

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია  
ACADEMY OF PHILOSOPHICAL SCIENCES OF GEORGIA

# ფილოსოფიური ძიებანი

{ კრებული მეცხრამეტე }

**PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS**  
**{ NINETEENTH COLLECTED ARTICLES }**



გამომცემლობა „უნივერსალი“  
თბილისი 2015

ISSN 1512-2468

UDC (უაკ) 1 (479.22)

(061.2) ფ. 562

„ფილოსოფიური ძიებანი“-ს მორიგი კრებული, რომელსაც მკითხველს ვთავაზობთ, განაგრძობს იმ ტრადიციებს, რაც წინა წლებში დამკვიდრდა; იგი ემსახურება თანამედროვე ქართული ფილოსოფიის პროგრესს, რაც ესოდენ ესაჭიროება ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებას ახლანდელი მძიმე პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული ვითარების პერიოდში

რედაქტორი **სერგი ავალიანი**

რეცენზენტები: **ტარიელ რეხვიაშვილი**  
**რევაზ ბალანჩივაძე**

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა  
აკადემიის აკადემიკოსები

სარედაქციო კოლეგია:

**ასათიანი გურამ**  
**ბრეგაძე ანზორ**  
**ბურჯალიანი არსენ**  
**გოუბარი ეშ**  
**დოლიძე მამუკა**  
**კალანდია ირაკლი** {ვიცე-პრეზიდენტი}  
**კვარაცხელია ნაპო**  
**ნაჭყებია გურამ**  
**ფანჯიკიძე თეიმურაზ**  
**ქეცბაია კახა** {სწავლული მდივანი}  
**ხასაია ზურაბ**

გამომცემლობა „**უნივერსალი**“, 2015

თბილისი, 0179, ი. ჯავახიშვილის ბაზ. 19, ☎: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30  
E-mail: universal@internet.ge

## რედაქტორის წინასიტყვაობა

„ფილოსოფიური ძიებანი“-ს XIX კრებული, მის წინამორბედთა მსგავსად, მიზნად ისახავს რაც შეიძლება მეტი წვლილი შეიტანოს ქართული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების საქმეში. სამწუხაროდ, იგი ერთადერთი პერიოდული გამოცემაა, სადაც შეიძლება ფილოსოფიური შინაარსის მქონე სტატიების გამოქვეყნება. დიდხანია აღიარებულია მისი დამსახურება ახალგაზრდა თაობის სამეცნიერო კვალიფიკაციის ამაღლების საქმეში.

დაკვირვებული მკითხველი ადვილად შეამჩნევს, რომ ჩვენს გამოცემაში თეორიული ფილოსოფიის პრობლემების შესახებ სტატიები იშვიათად იბეჭდება. მაგრამ ეს „სენი“ მხოლოდ ჩვენი გამოცემის სპეციფიკა როდია. თეორიული ფილოსოფიის უკანა პლანზე დასმა უცხოელ ავტორებთანაც შეიმჩნევა. სამწუხაროდ, არისტოტელეს „პირველი ფილოსოფია“ ჩვენში დიდი პატივით არ სარგებლობს. ამის ახსნა, ალბათ, მისი სირთულით შეიძლება. მაგრამ მეცნიერი ის კი არ არის, ვინც პრობლემების სირთულეს გაურბის, არამედ სწორედ ის, ვინც მისკენ ილტვის. თეორიულ ფილოსოფიას ზოგჯერ „მეტაფიზიკას“ უწოდებენ იმის გამო, რომ მას ემპირიული შინაარსი არა აქვს. მეტაფიზიკის წინააღმდეგ ბრძოლას ხანგრძლივი ისტორია აქვს; მაგრამ, როგორც ფრანგმა ფილოსოფოსმა ჟილსონმა მოსწრებულად თქვა: მეტაფიზიკას ხშირად ასაფლავებდნენ, მაგრამ დრო და დრო ისევ ცოცხლდებოდა და თვითონ ასაფლავებდა მესაფლავებებს. იმედი უნდა ვიქონიოთ, რომ „პირველი ფილოსოფია“ მომავალში უთუოდ მოიპოვებს მის კუთვნილ პირველ ადგილს.

დარწმუნებული ვართ, რომ „ფილოსოფიური ძიებანი“-ს XIX კრებულს კეთილგანწყობილი მკითხველი ინტერესით გაეცნობა და სათანადოდ შეაფასებს.

*სერგი ავალიანი,*  
6 დეკემბერი, 2014.

# **ნაწილი პირველი**

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა  
აკადემიის ცნობარი

2015

## **FIRST PART**

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

2015

**საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის  
აკადემიკოსები:**

1. ავალიანი სერგი
2. ასათიანი გურამ
3. ბალანჩივაძე რევაზ
4. ბრეგაძე ანზორ
5. ბრეგვაძე ბაჩანა
6. ბურჯალიანი არსენ
7. გახოკიძე რამაზ
8. გოლეთიანი რობერტ
9. გორდეზიანი რევაზ
10. გოუბარი ეშ
11. დვალიშვილი ემანუელ
12. დოლიძე მამუკა
13. იმედაძე ირაკლი
14. კალანდია ირაკლი
15. კვარაცხელია ნაპო
16. ლომაშვილი ფარნაოზ
17. მთიბელაშვილი თეიმურაზ
18. ნაჭყებია გურამ
19. რეხვიაშვილი ტარიელ
20. სარჯველაძე ნოდარ
21. ფანჯიკიძე თეიმურაზ
22. ფაჩულია თეიმურაზ
23. ქეცბაია კახა
24. ჩანტლაძე რაულ
25. ხასაია ზურაბ

## საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის

### პრეზიდიუმი

1. პრეზიდენტი – **სერგი ავალიანი**
2. ვიცე-პრეზიდენტი – **ირაკლი კალანდია**
3. აკადემიკოსი-მდივანი – **კახა ქეცბაია**
4. ონტოლოგიის, გნოსეოლოგიისა და ლოგიკის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **ნაპო კვარაცხელია**
5. მეცნიერების ფილოსოფიის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **გურამ ნაჭყებია**
6. სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფიის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **გურამ ასათინი**
7. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **ანზორ ბრეგაძე**
8. ესთეტიკის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **მამუკა დოლიძე**
9. რელიგიის ფილოსოფიისა და რელიგიათმცოდნეობის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **თეიმურაზ ფანჯიკიძე**
10. უცხოეთისა და ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილების აკადემიკოსი-მდივანი – **ზურაბ ხასაია**

**ნანილი მეორე  
ფილოსოფიური ძიებანი**

**SECOND PART  
PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS**

**ონტოლოგია**

**ONTOLOGY**





**ვაჟა ნიბლაძე**  
(თბილისი)

**ვაჟა ნიბლაძე** - საქართველოს საპატრიარქოსთან არსებული იოანე პეტრიწის სახელობის ფილოსოფიური კვლევა-ძიების ცენტრის მეცნიერ-თანამშრომელი. მუშაობს თეორიული ფილოსოფიის, ქართული და უცხოეთის ფილოსოფიის ისტორიის და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხებ-

ზე. გამოქვეყნებული აქვს არაერთი სამეცნიერო სტატია აღნიშნულ დარგებში.

