებით ცდილობენ გაამართლონ ის, რაც საზოგადოების თვალსაზრისით გაუმართლებელია, იმუშავებენ რწმენას, რომ მათი მო-

ქმედება მართებულია, ხოლო ლეგიტიმური ნორმები უმართებულადაა აგებული.

მსოფლმხედველობის იდეოლოგიების შუქზე ისიცაა მხედველობაში მისაღები, რომ მსოფლმხედველობა მხოლოდ სოციალურ ერთობათა და სოციალურ ჯგუფთა კუთვნილება არაა. მსოფლმხედველობა არსებობს როგორც სოციალურ ერთობათა, ისე ცალკეულ ინდივიდთა ფორმით. ყოველ ადამიანს საკუთარი მსოფლმხედველობა აქვს. ესაა მისი ყოველდღიურ წარმოდგენათა ერთობლიობა გარემომცველ სამყაროზე, მის ადგილზე ამ სამყაროში, მისი საქმიანობისა და სტატუსის მნიშვნელობის განსაზღვრა. ინდივიდუალური მსოფლმხედველობაც ექვემდებარება იდეოლოგიებს, როგორც ამას მასლოვას მაგალითზე აღვნიშნავთ. ამ თვალსაზრისით, მიუღებლად მიგვაჩნია ინდივიდის მსოფლმხედველობის უარყოფა და მხოლოდ ჯგუფური მსოფლმხედველობის აღიარება, რასაც ადგილი აქვს აბერკრომბის, ჰილისა და ტერნერის სოციოლოგიურ ლექსიკონში. ამ ავტორების განსაზღვრით, "მსოფლმხედველობის ტერმინით, რომელიც გერმანული ტერმინის *Weltanschauung*-ის სინონიმია, აღინიშნება რწმენათა ერთობლიობა, რომელნიც შეადგენენ სამყაროზე შეხედულებებს და ახასიათებს გარკვეულ სოციალურ ჯგუფებს, იქნება ეს სოციალური კლასი, თაობა, თუ რელიგიური სექტა"²³². ანალოგიურ მოსაზრებას გამოთქვამენ ბერგერი და ლუკმანი.

როგორც არსებობს ინდივიდუალური და საზოგადოებრივი, ყოველდღიური და თეორიული ცნობიერებანი, როგორც აზრები წარმოადგენს ინდივიდუალურსა და საზოგადოებრივს, ასევე მსოფლმხედველობა გვევლინება ორი სახით: ინდივიდუალურ-ყოველდღიური სტიქიური და ცნობიერი, შეგნებულად შემუშავებული თეორიული სახით. მსოფლმხედველობა, როგორც ჩვენი თვალთახედვისა და მოქმედების არის შემოსაზღვრა, არის სამყაროს გარკვეული გაგება. ყოველ ადამიანს აქვს სამყაროსადმი გარკვეული პოზიცია. მსოფლმხედველობის გარეშე არაა არც უვიცი და არც მეცნიერი, არც პოლიტიკოსი და არც ობივატელი. ამ თვალსაზრისით მართებულია რიკერტის გამოთქმა, რომ ტოლსტოის რომანის "აღდგომის" გმირ ქალს, ზნედაცემულ მასლოვასაც აქვს თავისი მსოფლმხედველობა. ასევე მართებულია დილთაის მოსაზრება, რომ ცივილიზებულ თუ ველურ ადამიანს ერთნაირად აქვს მსოფლმხედველობა, რადგან

²³² Николас Аберкромби, Стивен Хилл, Брайан С. Тернер, Социологический словарь, 1999, гл. 171.

ყოველი ცნობიერი არსება, ყოველი ინდივიდი გარკვეულად აღიქვამს მის გარემომცველ სამყაროს, იმუშავებს მასზე გარკვეულ შეხედულებებს, რომელნიც საფუძვლად ედებიან მის საქმიანობას და ამ აზრით ადამიანის მოქმედება დიდადაა დამოკიდებული მის მსოფლმხედველობაზე. იმდენად დიდია ეს დამოკიდებულება, რომ ერთ-ერთ მოაზროვნეს უფლება ჰქონდა ეთქვა: "ადამიანში ყველაზე მნიშვნელოვანი, ე. ი. პრაქტიკულად მნიშვნელოვანი — ეს მისი მსოფლმხედველობაა". ეს ინდივიდუალური მსოფლმხედველობა ყოველდღიურ ურთიერთობებში ჩამოყალიბებულ შეხედულებათა ერთობლიობაა, და არა ცნებებში ფორმულირებული და სისტემური ფორმით გადმოცემული. იგი უბრალოდ სუბიექტის ყოველდღიური ცხოვრების გამოცდილებაა: მისი წარმოდგენა ცხოვრებაზე, მის მნიშვნელობაზე, მისი დამოკიდებულება ახლობლებთან — იმ ადამიანებთან, რომლებთანაც რაიმე ურთიერთობა აქვს, და მიმართება ნივთთა სამყაროსთან. გარე სამყაროსთან ყოველდღიურ ურთიერთობაში ადამიანი იმუშავებს გარესამყაროსადმი გარკვეულ პოზიციას და ამით არაცნობიერად ქმნის თავის მსოფლმხედველობას, რომელიც "შეტად თუ ნაკლებად ბუნდოვანი გრძნობაა იმისა, თუ რას წარმოადგენს ცხოვრების სიღრმე, რა მნიშვნელობა აქვს ცხოვრებას... მსოფლმხედველობა კოსმოსური ცხოვრების მაჯისცემის, აღქმისა და შეგრძნების ჩვენი ინდივიდუალური ნესია"²³³.

ზემოთ მითითებული რიკერტის მოსაზრება, რომ მასლოვასაც თავისი მსოფლმხედველობა აქვს, შემთხვევით გამოთქმას არ მიეკუთვნება. "აღდგომის" ავტორმა გენიალურად დაინახა ყოველი ადამიანის ღირებულებათა სისტემის განუყოფელი დაკავშირება ამ ადამიანის მოქმედებასთან, ამ ღირებულებებში მისი დარწმუნებულობა და ამით მისი ყოფიერების გამართლება, მისი საზრისიანად დასახვა. ეს ხდება არა მარტო საყოველთაოდ აღიარებულ ღირებულებათა სამყაროში, არამედ ცალკეული სუბიექტის ღირებულებებში, რომელთაც საზოგადოება უარყოფს. ასეთ სუბიექტებს საზოგადოების სხვა ნაწილზე ნაკლებად არ მოაქვს თავი და მათი ყოფის მნიშვნელობა სავსებით საზრისიანად ესახებათ. აი, როგორ გადმოგცემს მასლოვას მსოფლმხედველობას ლ. ტოლსტოი: "მასლოვას არ რცხვენოდა... როსკიპობისა: პირიქით, კმაყოფილი იყო, თითქმის ამაყობდა კიდევ. თუმცა არც შეიძლებოდა ეს სხვაგვარად ყოფილიყო. ყოველ ადამიანს სამოქმედოდ ესაჭიროება რწმენა, რომ მისი მოქმედება

²³³ У. Джемс, Прагматизм, С-Пб, 1910, გვ. 9.