**შალვა ნუსუბიძის ალეთოლოგიური რეალიზმი, როგორც სუბსტანციური (მეტაფიზიკური) არსის დაფუძნების მცდელობა**

ადამიანის მსოფლმხედველობრივ ცნობიერებას სხვაგვარად არ შეუძლია სამყაროს მთლიანობის აღქმა, თუ მას არ წარმოიდგენს დალაგებულად, მონესრიგებულად, კოსმოსად (როგორც ანაქსიმენი უწოდებდა). რაღაც ერთ მთლიანობად, რომელსაც ქმნის, აწესრიგებს და მართავს რაღაც ძალა, უმაღლესი არსება **(1)**. მის გამოსათქმელად არაერთი ტერმინია ცნობილი მსოფლმხედველობრივი აზროვნების ისტორიიდან: “არხე”, “არსი”, “უძრავი მამოძრავებელი”, “აზროვნების აზროვნება (ფორმის ფორმა)”, “პირველ-ერთი”, “ზე-ერთი”, “აბსოლუტური სული” და სხვა. ფილოსოფიაში მის საერთო სახელად, ყველაზე მეტად დამკვიდრდა ლათინური ტერმინი “სუბსტანცია”, რომლის შესატყვისიც რელიგიაში ღმერთის ცნებაა.

ზოგადად მსოფლმხედველობრივი ცნობიერება და მათ შორის ფილოსოფიურიც, ბოლომდე უარს ვერ ამბობს “საკუთრივ მეტაფიზიკური” არსის დაშვებაზე, როგორც ისეთ ტრანსცენდენტურზე, რომელიც, უბრალოდ მხოლოდ ჩემი ცნობიერების გარეთ მყოფი კი არ არის, არამედ მთელი თვალხილული სინამდვილის მიღმა მდგომია, სამყაროს “ძი-

რია”, მისი “არსებაა” და როგორც წესი, უშუალო დაკვირვებაში მიუწვდომელია. ეს იმიტომ, რომ უშუალო დაკვირვებაში მოცემულ მოვლნათა სამყაროში არ მოიძებნება ისეთი რეალობა, რომელიც მთელი სამყაროს ამხსნელ და მამოძრავებელ პრინციპად გამოდგებოდეს. ამას იმთავითვე მიხვდა ძველბერძნული ფილოსოფიური აზროვნება და თავისი განვითარების მაღალ საფეხურზე სამყაროს ახსნის კლასიკური მეტაფიზიკური სახე მიიღო პლატონის “იდეათა თეორიის” და არისტოტელეს “პირველი ფილოსოფიის” ჩამოყალიბებით.

მართალია საკუთრივ ფილოსოფიური აზროვნება (ძველბერძნული ფილოსოფია) დაიწყო რელიგიურ-მეტაფიზიკური არსიდან მეცნიერულ-ფიზიკურ არსზე “ჩამოსვლით” და მისი წინ წამოწევი, მაგრამ, ბოლოს ისევ სუბსტანციური არსის “გამეტაფიზიკურების” მცდელობით დამთავრდა. ფილოსოფიური (“განწყობის”) ცნობიერების წარმოშობამდე (უფრო ზუსტად, ჩამოყალიბებამდე), რელიგიური ცნობიერება (განსხვავებით მითოლოგიური ცნობიერებისაგან) “მეტაფიზიკოსობდა” ამ სიტყვის პირდაპირი გაგებით (მეტაფიზიკური, როგორც ტრანსცენდენტური, “მეტა” როგორც “ტრანსი”, ზეგრძნობადი. არა მარტო ემპირიულის მიღმა მყოფი, არამედ გონებაჭვრეტითი სფეროს მიღმა მდგომი). სავსებით შეიძლება დავეთანხმოთ სერგეი ტრუბეცკოის აზრს იმის შესახებ, რომ ფილოსოფიამდელ მეტაფიზიკას რელიგია ეწოდება სახელად. “რელიგია არის მეტაფიზიკა ფილოსოფიამდე”, რომლის საფუძველზეც დროთა განმავლობაში აღმოცენდა ფილოსოფიური აზროვნება, როგორც სამყაროს კვლავ მეტაფიზიკური ხედვა, ოღონდ “ფილოსოფიურად გააზრებული მეტაფიზიკურის” საფუძველზე აგებული სამყაროს სურათის დაფუძნების, მცდელობის სახით (2).

ნებისმიერი მსოფლმხედველობრივი ცნობიერება, მათ შორის ფილოსოფიურიც, სამყაროს აღიქვამს სხვადასხვაგვარ არსებულთა ერთობლიობად. ყოფიერების სახეები, პირველ რიგში არსებობის ხარისხით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. აქ დგება სწორედ არსებულის როგორც არსებულის, ანუ სუბსტანციის და ყოფიერების ურთიერთმიმართების სა-

კითხი. ერთი მხრივ სუბსტანციის ცნება წარმოებული კატეგორიაა ყოფიერების ცნებიდან და ამ უკანასკნელის მეშვეობით გაიაზრება (3), როგორც ყოფიერების უმაღლესი საფეხურის გამოხატულება, ყველაზე მეტი “ხარისხით” არსებული, არსებობის უმაღლესი ხარისხის მქონე ყოფიერება (4). ასეთ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ყოფიერების განსაკუთრებული სფეროს დახასიათებასთან სუბსტანციის კატეგორიის მეშვეობით. მეორე მხრივ, შეიძლება თავად ყოფიერების ცნება განვიხილოთ სუბსტანციის (რელიგიაში ღმერთის) უმთავრესი ნიშნის, მისი ყველაზე არსებითი თვისების გადმოცემის, გამოხატვის საშუალებად.