მნიშვნელოვანი და კარგია. ამიტომ რა მდგომარეობაშიც უნდა იმყოფებოდეს კაცი, ის აუცილებლად თავის გონებაში გამოიმუშავებს ადამიანთა ცხოვრებაზე საზოგადოდ და განამტკიცებს ისეთ შეხედულებას, რომლის მიხედვითაც მისი საქმიანობა მას მნიშვნელოვან და მშვენიერ მოღვაწეობად მოეჩვენება.

საზოგადოდ ფიქრობენ, რომ ქურდს, მკვლელს, ჯაშუშს, როსკიპს უნდა რცხვენოდეს თავისი პროფესიისა, რადგან თითქოს თვითონვე ცუდ საქმედ მიაჩნია თავისი ხელობა. სინამდვილეში კი სრულებით სანინაალმდეგო რამ ხდება. ხალხი, რომელიც თავისი ბედით, თუ თავის შეცდომა-შეცოდებათა წყალობით ჩაყენებულია განსაზღვრულ მდგომარეობაში, რარიგ უკუღმართიც უნდა იყოს ეს მდგომარეობა, ყოველთვის შეიმუშავებს და შეითვისებს ცხოვრებაზე, საერთოდ, ისეთ შეხედულებას, რომლის თვალსაზრისითაც თავისი ყოფაცხოვრება ერვენება კარგ და საპატიო მოვალეობად. ამ შეხედულების განსამტკიცებლად ყოველი პიროვნება ინსტინქტურად უკავშირდება ადამიანთა იმ ნრფს, რომელშიაც მათ მიერ შემუშავებულია ცნება ცხოვრებაზე და ამ ცხოვრებაში მათი ადგილის შესახებ. ჩვენ ამ მოვლენას განცვიფრებაში მოვყავართ, როცა საქმე ეხება ქურდებს, რომელთაც თავი მოაქვთ თავიანთი მოხერხებულობით, როსკიპებს — თავიანთი გარყვნილობით, ჯაშუშებს — თავიანთი უსაზღვრო უსინდისობით, მკვლელებს — თავიანთი უღმობელი სიმკაცრით. მაგრამ ყოველივე ამას განცვიფრებაში მოვყავართ მხოლოდ იმიტომ, რომ ასეთი ნრეების სამყარო შეზღუდულია, თანაც, რაც მთავარია, ჩვენ ვიმყოფებით ამ ნრეებს გარეშე. განა იმავე მოვლენას არა აქვს ადგილი მდიდართა შორის, რომელთაც თავი მოაქვთ თავიანთი სიმდიდრით, ე. ი. მძარცველობით, მხედარმთავრებს შორის, რომელნიც იკვებნიან თავიანთ გამარჯვებას, ე. ი. მკვლევლობას, ხელისუფალთა შორის, რომელნიც ტრაბახობენ თავიანთი ძლიერებით, ე. ი. ძალმომრეობით! ჩვენ ვერ ვამჩნევთ ამ ხალხის მიერ, თავიანთი მდგომარეობის გამართლების მიზნით, ცხოვრების, სიკეთის და ბოროტების ცნებათა გაუკუღმართებას მხოლოდ იმიტომ, რომ ასეთ დამახინჯებულ ცნებათა მქონე ადამიანთა სამყარო მეტად დიდია, და ჩვენც ამ სამყაროს ვეკუთვნი.

ასეთი შეხედულება ცხოვრებასა და თავის ადგილზე ცხოვრებაში შეუმუშავდა მასლოვასაც. ის კატორღამისჯილი როსკიპი იყო, და მიუხედავად ამისა, ისეთი მსოფლმხედველობა შეიმუ-

შავა, რომლის საშუალებითაც ამართლებდა თავის საქციელს და ხალხის წინაშე კიდევაც თავი მოჰქონდა თავისი მდგომარეობით.

მისი მსოფლმხედველობა გამოიხატებოდა შემდეგში: მოხუცებული კაცების, ახალგაზრდების, გიმნაზიელების, გენერლების, სწავლულების, უსწავლელების, განურჩევლად ყველა მამაკაცის უმთავრეს ბედნიერებას შეადგენდა ლამაზ ქალთან სქესობრივი კავშირის დაჭერა. და ამიტომ ყველა მამაკაცს, თუმც ისინი თვალთმაქცობენ და საჩვენებლად თავი ისე მოაქვთ, თითქოს გართულნი არიან სერიოზულ საქმეებში, არსებითად მხოლოდ ეს ერთი სურვილი აქვთ, ამისათვის იღვნიან, ამაზე ამოსდით მზე და მთვარე. თვითონ მასლოვა ხომ ლამაზი, მიზიდველი ქალია. მის ხელთაა თილისმა — უნდა დააკმაყოფილებს, უნდა არ დააკმაყოფილებს მამაკაცთა ამ სურვილს. ამიტომ, მაშასადამე, ის არის მნიშვნელოვანი და საჭირო ადამიანი. ამ შეხედულების სისწორეს ადასტურებს მთელი მისი წარსული და ახლანდელი ცხოვრება.

ათი წლის განმავლობაში ყველგან, სადაც და ვისთანაც უნდა ყოფილიყო ის, დაწყებული ნეხლიუდოვიდან და ბებერი ბოქაულიდან, გათავებული საპატიმროს ზედამხედველებით, მასლოვა ხედავდა, რომ ყოველ მამაკაცს სჭირდება ის, მხოლოდ როგორც ქალი. მას არ ენახა თავის ცხოვრების გზაზე ისეთი მამაკაცი, რომელსაც არ სჭირდებოდა მასლოვა ქალი. ამიტომ მამრობითი სქესის მთელი სამყარო მას წარმოდგენილი ჰყავდა როგორც ერთი მთლიანი კრებული ავხორცობით აბოტებული მამაკაცებისა, რომელნიც ყოველი მხრიდან უდარაჯებდნენ მას და ყოველი საშუალებით — მოტყუებით, ძალადობით, მოსყიდვით, ან რაიმე სხვა ხერხით, ცდილობდნენ მის ხელში ჩაგდებას მხოლოდ თავიანთი ვნებიანი სურვილის დასაკმაყოფილებლად.

მასლოვას ასე ჰქონდა შეცნობილი ცხოვრება. ცხოვრების ასეთი გაგების მიხედვით, მის წარმოდგენაში ის იყო არა უკანასკნელი, არამედ ძალიან მნიშვნელოვანი ადამიანი. ასეთ შეცნობას ცხოვრებისას, თავის ასეთ შეხედულებას მასლოვა უფრთხილდებოდა და ელოლიავებოდა ყველაფერზე უფრო ამ ქვეყანაზე. არც შეეძლო არ გაფრთხილებოდა, რადგან ეს შეხედულება რომ შეცვლოდა და დაჰკარგვოდა, თვითონ მას ეკარგებოდა მნიშვნელობა და ის ადგილი საჭირო ადამიანთა შორის, რომელსაც მას ამქვეყნად ცხოვრების ასეთი გაგება ანიჭებდა. და რათა არ დაეკარგა თავისი მნიშვნელობა ცხოვრებაში,

მასლოვა ინსტინქტურად ჩასჭიდებოდა ადამიანების იმ წრეს, სადაც ცხოვრებას უყურებდნენ ისე, როგორც ის²³⁴.

გარესამყაროსადმი ეს პოზიცია ყალიბდება ადამიანის ზნე-ჩვეულებებსა და ტრადიციებში, რომლებიც მისთვის არაცნობიერი ხდება. ყოველდღიური მსოფლმხედველობისათვის დამახასიათებელია გაუცნობიერებლობა ან ნახევრად ცნობიერი ხასიათი, ინდივიდუალობა, რომელსაც ზოგადობის პრეტენზია არა აქვს. ყოველდღიური მსოფლმხედველობის ყველაზე მაღალი ფორმა ყალიბდება "ცხოვრებისეულ სიბრძნედ", რომელიც შეუძლია მისმა მატარებელმა გაუზიაროს სხვას, მაგრამ საყოველთაო მნიშვნელობაზე პრეტენზია გამორიცხულია.

იდეოლოგია და მეცნიერება

ერთი შეხედვით, იდეოლოგიისაგან შორს მდგარი მეცნიერებაც ვერ გაექცა იდეოლოგიზებას. თუმცა, ზოგიერთი მარქსისტი დღესაც ამტკიცებს, რომ მეცნიერება იდეოლოგიაა, მაგრამ რეალურად თუ ვიმსჯელებთ, გამორიცხულია იმის მტკიცება, რომ მათემატიკა, ბიოლოგია, ფიზიკა, გეოლოგია და სხვა საბუნებისმეტყველო თუ აბსტრაქტული მეცნიერებანი იდეოლოგიაა. იდეოლოგიის არც ერთ ყველაზე მარქსისტულ განსაზღვრებაშიც იდეოლოგია და მეცნიერება არაა გაიგივებული "იდეოლოგიაში ჩვენ გვესმის კლასის საზოგადოებრივ შეხედულებათა: მხატვრული, ფილოსოფიური, რელიგიური, ესთეტიკური, ეთიკური, იურიდიული და პოლიტიკურ შეხედულებათა ერთობლიობა, რომლებშიც აისახება ამ კლასის მდგომარეობა და ინტერესები. იდეოლოგია ნიშნავს ამ შეხედულებებში საყოველთაოს, რადგან აქ აისახება მოცემული კლასის ბატონობის ზოგადი პირობები და ინტერესები"²³⁵.

გერმანელი მარქსისტის ეს მტკიცება საეჭვო არ შეიძლება გახდეს, რადგან იდეოლოგია საზოგადოებრივი ფსიქოლოგიაა და როგორ შეიძლება კლასობრივი ფსიქოლოგიის ნიშნები მიენეროს ცოდნას, რომელიც სოციალურ სინამდვილეს საერთოდ არ ეხება. მაშინ, როდესაც იდეოლოგია განსაზღვრული კლასის "გრძნობათა, განწყობათა, გამოცდილების, აფექტების, ილუზიებისა და ამ კლასში შემავალი ინდივიდების ტრადიციების გამოხატვაა" იმდენად, რომ მას "კლასობრივ ფსიქოლოგიას"

²³⁴ ლ. ტოლსტოი, აღდგომა, გვ. 156-159.

²³⁵ Вольфганг Хайзе, В плену иллюзий, М. 1968, გვ. 217.

უნოდებენ. რა გზით უნდა მიენეროს ასეთი ნიშნები რომელიმე საბუნებისმეტყველო მეცნიერებას? ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ იდეოლოგიიდან ბუნების მეცნიერებისა და აბსტრაქტული ცოდნის სფეროს გამოვრიცხავთ და საზოგადოების შესახებ მეცნიერებებს მივიჩნევთ იდეოლოგიად. რასაკვირველია, არა. მართალია, იდეოლოგიზებისათვის საზოგადოებრივი მეცნიერებანი უფრო მისაწვდომია, რადგან საზოგადოების სფერო ისეთია, რომ ძნელია მას დააცილო ადამიანთა ინტერესები, იქნება ეს შესასწავლი საკითხის შერჩევა, საკითხის გადანყვეტის მეთოდოლოგიური თუ მსოფლმხედველობრივი პრინციპები. ხომ ცნობილია, ფილოსოფიის ისტორიის ისეთი დასურათება, რომელშიც მატერიალიზმი საერთოდ თუ არ გამოირიცხებოდა, ძალზე უფერულად იყო წარმოდგენილი და, პირიქით, მატერიალისტები იდეალიზმის პრინციპების დაკნინებითა და იგნორირებით ქმნიდნენ ფილოსოფიის ისტორიას. ცნობილია ისიც, რომ საკვლევე ეპოქა თუ მიმდინარეობა მნიშვნელოვანწილად მკვლევრის ინტერესებზეა დამოკიდებული. ყოველ შემთხვევაში, შერჩევის თვალსაზრისით. ონტოლოგიური მიმართულების წარმომადგენლები კვლევის ობიექტად იმ სისტემებს ირჩევენ, რომლებშიც ონტოლოგიაა მადომინირებელი. გნოსეოლოგისტები — გნოსეოლოგიურ მიმართულებებს, ანთროპოლოგისტები — ადამიანებზე ორიენტირებულ სისტემებს და ა. შ. როგორც ვხედავთ, კვლევის ობიექტების შერჩევაშიც არის გარკვეული სუბიექტურობა, რადგან აზროვნების ისტორიას, ისე როგორც სოციალურ პროცესებს, ყველა "თავისი ჭუჭრუტანიდან" ხედავს. მაგრამ ეს ვითარება კი არ უნდა დაკანონდეს. სოციალური მეცნიერებაც "დაუინტერესებელი ცნობიერებით" უნდა ოპერირებდეს, თუ გვინდა მეცნიერული სურათი მივიღოთ. სოციალური მეცნიერებანი სუბიექტური ელემენტებისაგან თუ გათავისუფლდებიან, მაშინ ზუსტ მეცნიერებათა რიგში ჩადგებიან და იდეოლოგიისაგან გათავისუფლდებიან.