არსებობის უმაღლესი ხარისხის მქონე ყოფიერება რელიგიაში ღმერთის სახელით არის ცნობილი, ხოლო ფილოსოფიაში სუბსტანციის სახელით აღინიშნება. მთელი ტრადიციული მეტაფიზიკა, როგორც “პირველი ფილოსოფია” (რომელზედაც დაშენებულია ყველა სხვა ფილოსოფიური დისციპლინები), არსებობისა და არსების კატეგორიებს უტრიალებს და ცდილობს გონების მეშვეობით მისწვდეს და გაიაზროს სამყაროს “ძირი”, როგორც არსებობის უმაღლესი ხარისხის მქონე არსება, ანუ სუბსტანცია, რომლის არსება და არსებობა ერთხვევა ერთმანეთს. მაგრამ, ძიების ამ გზაზე, ჰაიდეგერის სამართლიანი შენიშვნით, მთელი მეტაფიზიკური აზროვნება არასწორი მიმართულებით წავიდა და ერთსა და იმავე შეცდომას იმეორებდა. კერძოდ, საკითხი ეხებოდა და ეხება არსებობას როგორც ასეთს, ყოფიერებას როგორც ასეთს, იმას რაც საფუძველი და განმსაზღვრელია ყოველივე ყოფიერისა და არსებულისა, სინამდვილეში კი “პოულობდნენ” ერთ-ერთ ამ უკანასკნელთაგანს (ყოფიერთაგანს, არსებულთაგანს) და აჰყავდათ იგი საერთოდ ყოფიერების, არსებობის როგორც ასეთის, რანგში. ამის ერთ-ერთ ნათელ მაგალითად შეიძლება დავასახელოთ დეკარტის ცნობილი “Cogito”. რის ცხადყოფას ცდილობს დეკარტი, აზროვნების თუ არსებობის?! აშკარაა, რომ დეკარტს სურს არსებობის, როგორც ასეთის, ფაქტის ცხადყოფა და ამის ნათელსაყოფად იყენებს აზროვნების, როგორც ერთ-ერთი არსებულის, არსებობის სიცხადეს, აზროვნ-

ნების მოცემულობის ფაქტის უარყოფის შეუძლებლობას. ისე ცხადია აზროვნებისათვის საკუთარი თავის, როგორც ერთ-ერთი ყოფიერის, არსებობის მოცემულობის ფაქტი, რომ აზროვნების მიერ საკუთარ არსებობაში ეჭვის შეტანაც კი, როგორც მოჩვენებისა, ისევე მისივე არსებობის ფაქტის ცხადყოფას წარმოადგენს.

აზროვნების, როგორც ერთ-ერთი ყოფიერის, არსებობის ცხადად მოცემული ფაქტიდან, დეკარტს სურდა და შესაძლებლადაც მიაჩნდა მთელი ფილოსოფიური სისტემის აგება, ანუ არსებობის როგორც ასეთის, ყოფიერების როგორც ასეთის უეჭველი მიგნება. სინამდვილეში კი, “Cogito” ცხადყოფაა არა არსებობისა, როგორც ასეთისა, ყოფიერებისა საერთოდ, არამედ კონკრეტული მოზროვნე სუბიექტისა, როგორც ერთ-ერთი არსებულისა ცხადად და ნათლად მოცემული ფაქტის სახით. მასზე დაშენებული ფილოსოფია კი, მისი, როგორც ერთ-ერთი ყოფიერის, აყვანაა ყოფიერების როგორც ასეთის რანგში.

შალვა ნუცუბიძე ცდილობს დაუსხლტეს ამ ტრადიციულ სიძნელეს და თავი დააღწიოს წინამორბედ მეტაფიზიკოსთა შეცდომას იმით, რომ ერთი მხრივ რაიმე კონკრეტული არსებული არ იქნეს “გაპარებული” არსებობის, როგორც ასეთის რანგში ასაყვანად, ყოფიერი არ გამოცხადდეს ყოფიერებად, რომ კონკრეტული მოვლენა არ იქცეს სუბსტანციად, პირველსაწყისად ყოველივესი, არამედ მიგნებულ იქნეს რალაც ისეთი, რაც არ არის უბრალოდ არსებობა, ყოფიერი, რაიმე არსებული, არამედ მასზე “მეტია”, არსებულზე “აღმატებულია”. მეორე მხრივ, უკვე აქედან გამომდინარე, ის, რასაც ეძებდა მთელი წინანდელი ე.წ. “პირველი ფილოსოფია”, როგორც სუბსტანციას (სამყაროს ძირი, არხე, პირველსაფუძველი და ა.შ.), შალვა ნუცუბიძის აზრით, “განთავისუფლებულ” უნდა იქნეს არსებობისა და არ-არსებობის “განზომილებიდან.” სხვაგვარად თავს ვერ დავაღწევთ კლასიკური მეტაფიზიკური აზროვნების, ზემოაღნიშნულ ტრადიციულ შეცდომას: არსებობისა და არსებულის, ყოფიერისა და ყოფიერების გაიგივებას.

“თავისთავად ქეშმარიტებას”, როგორც წინარელოგიკურს, წინააღმდეგობაზე მაღლა მდგომ სფეროს (“პირველი

ფილოსოფიის” შესწავლის საგანს), არავითარი სხვა არსებობა არა აქვს გარდა არსებულში “არსზე მეტის” სახით, ანუ არსებულის ამგვარად ყოფნის, როგორც მისი გარკვეულობის სახით არსებობისა. მას არც ესაჭიროება რაიმე სხვა სახით არსებობა. უფრო ზუსტად, ყოველივესადმი თავისი საფუძვლად ყოფნისათვის, იგი არ საჭიროებს არსებობად, როგორც ასეთად, “ყოფნას.” ეს ვერ დაინახა, ნუცუბიძის აზრით, მთელმა ტრადიციულმა მეტაფიზიკამ, როგორც “პირველმა ფილოსოფიამ,” რის გამოც მისთვის ნამდვილი სუბსტანციური სფერო, სინამდვილეში მიუწვდომელი დარჩა და ზემოხსენებული შეცდომა სუბსტანციის პრობლემის გადაწყვეტაში გარდაუვალი იყო.

არსებობა და არ-არსებობა დამახასიათებელია აზრისა და არსის, ცნობიერებისა და ყოფიერების, მატერიისა და სულის, რეალურისა და იდეალურის სფეროთათვის. არსებულები ან არ-არსებულები, ესენი არიან, ხოლო ის რაც მათი საერთო ძირია, “ხიდია” მათ შორის, მათი გამაერთიანებელია, არსებობა-არარსებობის “გარეთ” დგას. ასეთი შეიძლება იყოს მხოლოდ “თავისთავადი ჭეშმარიტების” სფერო, რომელიც მყლავნდება კონკრეტულ არსებულთა “ამგვარად ყოფნის”, ანუ მათი გარკვეულობის სახით. ამას უწოდებს შალვა ნუცუბიძე ე.წ. “არსებულზე მეტს”. აქ საჭიროა ცოტა უფრო დანვრილებით შევეჩერდეთ ამ ცნებაზე, რადგან ეს არის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო საკვანძო ცნება ალეთოლოგიურ რეალიზმში.