მეცნიერების დეიდეოლოგიზაციაში განსაკუთრებული როლი ემპირიულმა სოციალურმა კვლევებმა ითამაშა. მოაზროვნის აბსტრაქტული პოზიციებიდან მიღებული განაზრებანი ემპირიული კვლევის ფაქტობრივ მონაცემებზე დამყარებულმა სურათმა შეცვალა, რომლის განზოგადებას სოციალურ მეცნიერებათა წარმომადგენლები ახდენენ. ამით შეიზღუდა მკვლევრის ინტერესებთან დაკავშირებული თეორიული კონსტრუქციების შეთხზვა. როგორც პროფესორი ტუმანოვი აღნიშნავს, "უკანასკნელ დროს დასავლეთში მეცნიერების დეიდეოლოგიზაციის იდეამ ფართო გავრცელება ჰპოვა. მისი

მომხრეები ეყრდნობიან საზოგადოებრივ მეცნიერებებში კონკრეტულ-ემპირიული მეთოდების წილის ზრდას. ემპირიული კვლევის ინსტრუმენტარია აღიქმება როგორც იდეოლოგიისადმი გულგრილი. მაშასადამე, რაც უფრო მეტი ადგილი უკავია მეცნიერებაში, სახელდობრ, სოციალურ გამოკვლევებში, ტექნიკურ ხერხებს, თითქოსდა მით უფრო შორს აღმოჩნდება მეცნიერება იდეოლოგიურ გავლენათაგან²³⁶. ტუმანოვის აზრით, ეს არასწორი პრინციპია. პენტო და გრავიცთან ერთად ტუმანოვი კრიტიკულად განიხილავს სოციალურ მეცნიერებათა დეიდეოლოგიზაციის თეორიას. ამ კრიტიკულ პოზიციას ის შემდეგნაირად აყალიბებს: "მეკვლევარი მისი შესასწავლი სამყაროს ნაწილია. ის ცრუნმენებისა და ღირებულებათა განსაზღვრულ ინტელექტუალურ პოზიციათა ზეგავლენას განიცდის. თავისუფალი არაა არაცნობიერი დეფორმაციისაგანაც, რომელიც თავისი ბუნებით ფსიქო-სოციოლოგიურია და მისი საცხოვრებელი გარემოთი, აღზრდით, სუბიექტური თავისებურებებითა და განათლებითაა გაპირობებული"²³⁷. ტუმანოვს ჰგონია, რომ ეს აზრი ეწინააღმდეგება დეიდეოლოგიზაციის თეორიას. სინამდვილეში დეიდეოლოგიზაცია რომ მთლიანად განუხორციელებელია, ამას გრავიციც ადასტურებს, მაგრამ ემპირიული კვლევები იდეოლოგიის პოზიციას რომ ასუსტებს, ეს უდავოა, ისევე, როგორც სოციალური გარემოს გავლენისაგან თავისუფლება და დაუინტერესებელი ცნობიერება სრული მასშტაბის არასოდეს იქნება. ადამიანი სოციალურ სინამდვილეს ყოველთვის გარკვეული ინტერესებით უდგება და გარკვეული განწყობითა თუ მზაობით აღიქვამს იმას, რაც მის ინტერესებს შეესაბამება. დეიდეოლოგიზაციის მოთხოვნა აბსოლუტური ობიექტური ქმმარიტების მოთხოვნას ჰგავს. მას შეიძლება მიუახლოვდე, მაგრამ ვერასოდეს მიაღწევ.

თუ იდეოლოგია უარსაყოფია, უფრო მეტად უარსაყოფია სახელმწიფო იდეოლოგია, რადგან სახელმწიფო იდეოლოგია ჯერ ერთი ტოტალიტარიზმის საყრდენია და, მეორეც, იდეოლოგიებს შორისაც მას გაბატონებული მდგომარეობა უნდა ეკავოს. უფრო მეტიც, ის არ დაუშვებს იდეოლოგიურ პლურალიზმს, რადგან პლურალიზმი ნიშნავს ერთადერთის ერთ-ერთად გადაქცევას. სახელმწიფო იდეოლოგია უნდა იყოს ერთადერთი. თუ მრავალი იდეოლოგია იქნება დაშვებული, ის კარგავს თავის გაბატონებულ მდგომარეობას. ამას ის არ შეურიგდება და

²³⁶ П. Пэнто и М. Гравитц, Методы социальных наук, М, 1972, гл. 11.

²³⁷ იქვე, გვ. 149, 151.

საქმეში ჩართავს სახელმწიფო აპარატს. თუ რას ნიშნავს სახელმწიფო იდეოლოგია, ჩვენ უკვე მრავალგზის ვიგემეთ, როცა კომუნისტურ სივრცეში ერთი "იზმი" იყო დაშვებული. ის განსაზღვრავდა ადამიანთა და სოციალური ჯგუფების ბედს. რამდენიმე მაგალითის მოტანა შეიძლება სხვადასხვა სფეროდან. ვარშავის ფილოსოფიის ინსტიტუტის დირექტორი ადამ შაფი გაათავისუფლეს სამსახურიდან და გააძევეს პოლონეთიდან იმისათვის, რომ პრივილეგირებული საზოგადოება ელიტური სტრუქტურისად გამოაცხადა და, რადგან სოციალიზმის დროს პრივილეგიები არსებობდა, სოციალიზმიც ელიტურად ჩათვალა. როგორ მოქმედებდა სახელმწიფო იდეოლოგია და როგორი იყო მისი პერსპექტივები, ამის დასურათებაა ისეთ მხატვრულ ტილოებში, როგორიცაა ევგენი ზამიატინის "ჩვენ" და ჯორჯ ორუელის "ინგლისი 1984". ამ ავტორებმა აჩვენეს, როგორ იმონებს ტოტალიტარული რეჟიმი ადამიანს და აქცევს, ფაქტობრივად, მანქურთებად, რეგლამენტირებულ რობოტებად, რომლის ცხოვრების ყველა მხარე, სექსუალური და დაწყებული, საკითხავი ლიტერატურით დამთავრებული, განსაზღვრულია იდეოლოგიის ინტერესებიდან გამომდინარე. ნაჩვენებია მეთვალყურეობისა და დასმენის ტექნიკის ზრდა ინფორმატორებიდან დაწყებული, ტელესკრინებით დამთავრებული.

კულტურა, იდეოლოგია და მსოფლმხედველობა

1. რა არის იდეოლოგია?
2. როგორია კავშირი კონფლიქტებსა და იდეოლოგიებს შორის?
3. რა მიმართებაა იდეოლოგიას, სოციალურ ჯგუფებსა და მათ ინტერესებს შორის?
4. შეიძლება თუ არა ობიექტური იდეოლოგიის არსებობა?
5. რა განსხვავებაა იდეოლოგიასა და ცოდნას შორის?
6. როგორია იდეოლოგიისა და უტოპიის თანაფარდობა?
7. რა არის მსოფლმხედველობა?
8. როგორია იდეოლოგიისა და მსოფლმხედველობის მიმართება?
9. რამდენი ტიპის მსოფლმხედველობა არსებობს?
10. როგორ გესახებათ ერისა და კულტურის დამოკიდებულება?

ლიტერატურა

1. ერქომაიშვილი ვ. იდეოლოგიის არსებობის მიზანშეწონილობის პრობლემა, საზოგადოება და პოლიტიკა 3
2. კაჭკაჭიშვილი ი. სჭირდება თუ არა სოციალურ ცხოვრებას აბსოლუტი? მაცნე 1, 1997
3. კოდუა ე. იდეოლოგია ქიშ მიღმა, მაცნე 1, 1997
4. კოდუა ე. ფილოსოფიის შესავალი, გვ. 138-185
5. ნადირაშვილი შ. იდეოლოგია, მისი ბუნება და ფუნქცია, საზოგადოება და პოლიტიკა 3
6. ნოდია გ. იდეოლოგია ეროვნული და სხვა, საზოგადოება და პოლიტიკა 3
7. Мангейм К., Диагноз нашего времени, стр. 7-277.
8. Российская социологическая энциклопедия, стр. 149-150
9. Современное немарксистское мышление о сущности философии, стр. 107-150
10. Фромм Э., Психоанализ и культура, Утопия и утопическое мышление
11. Хайзе В., В плену иллюзий.

საზოგადოება და კულტურა

სოციოლოგიურ ლიტერატურაში საზოგადოებასა და კულტურას ხშირად აიგივებენ. მსჯელობენ საზოგადოებაზე და მხედველობაში აქვთ კულტურა, ან პირიქით, კულტურაზე მსჯელობისას საზოგადოებას ახასიათებენ, მაგრამ ამ ორ სოციალურ კატეგორიას შორის არის როგორც საერთო, ისე განმასხვავებელი. ისე, რომ მათი გაიგივება შეუძლებელია. მათ შორის მიმართების გარკვევა მრავალ სიძნელეს შეიცავს. ერთ-ერთი მათგანია ამ ცნებათა მრავალმნიშვნელობადობა. კულტურა ერთ შემთხვევაში გაგებულია, როგორც ადამიანის მიერ შემოტანილი ყველა სახის ღირებულება. სმელზერის მტკიცებით "კულტურა ცხოვრების საერთო ნესით დაკავშირებულ ადამიანთა ღირებულებათა სისტემაა"²³⁸. ასე გაგებული კულტურის მიმართება საზოგადოებასთან განსხვავებულია უფრო ვიწრო მნიშვნელობის კულტურის, მაგალითად, მატერიალური კულტურის (ოგბორნის ტერმინია) საზოგადოებასთან მიმართებისგან. მატერიალური კულტურა გულისხმობს ყველა მატერიალურ საგანს, ტექნოლოგიას და გამოგონებებს. გარდა ამისა, არის სულიერი კულტურის ცნება. მის შიგნით მოიაზრება ელიტური კულტურა, ნატიფი ხელოვნების, მუსიკისა და ლიტერატურის სახით, რომელიც საზოგადოების უმაღლესი ფენებისათვისაა გამიზნული. არის მისი საპირისპირო მასობრივი კულტურაც. ეს კულტურის ისეთი ფორმაა, რომლის ქმნილებანი სტანდარტიზდება და ფართო მასებში ვრცელდება. მნიშვნელობს, აგრეთვე, სუბკულტურისა და კონტრკულტურის ცნებებიც. კულტურის მრავალმნიშვნელოვნების გვერდით, საზოგადოების ცნებაც მრავალმნიშვნელოვანია, ამიტომ უნდა დაკონკრეტდეს კულტურისა და საზოგადოების ცნებების მნიშვნელობა მათი მიმართების გასარკვევად.

ავტორთა ერთი ჯგუფი საზოგადოებასა და კულტურას შორის მთელისა და ნაწილის მიმართებას ხედავს. დანიელ ბელის მტკიცებით, "საზოგადოება ანალიტიკურად სამ ნაწილად შეიძლება დაიყოს: სოციალურ სტრუქტურად, პოლიტიკურ სისტემად და კულტურის სფეროდ. პირველი ეკონომიკას, ტექნოლოგიას და დასაქმების სისტემას მოიცავს. პოლიტიკური წყობა ძალაუფლების განაწილებას არეგულირებს და ბოლოს უღებს კონფლიქტებს. კულტურა ექსპრესიული სიმბოლიზმის

²³⁸ Н. Смелзер, Социология, М., 1998, გვ. 654.

და გამომსახველობის სამეფოა²³⁹. ბელის აზრით, ასეთი დაყოფა სასარგებლოა. რადგან ყოველი ასპექტი განსაკუთრებულ ღერძის პრინციპს ემორჩილება. თანამედროვე დასავლური საზოგადოებისათვის ასეთი ღერძის პრინციპია ეკონომიზაცია, რესურსების გამოყოფის წესი, ძალთა უმცირესი ხარჯვის, შეცვლადობის, ოპტიმიზაციის და ა. შ. პრინციპების შესაბამისად. პოლიტიკური სისტემის ღერძის პრინციპია მონაწილეობა. ზოგჯერ მობილიზებადი ან კონტროლირებადი, ზოგჯერ ქვემოდან მომდინარე. კულტურის ცენტრალური პრინციპია პიროვნების მეობის განხორციელება და სრულყოფა. თუ წარსულში ეს სამი სფერო ერთიანობაში იყო, ბელის აზრით, დღეს მათ შორის დამორება დიდია და ეს ტენდენცია უფრო გაძლიერდება.

კულტურისა და საზოგადოების მიმართების ერთ-ერთ ფორმას გიდენსი გთავაზობს. მისი აზრით, “კულტურის ცნების საზოგადოების ცნებისაგან გამოყოფა შესაძლებელია მაგრამ არ უნდა დაგვაინყუდეს მათ შორის მჭიდრო კავშირიც. კულტურას მიმართება აქვს მოცემული საზოგადოების წევრთა ცხოვრების წესთან. მათ ჩვევებსა და ტრადიციებთან. ასევე მათ მიერ წარმოებულ დოვლათთან. საზოგადოება გულისხმობს ურთიერთქმედებათა სისტემას, რომელიც საერთო კულტურისადმი კუთვნილ ადამიანებს აკავშირებს²⁴⁰. როგორც ვხედავთ, კულტურას გიდენსი ადამიანის მთელ ყოფიერებას, სამყაროში მისი ყოფიერების წესს და ყოფიერების შედეგებს უკავშირებს. მაშინ, როცა საზოგადოება ადამიანთა შორის ურთიერთობებზე აქვს დაყვანილი. თუ დავაკვირდებით, ცხოვრების წესი, ადამიანის საქმიანობის შედეგები და წარმმართველი ჩვევები შეუძლებელია მათთან ურთიერთობების გარეშე არსებობდნენ. ისევე, როგორც ურთიერთობანი ვერ იარსებებენ ცხოვრების წესის გარეშე.