“არსებულზე მეტი” შალვა ნუცუბიძესთან, ერთი მხრივ, არსებულის ამგვარად ყოფნას, მის გარკვეულობას ნიშნავს (5) და ავტორთა უმრავლესობაც: დიმიტრი უზნაძე, კოტე ბაქრაძე, სავლე წერეთელი, არჩილ ბეგიაშვილი და სხვა, ამასვე ამტკიცებს (6). მაგრამ, საქმე იმაშია, რომ ამ ავტორთა აზრით, არსებულის ამგვარად ყოფნა, ანუ მისი გარკვეულობა (Sosein) და არსებულზე მეტი (Mehr-als-Sein), აბსოლუტურად ერთი და იგივეს სხვადასხვა სიტყვიერი ფორმით გამოთქმაა. მათ შორის არავითარი განსხვავება არ არის.

ზოგიერთი ავტორი, მაგ., ვენორი ქვაჩახია თვლის, რომ შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიურ რეალიზმში, არსებულზე მეტი ცნება სხვა არაფერია, თუ არა ღირებულების ცნება. არსებულზე მეტი იმასვე აღნიშნავს, რასაც ღირებულებას უწოდებენ (7).

სხვა ავტორები, მაგ., ფიდო ნადიბაიძე, არსებულზე მეტი ცნების განმარტებისას ყურადღებას ამახვილებს ადამიანურ ცნობიერებაზე და შემეცნების უნარზე, რაც ადამიანის, როგორც ერთ-ერთი არსებულის, ამგვარად ყოფნას, მის გარკვეულობას წარმოადგენს. “არსებობაზე წარმატებული” უპირველესად ამ კუთხით უნდა იქნეს დანახული (8).

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ “არსებულზე მეტი”, ერთი მხრივ ნიშნავს არსებულის ამგვარად ყოფნას, მის გარკვეულობას წარმოადგენს. მაგრამ, მასზე არ დაიყვანება და მთლიანად მისი იგივეობრივი არ არის, როგორც ეს ზემოხსენებულ ზოგიერთ ავტორს მიაჩნია. ეს რომ ასე იყოს, მაშინ არსებულის ამგვარად ყოფნის (Sosein), როგორც მისი გარკვეულობის ცნების გარდა, “არსებულზე მეტის” (Mehr-als-Sein) ცნება, აღარ გახდებოდა აუცილებელი ალეთოლოგიური რეალიზმისათვის, როგორც ახლებური “პირველი ფილოსოფიისათვის”.

არსებულზე მეტი არის ის შუალედური, დამაკავშირებელი რგოლი, რომელიც ერთმანეთთან აკავშირებს სწორედ კონკრეტულ არსებულთა, ყოფიერთა, როგორც ამგვარად ყოფნათა (რეალური იქნება ეს თუ იდეალური) და ე.წ. ალეთოლოგიურ (“თავისთავადი ქეშმარიტების”) სფეროებს, ანუ არსებულის გარკვეულობას და ქეშმარიტებას თავისთავად (ჭ.თ.თ.). ტრადიციული, კლასიკური ონტოლოგიის ენაზე თუ ვიტყვით, სუბსტანციას და მოდუსებს. ამდენად, არსებულზე მეტი, როგორც ასეთი, შალვა ნუცუბიძის ალეთოლოგიურ რეალიზმში ნაწილობრივ ემთხვევა ერთსაც და მეორესაც (სუბსტანციასაც და მოდუსებსაც), და ამავე დროს განსხვავებულიც არის მათგან, როგორც შუალედური მათ შორის.

სუბსტანცია, ალეთოლოგიური რეალიზმის, როგორც “პირველი ფილოსოფიის” მიხედვით, ეს არის ქეშმარიტება თავისთავად, ის რაც არსებობის გარეშეა (მაგრამ, არა რო-

გორც არარსებული, არარა, არამედ არსზე და არარსზე, ყოფიერებასა და არარაზე, არსებობასა და არარსებობაზე “მალლა” მდგომი, როგორც “ნინარე ლოგიკური”, რომელიც ყოველგვარი წინააღმდეგობის სფეროს გარეშეა). მოდუსები, ეს არის ყოველივე ის, რაც არსებობა-არარსებობის სფეროს ექვემდებარება; სულერთია, რეალურზე იქნება საუბარი თუ იდეალურზე.

არსებულზე მეტი იმის აღმნიშვნელია, რომ ერთი მხრივ, სუბსტანცია და მოდუსები (ანუ ჭეშმარიტება თავისთავად და არსებულთა უსასრულო რიგი) მჭიდრო კავშირში იმყოფებიან ერთმანეთთან, ხოლო მეორე მხრივ, იმის მაჩვენებელია, რომ სუბსტანცია და მოდუსები პრინციპულად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან.

არსებულზე მეტი, ერთი მხრივ, გამოხატავს თავისთავადი ჭეშმარიტებისა და არსებულის, როგორც ასეთის კავშირს, როგორც სწორედ არსებულის ამგვარად ყოფნას, მის გარკვეულობას, რომელიც წარმოადგენს თავისთავადი ჭეშმარიტების “გამომჟღავნებას”, მის უშუალო მოცემულობას ფაქტის სახით. მეორე მხრივ, იგი გამოდის როგორც საკუთრივ ჭეშმარიტება თავისთავად, რომელიც განსხვავებულია არსებულისაგან, “მეტია” მასზე და მეტია სწორედ, როგორც ამგვარად ყოფნაზე (Sosein), გარკვეულობაზე და მეტია იმით, რომ ცალკე, საკუთარი არსებობა-არარსებობა არ “ესაჭიროება”, მის გარეშეა, მასზე მალლა დგას.

ვინაიდან ამგვარად ყოფნა, გარკვეულობა, არსებულის სახით არის მოცემული, მისი საფუძველი მასზე “მეტს” უნდა წარმოადგენდეს. არსებულია რაიმეს ამგვარად ყოფნა, მისი გარკვეულობა. არსებულის საფუძველი, როგორც მისგან განსხვავებული და მასზე “მეტი”, შ. ნუცუბიძის ესმის, როგორც არსებობა-არარსებობაზე “მალლა”, მის გარეშე დგომა.

ამდენად, თუ ერთ შემთხვევაში “არსებულზე მეტი” ემთხვევა არსებულის გარკვეულობას, როგორც მის ამგვარად ყოფნას, Sosein და Mehr-als-Sein ერთსა და იმავეს წარმოადგენს, რაზეც ზემოხსენებული ავტორები ამახვილებენ ყურადღებას, ეს მხოლოდ ერთი მომენტია სუბსტანციისა (ჭ.თ.თ.) და

მოდუსების (არსებულების) მიმართებისა – იგივეობის მომენტი: სუბსტანციის მოცემულობა (უშუალო ფაქტის სახით) მოდუსებში. ამ მიმართების მეორე მომენტია განსხვავება სუბსტანციასა (ჭ.თ.თ.) და მოდუსებს (არსებულებს) შორის, რაც წარმოადგენს საკუთრივ “არსებულზე მეტს” და ემთხვევა ჭეშმარიტებას თავისთავად, როგორც სუბსტანციას.