ამიტომ გიდენსი მართებულად აღნიშნავს კულტურისა და საზოგადოების განუყრელობას. “ვერც ერთი კულტურა ვერ იარსებებს საზოგადოების გარეშე და არც ერთ საზოგადოებას არ შეუძლია კულტურის გარეშე არსებობა”. მხოლოდ კულტურა გვხდის ადამიანებად. ადამიანები კი საზოგადოებებად ერთიანდებიან. ადამიანის გარდა, სხვა არსებებს არც კულტურა აქვთ და არც საზოგადოებრივი ცხოვრება. თუმცა ისინი ჯოგებად ცხოვრობენ, მაგრამ ეს არაა საზოგადოება. ისე როგორც ზოგიერთი სახეობის ცხოველი ისეთ რამეს ითვისებს, რაც ინ-

²³⁹ Д. Белл, Грядущее постиндустриальное общество, М., 1999, гл. 15.

²⁴⁰ Э. Гидденс, Социология, М., 1999, гл. 44.

სტინქტით არა აქვს მოცემული, მაგრამ ამის გამო ის არ ითვლება სოციალურ და გონიერ არსებად.

საზოგადოებისა და კულტურის განსხვავება რომ მეტად ძნელია, ამის საილუსტრაციოდ რამდენიმე ფაქტი შეიძლება განვიხილოთ. თუ გიდენსი საზოგადოების სპეციფიკის მარჯვენა მხარე ურთიერთობათა სისტემას მიიჩნევს, სმელზერი კულტურის ოთხ ელემენტს ასახელებს და აქედან მეორე ურთიერთობანია. ცნობილი ინგლისელი ისტორიკოსის ტონინის თეორიაში სოციალურ ერთობათა გარკვეული ტიპების მიმართ გამოიყენება, როგორც საზოგადოების ისე ცივილიზაციის ცნებები. ეს უკანასკნელი კი კულტურის იდენტურია. თუმცა, ტონინი ზოგჯერ საზოგადოებას უფრო ფართო მოცულობითად სახავს, ვიდრე კულტურას. ამტკიცებს, რომ საზოგადოებაში კულტურის გარდა ეკონომიკური და პოლიტიკური ინსტიტუტები და ურთიერთობანი შედის²⁴¹. მაგრამ შემდგომ, ანალიზის პროცესში დაადგენს, რომ 21 ისტორიულ კულტურას 19 საზოგადოება შეესაბამება. თანაც პრიმიტიულ საზოგადოებათა გამოკლებით. ტონინი საზოგადოებებს განიხილავს სახელმწიფოზე უფრო ფართე ერთეულებად და მოითხოვს, რომ "ისტორიკოსმა თავისი ყურადღების ფოკუსირება საზოგადოებაზე მოახდინოს და არა სახელმწიფოზე, რადგან სწორედ საზოგადოებაა ისტორიკოსისათვის საინტერესო სოციალური ატომი"²⁴². ისე, როგორც გიდენსთან ტონინისთანაც საზოგადოება დაკავშირებულია ურთიერთობებთან. მისი მტკიცებით "ისტორიის კვლევას უნდა მიუზღვეთ როგორც ადამიანთა ურთიერთობის კვლევას. მისი ნამდვილი საგანია საზოგადოების ცხოვრება როგორც შიდა ისე გარე ასპექტებში"²⁴³. ტონინი შესაძლებლად მიიჩნევს პრიმიტიულ საზოგადოებათა გარდა ისტორიული კვლევის ინტელიგიბელურ ველებს დამოუკიდებელ და აფიცირებულ საზოგადოებათა სხვადასხვა ტიპებს ცივილიზაციები ეწოდოს. განსხვავებით პრიმიტიულ საზოგადოებათაგან, თუმცა ისინიც ისტორიული კვლევის ინტელიგიბელური ველებია. მისი აზრით, 21 ცივილიზაცია არსებობდა, რომელიც დეტალური ანალიზით შეიძლება 10-ზე დავიყვანოთ. მაშინ, როდესაც ანთროპოლოგებმა პრიმიტიულ საზოგადოებათა 650 ტიპი აღწერეს.

ცივილიზაციის პრიმიტიულ საზოგადოებებთან შედარება ისევე შეუძლებელია, როგორც სპილოსი კურდღელთან, ამტკიც-

²⁴¹ А. Дж. Тойнби, Постигание истории, М., 1991, гл. 34.

²⁴² იქვე, გვ. 39.

²⁴³ იქვე, გვ. 42.

ცებს ტოინბი. ტოინბისთან საზოგადოება და ცივილიზაცია ბევრ რამეში იგივეობრივია, მაგრამ მაინც განსხვავებულია. აღნიშნულიდან ცხადი უნდა იყოს, რომ საზოგადოებისა და კულტურის მიმართებას ერთმნიშვნელოვან გადაწყვეტას ვერ მოვუნახავთ. მათ ბევრი რამ აერთიანებთ. თვით ერთიანობაც კი. ტოინბისის ენაზე რომ ვთქვათ, საზოგადოება იწყება ერთობიდან და განვითარების გარკვეულ ფაზაზე საკუთრივ საზოგადოებაში გადაიზრდება. ლათინური "societas" — ერთობა, საერთო ურთიერთობანი, სოციო სწორედ გამაერთიანებელია. ერთობა სწორედ იმიტომაცაა ერთობა, რომ მასში გაერთიანებულთ რალაც საერთო აქვთ. კოლინგვუდი სვამს კითხვას: "რას ვუნოდებ საზოგადოებას? ის თავისებური ერთობაა, მაგრამ როგორი? ყოველი ერთობა ასეთია პირველ რიგში იმიტომ, რომ მასში რალაც საერთოა, რომელსაც მისი წევრები იზიარებენ. საზოგადოებაში ეს სოციალური ცნობიერებაა. თუ ადამიანები ის ერთადერთი ცხოველებია, რომლებიც ერთადერთი შეიძლება იყვნენ საზოგადოების წევრები, ეს მხოლოდ იმის წყალობით, რომ მათ ერთადერთთ აქვთ და იზიარებენ სოციალურ ცნობიერებას. ანუ რაც იგივეა (რადგან ერთის გარეშე არაა მეორე) ნებელობას"²⁴⁴. სოციალური ცნობიერება, რომელიც ერთობას ქმნის, ადამიანებს საზოგადოებაში გადაიყვანს იმით, რომ ნებელობის საფუძველზე ისინი ქმნიან მმართველობას.

როგორც კოლინგვუდი ამბობს, საზოგადოება "თვითმმართველი ერთობაა". თუ იმავე თვალსაზრისით კულტურას შევხედავთ, აღმოჩნდება, რომ საზოგადოების ნიშნები კულტურასაც ახასიათებს. პირველ რიგში კულტურაც ერთობაა. არ არსებობს რობინზონადების კულტურა. კულტურა ყოველთვის სოციალურ ჯგუფებთანაა დაკავშირებული. ეს სოციალური ჯგუფები სოციალური ცნობიერებით ერთიანდებიან. რომელიც ნებელობის შემცველია. და ეს ნებელობა თვითმმართველობას ქმნის. კულტურაში თვითმმართველობა არაა, მაგრამ კულტურაც ინდივიდუალურ ნებელობათაგან სოციალური ნებელობის და მასში შერწყმული ერთიანი ცნობიერების საფუძველზე იქმნება. მოკლედ, კულტურას და საზოგადოებას საერთო ნიშნები აქვთ. მაგრამ მათ შორის განსხვავებაცაა. კულტურა შემოქმედების შედეგია. არა საზოგადოების, არამედ ინდივიდთა. შემოქმედების საწყისი ინდივიდუალურია და არა საზოგა-

²⁴⁴ Колингууд Р. Дж. Новый Левиафан, или человек, общество, цивилизация и творчество, Социологические исследования, 11, 1991, с. 97.

დოებრივი. თავისი მნიშვნელობით კულტურა საზოგადოებრი-
 ვია. ამიტომ ვმსჯელობთ საზოგადოებრივ კულტურაზე ამა თუ
 იმ ეპოქის ამა თუ იმ საზოგადოების კულტურაზე. ეს ნიშნავს,
 რომ, თუმცა, კულტურას როგორც შემოქმედებას, ინდივიდუა-
 ლური სანყისი აქვს, მაგრამ ის საზოგადოების კუთვნილებაა,
 ისე, როგორც მისი შემოქმედი ინდივიდები იმ საზოგადოებას და
 ეპოქას ეკუთვნიან, რომელშიც ცხოვრობენ. ინდივიდი ეპოქისა
 და საზოგადოების კუთვნილებაა მაშინაც, როდესაც მისი შემო-
 ქმედება სცილდება ამა თუ იმ ეპოქასა და საზოგადოებას,
 როდესაც გადალახული აქვს ეროვნული, ეპოქალური თუ სა-
 ზოგადოებრივი ჩარჩოები და ზოგადსაკაცობრიო განზომილე-
 ბაში მოძრაობს. სწორედ იმის გამო, რომ ინდივიდი ამა თუ იმ სა-
 ზოგადოებას თუ ეპოქას ეკუთვნის, შეუძლია მას ამაღლდეს ეპო-
 ქასა, სამშობლოსა და სოციალურ ერთობაზე.

მართებულად აღნიშნავდა უნამუნო: “ადამიანის ბუნება უნი-
 ვერსალურია, სწორია, მაგრამ ეს ცოცხალი, ნაყოფიერი უნივერსა-
 ლობაა, ის ყოველ ცალკეულ ადამიანს ახასიათებს, მხოლოდ იმდე-
 ნად, რამდენადაც შემოსილია ერის რელიგიის, ენისა და კულტურის
 სხეულით და მათშია დაფუძნებული, მაგრამ არა რუსოსტების “სა-
 ზოგადოებრივი ხელშეკრულების” მონაწილის აბსტრაქტულ თვისე-
 ბებში. განა უნივერსალურნი არ არიან გენიოსები, რომელნიც ინდი-
 ვიდუალურსა და დროებითი მარადიულს გადაგვიშლიან? შექ-
 სპირი, დანტე, სერვანტესი, იბსენი კაცობრიობის საკუთრებანი არ-
 იან, სწორედ იმის გამო, რომ ერთი მათგანი იყო ინგლისელი, მეორე
 ფლორენტიელი, მესამე კასტილიელი, მეოთხე ნორვეგიელი. დანტე
 სამყაროს და საუკუნეთა მოქალაქე გახდა სწორედ იმიტომ, რომ მე-
 თოთხმეტე საუკუნის ყველა იტალიელზე უფრო იტალიელი იყო. მან
 თავისი განახორციელა და მარადიული გახადა ადამიანი ყველა
 დროისა და ხალხთა ადამიანის ტიპი... რა თქმა უნდა, არსებობს კოს-
 მოპოლიტიური პოეზია. პოეზია ერის, რელიგიის და განსაზღვრული
 კულტურის გარეთ... ისე, როგორც არსებობს სათბურის ყვავილები,
 მშვენიერნი, როგორც ნამდვილნი და სურნელოვანნიც კი, მე ამას არ
 უარყვოფ, ღმერთო, მიხსენი, მაგრამ ასეთი პოეზია არსებობს
 მხოლოდ მეორეს ჩრდილში. თუ მას მივანდობდით საკუთარ თავს,
 მაშინვე დაილუპებოდა, იმიტომ, რომ ის უნაყოფია”²⁴⁵.

საზოგადოების მდგომარეობა დიდადაა დამოკიდებული
 კულტურის შემოქმედებით უნარზე. თუ ასეთი უნარი ამონე-
 რულია, საზოგადოება და კულტურა კრიზისშია. თუ შემოქ-

²⁴⁵ Мигель де Унамуно, Искусство и космополитизм, წიგნში, Называть
 вещи своими именами, გვ. 232-233.

მედებითი უნარი გააჩნია, კულტურა და შესაბამისად საზოგადოებაც აყვავებას განიცდის. არც შემოქმედების უნარი და არც კულტურის აყვავება მატერიალურ ფაქტორებზე არაა დამოკიდებული. სილატაკის პროცესშიც კულტურა შეიძლება უნახავ სიმაღლეებს აღწევდეს. ის გამონეწულია იმით, რომ კულტურას გარეგანი ფაქტორები კი არ განსაზღვრავს, იქნება ეს გეოგრაფიული გარემო, მოსახლეობა ან წარმოების დონე და შესაბამისად მატერიალური დოვლათის სიუხვე, არამედ კულტურის შინაგანი კანონზომიერება. მას ავტონომიური განვითარების გზა აქვს, რომელიც არაა დამოკიდებული საზოგადოების ეკონომიკურ თუ პოლიტიკურ ცხოვრების დონეზე. ამიტომ მარქსისტებს, რომლებიც კულტურის განვითარებას ეკონომიკას უკავშირებდნენ, ყოველთვის აუხსნელი რჩებოდათ რატომ ყვაოდა კულტურა ძველ საბერძნეთში. რატომ ვერ შექმნა რომმა ისეთი კულტურა, რომელიც საბერძნეთის ქალაქ-სახელმწიფოებმა შექმნეს. თუმცა, რომი უზარმაზარი იმპერია იყო და ცხოვრების მაღალი დონითაც გამოირჩეოდა. საქმე ისაა, რომ ეკონომიკასა და კულტურას შორის არ არის ერთმნიშვნელოვანი კავშირი.