ამრიგად, “არსებულზე მეტის” ცნებაში, “მეტი”, ორგვარ მეტობას გამოხატავს, ორგვარ მეტობაზეა ლაპარაკი. ერთი მხრივ, საუბარია არსებულის არსებობაზე “მეტი”-ს შესახებ და მიუთითებს, რომ არსებული არა მხოლოდ უბრალოდ არის, არამედ ყოველი არსებული არის სწორედ ის, რაც არის და არ არის ის, რაც არ არის. ყოველთვის წარმოადგენს რაღაც გარკვეულობას, არის ამგვარად და არა სხვაგვარად, “ამგვარად” ყოფნა (Sosein). ამ შემთხვევაში “არსებულზე მეტის” ცნება აღნიშნავს სწორედ არსებულის გარკვეულობას, მის ამგვარად ყოფნას, და ეს არის თავისთავადი ჭეშმარიტების ანუ სუბსტანციის უშუალო, ფაქტობრივი გამოქვეყნება მოდუსებში, ამა თუ იმ არსებულის გარკვეულობის სახით.

მეორე მხრივ, “არსებულზე მეტის” ცნებაში, ლაპარაკია არსებულის თავად ამ გარკვეულობაზე “მეტის”, ანუ არსებულის ამგვარად ყოფნაზე “მეტის” შესახებ და აღნიშნავს თავისთავად ჭეშმარიტებას, როგორც სუბსტანციას. მაგრამ, უკვე არა როგორც არსებულის გარკვეულობას, არსებულის ამგვარად ყოფნას, არამედ სწორედ მასზე “მეტს” და ეს მეტი ნიშნავს იმას, რომ თუკი ჭეშმარიტება თავისთავად, როგორც სუბსტანცია, მოდუსებში თავადაც წარმოადგენს **არსებულს** (როგორც არსებულის გარკვეულობას, მის ამგვარად ყოფნას), “წმინდა” ანუ საკუთრივ სუბსტანციური სახით (როგორც ჭეშმარიტება თავისთავად), არსებობაზე მაღლა მდგომია. არ საჭიროებს არც არსებობას და არც არარსებობას.

რაც შეეხება ვ. ქვაჩახიას მოსაზრებას “არსებულზე მეტის”, როგორც ღირებულების გაგების შესახებ, უნდა ითქვას, რომ არსებულზე მეტის ცნება არ დაიყვანება ღირებულების ცნებაზე. მიუხედავად იმისა, რომ ზოგადად ღირებულება, როგორც ემპირიულად არარსებული, მაგრამ მაინც მნიშვნე-



ლობისა და ძალის მქონე ჩვენი ემპირიული გამოცდილები-სათვის, მარჯვედ ჯდება “არსებულზე მეტის” ცნებაში.

არსებულზე მეტის ცნებაში, ალეთოლოგიური რეალიზ-მი გულისხმობს არა იმას, რომ არსებულზე “მეტობა” არარსე-ბობაა, ხოლო არარსებობაზე “მეტობა” – არსებობა, არამედ იმას, რომ არსებულზე “მეტობა” არსებობა-არარსებობაზე, ყოფნა-არყოფნაზე “მაღლა” დგომია. მათგან “თავისუფლე-ბაა”.

ამდენად, არსებულზე მეტის ცნებაში ღირებულების ცნებაც რომ ვიგულისხმოთ, ისინი ერთმანეთთან არ უნდა გა-ვაიგივოთ და ერთმანეთზე არ უნდა დავიყვანოთ. ვფიქრობთ, რომ სწორედ ამ საფრთხის თავიდან ასაცილებლად შენიშნავ-და შალვა ნუცუბიძე: “არსზე მეტის მომენტი ალეთოლოგიურ-დიალექტიკურის საქმეა. ღირებულების ფილოსოფიის მიერ წამოყენებული მომენტი, რაც მნიშვნელობის, ძალის მქონეა ისე, რომ არ არის აუცილებელი იყოს, სულ სხვა რამ არის” (9).

ჩვენი აზრით, “ასებულზე მეტი” არ დაიყვანება არც ცნობიერებაზე, ადამიანის, როგორც ერთ-ერთი არსებულის ამგვარად ყოფნაზე, როგორც მის გარკვეულობაზე, რაც მდგომარეობს იმაში, რომ ადამიანი შემეცნებელია, თვით-ცნობიერების მქონეა. ეს რომ ასე იყოს, მაშინ ყოველგვარი გზა მოექრებოდა ალეთოლოგიურ რეალიზმს იმის დასამტკი-ცებლად, რომ ადამიანს შეუძლია “სპეციფიკურ-ადამიანუ-რის” გადალახვა და სუბსტანციალური სფეროს წვდომა.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ თავად შ. ნუცუბიძე “არსებულზე მეტის” ცნებაში, თავისი ფილოსოფიური განვი-თარების სხვადასხვა ეტაპებზე, განსხვავებულ ნიუანსებს აქ-ცევდა ყურადღებას და ამ ცნების ხან ერთ, ხან მეორე მხარეს თუ ასპექტს ეწეოდა წინა პლანზე. ხშირად, არ იცავდა ტერმი-ნოლოგიურ სიზუსტეს. მაგალითად, “ალეთოლოგიის საფუძ-ვლებში” (1922), სადაც იგი “არსებობაზე წარმატებულის” ტერმინს იყენებდა, პირდაპირ აღნიშნავს: “არსებობაზე წარ-მატებული ყოველთვის ერთი და იგივე არაა” (10). ფილო ნადი-ბაიძე შალვა ნუცუბიძის ამ დებულებას ასე განმარტავს: “ერთ შემთხვევაში იგი (“არსებობაზე წარმატებული” – ვ. ნ.) აღნიშ-

ნავს საგნის გარკვეულობას, ხოლო მეორე შემთხვევაში – წარმოსახვის, ანუ შემეცნების უნარს” (11). ეს უდავოა, მაგრამ ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ამას უნდა დაემატოს შემდეგი: შ. ნუცუბიძის ამ დებულებაში, ერთი მხრივ, შეიძლება და უნდა ვიგულისხმოთ არა მარტო ის, რომ სხვადასხვა “ამგვარად ყოფნები”, გარკვეულობები, განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, არამედ ისიც (მეორე მხრივ), რომ თავად “არსებულზე მეტი”, როგორც ასეთი, და “ამგვარად ყოფნა”, როგორც არსებულის გარკვეულობა, ყოველთვის არ ემთხვევიან ერთმანეთს. Sosein და Mehr-als-Sein აბსოლუტურ იგივეობას არ წარმოადგენენ. ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან კიდევც.