როგორც აღინიშნა, აზრთა სხვადასხვაობა არსებობს საზოგადოებისა და კულტურის მიმართების საკითხში. როგორ უნდა გავიგოთ საზოგადოება და კულტურა: როგორც იგივეობრივი, როდესაც კულტურა ემთხვევა საზოგადოებას — ასეთი თვალსაზრისით გატარებული კენდბრუკის ორტომიანი ნაშრომში, რომელსაც ეწოდება “საზოგადოება როგორც კულტურა” /Gesellschaft als Kultur, 1997/, მეორე თვალსაზრისით, საზოგადოება და კულტურა განსხვავებულია, რის შესაბამისად, არსებობს ჰერბერტ მარკუზეს ორტომიანი ნაშრომი სახელწოდებით — “კულტურა და საზოგადოება” /Kultur und Gesellschaft, 1965/, თუ როგორც კენდბრუკი გვათავაზობს, საზოგადოება უნდა განვიხილოთ როგორც კულტურა და მათ შორის განსხვავებას არა აქვს ადგილი? მარკუზეს მიხედვით, საზოგადოება და კულტურა განსხვავებულია, ამიტომ მათ შორის კავშირი კონიუნქციით გამოიხატება — არა საზოგადოება როგორც კულტურა, არამედ კულტურა და საზოგადოება. პრობლემის ანალოგიური განხილვის მრავალი მასალა შეიძლება მოიძებნოს სოციოლოგიაში. ტალკოტ პარსონსიც ამ განზომილებაში მოძრაობს, როდესაც ის სოციალური მოქმედების შუქზე განიხილავს პიროვნების, საზოგადოებისა და კულტურის მიმართებას, მათ ურთიერთკავშირსა და ურთიერთზეგავლენას. ის ამ ორ კატეგორიას — საზოგადოებას, ანუ სოციალურ სისტემასა და კულტურას — ერთმანეთისაგან განასხვავებს და ამის მრავალი საფუძველი არსებობს. ამ საკითხში მისი

თანამოაზრეა კულტურის ანთროპოლოგიის ამერიკელი წარმომადგენელი კრებერი, რომელთან ერთადაც მან გამოსცა ნაშრომი — “კულტურა და სოციალური სისტემის ცნება”.

ვფიქრობთ, რომ საზოგადოება წარმოუდგენელია კულტურის გარეშე, ისე, როგორც კულტურა არ წარმოიდგინება და არც არსებობს საზოგადოების გარეშე. ამისდა მიუხედავად, მათ შორის იდენტურობის მტკიცება გაუმართლებელია, რადგან საზოგადოება არის სუბიექტი, სუბსტანცია, ანუ ის, რასაც გარკვეული თვისებრიობა მიენერება, როგორც აქციდენცია კულტურის სახით. ლოგიკის ენაზე რომ ვთქვათ, ეს არის სუბიექტისა და პრედიკატის მიმართება: სუბიექტია საზოგადოება, რომელიც კულტურითაა პრედიკატიზებული. შეიძლება, ვინმემ ჩათვალოს, რომ მსჯელობა სუბიექტის კულტურით პრედიკატიზებაზე, ნიშნავს იმის დაშვების შესაძლებლობას, რომ არსებობს საწინააღმდეგო პრედიკატის მქონე სუბიექტიც, ანუ საზოგადოება კულტურის გარეშეც. ასეთი დასკვნა არ იქნებოდა მართებული — საზოგადოება თავისი განვითარების პრიმიტიულ საფეხურზეც არ არსებობს კულტურის გარეშე. შემთხვევითი არ იყო ინგლისელი კულტუროლოგისა და ანთროპოლოგის, ედუარდ ტეილორის შრომის სახელწოდება “პირველყოფილი კულტურა”. იმავე უფლებით, მისთვის შეიძლებოდა “პირველყოფილი საზოგადოება” გვეწოდებინა. ამდენად, ტეილორის “პირველყოფილ კულტურას” ეხმიანება მორგანის “ძველი საზოგადოება”. ორივესთან განხილვის საგანია კულტურის განვითარების დაბალ საფეხურზე მყოფი საზოგადოებანი. ის გარემოება, რომ ტეილორი პირველყოფილ კულტურაზე მსჯელობს, არ უარყოფს კულტურისა და საზოგადოების განსხვავებას, უბრალოდ იმაზე მიუთითებს, რამდენად ერთიანია კულტურა და საზოგადოება. ეს კავშირი იმდენად არსებითია, რომ ადამიანები კულტურით ახსიათებენ და აღნიშნავენ კიდევ საზოგადოებას.

კულტურისა და საზოგადოების მიმართება მათი კომპონენტებითაც და არსების გამოვლენის ფორმებითაც სხვადასხვა განზომილებისაა. კულტურა მატერიალურიცაა და სულიერიც. თუმცა, მისი სულიერება ობიექტივიზირების შემთხვევაში ხდება მატერიალური. საზოგადოება კი ადამიანთა ურთიერთობის სისტემაა. ეს ურთიერთობანი შეიძლება იყოს მატერიალურიც და სულიერიც, მაგრამ მისი მატერიალობა იმ სოციალურ ინსტიტუტებში გამოიხატება, რომელთა გარეშე საზოგადოება წარმოუდგენელია, ხოლო კულტურის მატერიალობა იდეის განხორციელების ფორმაა, ანუ მატერიალურ ნივთებსა და ნაწარმოებებშია რეალიზებული.

კულტურა და საზოგადოება

1. რას ეწოდება კულტურა?
2. რას ვუწოდებთ საზოგადოებას?
3. რა მიმართებაა კულტურას, ინდივიდსა და საზოგადოებას შორის?
4. რა თვალსაზრისები არსებობს კულტურისა და საზოგადოების მიმართებაზე?

ლიტერატურა

1. Гидденс Э., Социология, გვ. 42-68, 42-67.
2. Гуревич П. С., Культурология, М. 1999, გვ. 5 – 47.
3. Культурология, под. ред. Драча В. Г. Ростов-на Дону. 1999, გვ. 40-70.
4. Смелзер Н., Социология, გვ. 40-70
5. Herbert Marcuse, Kultur und Gesellschaft B. 1,2.