შემდგომ ალეთოლოგიურ შრომაში – “ჭეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა”, (ალეთოლოგიური რეალიზმის პირველი შესავალი. 1925) – შ. ნუცუბიძე ერთი და იმავე მნიშვნელობით იყენებს ტერმინებს: “არსზე მეტი” და “არსებულზე მეტი”. არსის ცნებას და არსებულის ცნებას ერთმანეთისაგან არ ანსხვავებს, მაშინ როდესაც “ფილოსოფიასა და სიბრძნეში” (ალეთოლოგიის სპეციალური შესავალი. 1931) არსისა და არსებულის ცნებები უკვე განსხვავებული აქვს. ამ ნაშრომში ლაპარაკია უკვე არსის, არსებულისა და არსებობის ცნებათა ურთიერთ მიმართებაზე, ურთიერთ დამოკიდებულებაზე (12). გარდა ამისა, ამ შრომაში შ. ნუცუბიძე “არსებულზე მეტს” განმარტავს, როგორც “არსში დგომას” (13). “ხელოვნების თეორიაში” (მონისტური ესთეტიკის საფუძვლები. 1929), ავტორი ლაპარაკობს “არსებულზე მეტის” რეალურობაზე, როგორც არსებულის ჭეშმარიტებაზე (14). ყოველივე ეს, ცხადია ძალზე ართულებს “არსებულზე მეტის” ცნების ერთმნიშვნელოვან გაგებას. იმის გაგებას, თუ როგორ ესმოდა და ყველაზე მეტად რას გულისხმობდა მასში თავად შალვა ნუცუბიძე. ალეთოლოგიური რეალიზმის, როგორც ახალი ფილოსოფიური კონცეფციის, გარკვეული აზრით, დაუმთავრებელი სისტემა და ღიად დატოვებული არაერთი კითხვა (რაც ავტორისგან დამოუკიდებელმა მიზეზებმა – “საბჭოთა იდეოლოგიის მოთხოვნები” – განაპირობა), არ იძლევა ალეთოლოგიური რეა-

ლიზმის ერთგვაროვანი ინტერპრეტაციის და ერთმნიშვნელოვანი შეფასების საშუალებას.

“არსებულზე მეტის” ცნება, ჩვენი აზრით, შ. ნუცუბიძის მთელი ალეთოლოგიური რეალიზმის ფოკუსს წარმოადგენს, რომელშიც თავს იყრის ამ მოძღვრების მთელი სიახლეც და მთელი სიძნელეც. სიახლეს ის წარმოადგენს, რომ “სპეციფიკურ-ადამიანური” გადალახულ უნდა იქნეს მისივე მეშვეობით და საკუთარ საზღვრებშივე, რაც ერთობ ძნელი და წინდანიწვე, თითქმის შეუძლებელი ჩანს. მთავარი სიძნელეც ალეთოლოგიაში, სწორედ ამ წინააღმდეგობრივი მოთხოვნის განხორციელებაა.

არის თუ არა სინამდვილეში შესაძლებელი ლოგიკური სფეროს გადალახვა?! შეიძლება თუ არა ადამიანმა (ლოგიკური წინააღმდეგობის გარეშე) მოიაზროს ყოფიერებაზე და არარაზე მალლა მდგომი, არსებულზე და არარსებულზე მალლა მდგომი?! რა ადგილი უკავია ადამიანს ალეთოლოგიური რეალიზმის მიხედვით წარმოდგენილ სამყაროში?! ასეთ და სხვა მსგავს კითხვებზე პასუხების გასაცემად საჭიროა გაგრძელდეს კვლევა-ძიებანი, რომლებიც ნათელს მოჰფენენ ალეთოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური მოძღვრების, მისი მსოფლმხედველობრივი არსის მნიშვნელობას ადამიანისთვის; იმას, შეიძლება თუ არა ჩაითვალოს ალეთოლოგიური რეალიზმი ახალ მეტაფიზიკად, დაფუძნებულად, როგორც “პირველი ფილოსოფია”.

რაც შეეხება ზოგადად, ადამიანური ცნობიერების მცდელობას – გადალახოს არსებობა-არარსებობის სფერო, “ამაღლდეს” მასზე – ჩვენი გადასახედიდან, განწირული წამოწყებაა. არსებობის, როგორც ასეთის, ფარგლებს “გარეთ” ჩვენი ცნობიერება პრინციპულად ვერ გადის. არ-არსებული (პარმენიდეს “არარსი”, ნეოპლატონიზმის “ზეარსი”, არსებობა-არარსებობის გარეთ მდგომი “ლოგიკურის” სფერო ლასკთან, ჰაიდეგერის “არარა”, ნუცუბიძის “არსებულზე მეტი”, ანდა ეგრეთ წოდებული “ჯერარსი”, როგორც გარკვეულ დირეზულებათა ერთობლიობა და ა.შ.) ჩვენს წარმოდგენაში არსებულის სახით მაინც, უკვე იძენს რაღაცდაგვარი არსებუ-

ლის სტატუსს, ანუ გარკვეული სახით არსებობას უკვე გულისხმობს. არსებობისაგან მთლიანად “დაცლილი”, ჩვენი ცნობიერების ველში ვერ შემოვა, რადგანაც ცნობიერების ველში შემოსვლა უკვე ყოფნაა, თუნდაც მხოლოდ, როგორც ჩემი ცნობიერების მიერ წარმოდგენილი, წარმოსახული, მოაზრებული ამა თუ იმ სახით (მატერიალური, არამატერიალური, რეალური, ირეალური, ფსიქიკური, ლოგიკური, იდეალური, ზებუნებრივი, ტრანსცენდენტური, იმანენტური, “ჯერარსული” და ასე შემდეგ. რაც გნებავთ ის დაარქვით). ამის დადასტურებად შეიძლება ჩაითვალოს ჰუსერლის “წმინდა მე”, როგორც ინტენციონალობა (მიმართულობა რაიმეზე, საკუთარი თავის ჩათვლით), რომელიც ჰუსერლის გულმოდგინე მცდელობის მიუხედავად – არსებობისაგან “განთავისუფლებული” სახით ყოფილიყო “დაჭერილი”, ისევ და ისევ, ერთერთ არსებულად (მართალია სპეციფიკურ, განსაკუთრებულ არსებულად) იქცა, როგორც “წმინდა ცნობიერების” მიერ საკუთარი თავის “წმინდა არსებობის” რანგში დანახვა (რაც დეკარტის “Cogito”-ს საზღვრებში დარჩენას ნიშნავს). ანუ არსებობის საკითხის მორიგი გადაწყვეტა გამოვიდა.

ჩვენ ცნობიერებას თუ რაიმე აქვს თანდაყოლილი, შინაგანი და უმთავრესი (აპრიორული, როგორც კანტი იტყოდა), ეს არის არსებობის “სათვალთ ცქერა”. ყველაფრის (მათ შორის საკუთარი თავის) “დანახვა” რალაცდაგვარ არსებულად. არსებობის “სათვალთ ყურება”, ჩვენი ცნობიერებისათვის “ჭვრეტის” უზოგადესი აპრიორული ფორმაა. იგულისხმება როგორც გრძნობადი ჭვრეტა, ასევე რაციონალური და ირაციონალური.

ამდენად, ნებისმიერი წამოწყება (მათ შორის ალეთოლოგიური რეალიზმიც), გადალახულ იქნას არსებობა-არარსებობის სფერო, “ამოხტეს” ჩვენი ცნობიერება სპეციფიკურადამიანურიდან, “გავიდეს” ყოფნა-არყოფნის ველიდან და ისევ ადამიანურ ცნობიერებად დარჩეს, მარცხით დასრულდება.

## VAZHA NIBLADZE

### SHALVA NUTSUBIDZE'S ALETHOLOGICAL REALISM AS AN ATTEMPT TO FOUND A SUBSTANTIVE (METAPHYSICAL) ESSENCE

#### ABSTRACT

Sh. Nutsbidze's alethological realism was a first attempt to found and substantiate a new metaphysics as "a first philosophy."

Similarly to the entire old metaphysics, Nutsbidze's alethological realism, as "a first philosophy", seeks to find the primary cause, fundamental principle, or substance of the world.

In Nutsbidze's view, the entire history of former philosophy confirms that only something that lies beyond being-non-being, existence-non-existence can be the subject of the first philosophy, i.e. substance. "Prelogical" or "truth-in-itself" constitutes such substance.

However, the prelogical may be understood only through overcoming the "specifically human". Herein arises the principal difficulty of alethological realism: inasmuch as the overcoming of the specifically human is effected by man himself and hence remains within his capacity, true overcoming of the specifically human is beyond his powers. Nevertheless, in Nutsbidze's view, the overcoming of the specifically human is feasible – and is effected – by man through himself, without going beyond the limits of the specifically human.

"More than being" (Mehr-als Sein) – one of the main concepts of alethological realism, on the substantiation of which the future of alethology as a philosophical conception depends – serves the classification and justification of the above proposition.

In Nutsbidze's view, "more than being" constitutes the mediating link that interconnects truth-in-itself as substance and concretely existing determinacies as modes. Hence, "more than being" defines the modes, on the one hand, and substance, on the other.

In Nutsbidze's "alethology", "more than being" implies a dual kind of "more". On the one hand, "more than being" (Mehr-als Sein) signifies "more" with respect to simple, i.e. indeterminate existence,

consisting in the determinateness (Sosein) of this or that concretely present being, i.e. mode.

In this case “more than being” and the determinateness of a concretely present being overlap as substance and mode, expressing a close relationship between them as an immediate manifestation of substance (“truth-in-itself”), its immediate givenness in modes as a fact of existence of this or that determinate concretely present being (mode).

On the other hand, “more than being” is the very “truth in itself”, i.e. substance proper, differing from the determinateness (Sosein) of this or that concretely present being (mode). Thus, “more than being” is superior to Sosein in that “truth-in-itself”, i.e. genuine substance – unlike modes – does not stand in need of its own existence-nonexistence. It simply “stands higher” any being or non-being, i.e. “is” outside of this opposition.

Here, “more than being” – as “substance” not only fails to overlap with but, on the contrary, differs from Sosein, i.e. mode, and is superior to it by being outside of being-nonbeing, existence-nonexistence; “more” here means this superiority, expressing not a coincidence but difference between Mehr-als Sein and Sosein as between substance and mode, i.e. “truth in itself” and the determinateness of this or that concretely present being.

Thus, in Nutsubidze’s view, the concept of “more than being” shows that man, as one of the existents, or mode, is capable of overcoming the specifically human, i.e. himself, and of comprehending the substantial sphere through himself, without crossing the bounds of the specifically human.

The fact that alethological realism as a philosophical conception was not completed by Nutsubidze, coupled with the inadequate study of its problems and achievements, and lack of a special study of the concept of “more than being” does not allow to give a definitive answer to the question of whether Nutsubidze actually succeeded in substantiating a new metaphysics as “the first philosophy” in the form of alethological realism.

As to a general human striving to overcome the sphere of “existence-nonexistence”, be “over» it, we think that it is a fruitless attempt. Our consciousness in principle cannot go “beyond” the limits of existence as such. Non-existent (Parmenides’ “non-essence”,

“supreme essence” in Neo-Platonism, the sphere of logical that goes beyond existence-nonexistence in Laski’s theory, Nutsubidze’s “more than being” or the so-called “the ought” as a unity of certain values, etc.) as given in our imagination acquires the status of some kind of existence i.e. implies existence of some type. It is proved by Husserl’s “pure I” as an intentionality (directed to anything including its own self) which in spite of Husserl’s attempts to “grasp” it in a form “liberated” from existence still became one of the existents (though a specific existent) as seeing by ‘pure consciousness” its own self as a “pure existence” (it means that we remain within the limits of Descartes’ “Cogito”). Thus it turned out to be a one more decision of the problem of existence.

It there is anything inherent, inner and supreme (a priori as Kant would say) in our consciousness, it is “looking through the glasses” of existence, “seeing” everything including consciousness itself as existing in this or that mode. “Looking through the glasses” of existence is the most general a priori form of “contemplation” for our consciousness. We mean sensuous as well as rational and irrational contemplation.

Thus all attempts (and among them alethological realism) to overcome the sphere of existence-nonexistence, to “cross” the bounds of the specifically human by consciousness, to “leave” the field of being-nonbeing and still remain a human consciousness failed.

### **მიითიებული ლიტერატურა და შენიშვნები:**

- (1) საერთოდ რაიმეს ახსნისა და შემეცნებისათვის (მათ შორის სამყაროს, როგორც მთელის, ახსნისა და შემეცნებისათვის) იდეალური მდგომარეობაა, თუ შესაძლებელია მრავალგვარობის დაყვანა ერთზე, სიმრავლის ახსნა ერთიდან (მსოფლმხედველობრივი ცნობიერების შემთხვევაში ე.წ. “სუბსტანციიდან”), რომლის ბუნება უეჭველადაა დადგენილი. სამყაროს ასეთი გაგებისკენ ისწრაფვის ფილოსოფია, რომელიც, როგორც წესი, უშვებს სამყაროს თავისთავად ერთიანობას. ზოგიერთი მოაზროვნე, მაგალითად კანტი, შემეცნებისათვის მიუღწევლად მიიჩნევდა სამყაროს ერთიანობის გაგებას მაგრამ, მაინც ასეთი დაშვებიდან ამოდიოდა *(იხ. თევზაძე გურამ, იმანუელ კანტი, თბილისი,*

**1974, გვ. 174).** “საოცარია მაგრამ, დღემდე არსებულმა მსოფლმხედველობრივი აზროვნების ტრადიციამ, სწორედ სამყაროს ერთიანი სუბსტანციური ბუნების დადგენა მიიჩნია ამ სამყაროს ფილოსოფიურ გაგებად. როგორც ჩანს, ეს ადამიანის მეტაფიზიკური აზროვნების ის ბუნებრივი საზღვარია, რომლის იქით ადამიანის გონება ვერ წავა ყოფიერების იდუმალების მოაზრებაში” **(კვარაცხელია ნაპო, ადამიანი და მსოფლმხედველობა. სოხუმი – 2001, გვ. 106);**

- (2) Трубецкой С. Н., *Метафизика в древней Греции*. Москва, 1890, стр. 48; ამასთან, ხაზი უნდა გაესვას იმას, რომ რელიგია თავისი კლასიკური სახით, მუდამ მეტაფიზიკური ბუნებისაა. გველაპარაკება არაამქვეყნიურის, “მიღმური” სამყაროს შესახებ. გარდა ამისა, აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ აზროვნების ფილოსოფიური ტიპი არ ცვლის (ვერ ანაცვლებს და ვერ “ანელებს”) სამყაროს და მასში ადამიანის არსებობის ახსნის რელიგიურ და მითოლოგიურ მოთხოვნილებებს და ამგვარი ინტერესების დაკმაყოფილების საშუალებებს, მკაცრი ლოგიკური დასაბუთების გარეთ ეძებს (ინტუიცია, გამოცხადება, რწმენის უნარი). ადამიანურ ცნობიერებას დღემდე აქვს (და მომავალშიც ექნება) კითხვები, რომლებზედაც “საბოლოო” პასუხების გაცემა დროის ყოველ მოცემულ მონაკვეთზე ესაჭიროება, რასაც რელიგიური (და ასევე მითოლოგიური) აზროვნების წესის “მოშველიების” გარეშე ვერ ახერხებს (ცნობისმოყვარეობას ბოლომდე ვერ იკმაყოფილებს);
- (3) Брокгаузъ Ф. А., Ефронъ И. А., *Энциклопедический словарь*, С.-Петербург, 1901 г., Т. 62, стр., 877., *Философская Хрестоматия*, С.-Петербург, 1907 г., стр., 65;
- (4) ადამიანს ოდითგანვე ახასიათებს დაუოკებელი მისწრაფება არსებობისაკენ, ყოფნისაკენ. ყოფნა დადებით ღირებულებად ითვლება, არყოფნა უარყოფით განცდებს ინვევს მასში. ამიტომაც სუბსტანციური არსის ძიება ფილოსოფიაში, გარკვეული აზრით, სამარადისო არსებობის გარანტიების მოპოვებასაც ისახავს მიზნად, ისევე როგორც რელიგიაში ღმერთისკენ სავალი გზის ძიება. თუმცა აღსანიშნავია, რომ ფილოსოფიურ აზროვნებაში არარსის პრობლემა



სპეციალური განხილვის საგნად იქცა, განსხვავებით მითოლოგიური და რელიგიური წარმოდგენებისაგან არარას შესახებ, სადაც ან საერთოდ არ დგას ეს საკითხი, ან დაშვებულია არარადან სამყაროს შექმნა (კრეაციონიზმი);

- (5) ნუცუბიძე შალვა, შრომები, ტ., II, თბ., 1979, გვ. 98;
- (6) უზნაძე დიმიტრი, რეცენზია შალვა ნუცუბიძის შრომაზე – ჭეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა. პირველი შესავალი ალეთოლოგიურ რეალიზმში – ტ. IX, თბ., 1986, გვ. 363; ბაქრაძე კოტე, ალეთოლოგიური რეალიზმი. რჩ. ფილოს. თხზ., ტ. III, თბ., 1985, გვ. 460; მისივე, ჭეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა. რჩ. ფილოს. თხზ., ტ. I, თბ., 1982, გვ. 268; წერეთელი სავლე, ალეთოლოგიური რედუქციის კრიტიკა. ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში, ტ. II, თბ., 1986, გვ. 278; Бегиашвили Арчил, Основные принципы алетологического реализма III. Нуцубидзе, III. И. Нуцубидзе (к 90-летию со дня рождения), Тбилиси, 1980, стр. 19;
- (7) Квачахия Венор, Некоторые аспекты значения деятельности Шалвы Нуцубидзе, III. И. Нуцубидзе (к 90-летию со дня рождения), Тбилиси, 1980, стр. 219-220, 223;
- (8) ნადიბაიძე ფიდო, ალეთოლოგიური რეალიზმის ძირითადი პრინციპები, თბ., 1981, გვ. 80-81;
- (9) ნუცუბიძე შალვა, შრომები, ტ., II, თბ., 1979, გვ. 98;
- (10) ნუცუბიძე შალვა, შრომები, ტ., I, თბ., 1973, გვ. 241;
- (11) ნადიბაიძე ფიდო, ალეთოლოგიური რეალიზმის ძირითადი პრინციპები, თბ., 1981, გვ. 81;
- (12) ნუცუბიძე შალვა, შრომები, ტ., II, თბ., 1979, გვ. 316, 325;
- (13) ნუცუბიძე შალვა, შრომები, ტ., II, თბ., 1979, გვ. 345-346;
- (14) ნუცუბიძე შალვა, შრომები, ტ., III, თბ., 1974, გვ. 230.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ონტოლოგიის, გნოსეოლოგიის და ლოგიკის განყოფილებამ

**გნოსეოლოგია**

**GNOSEOLOGY**



## **ირაკლი გოგიჩაძე** (თბილისი)

**ირაკლი გოგიჩაძე** – ფილოსოფიის მაგისტრი; მუშაობს თეორიული ფილოსოფიის სხვადასხვა დარგში; გამოქვეყნებული აქვს მრავალი სამეცნიერო სტატია ფილოსოფიის აქტუალურ პრობლემებზე; ყოველწლიურად მონაწილეობს „ფილოსოფიური ძიებანი“-ს გამოცემებში.

## **გაუცხოების ფენომენი**

"болезнь, в самом широком смысле слова – тела души и духа - это отчуждение."

"Христос есть исцеляющая сила, преодолевающая отчуждение, ибо Сам Он не был отчужден."

**Пауль Тиллих.**

გაუცხოების ფენომენისადმი ინტერესი ფილოსოფიის ისტორიაში თავს იჩენს კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დასკვნით ეტაპზე, კერძოდ, ჰეგელთან და ფოიერბახის გავლით უკიდურეს სიმწვავეს აღწევს მარქსთან.

შემდგომი აქტუალიზაცია ამ თემისა უკვე უკავშირდება ფსიქოანალიზს (ფროიდი), ნეომარქსიზმს (ფრომი) და, ზოგადად, ექსისტენციალიზმს.

ჩვენს მიერ ამ ფენომენის წარმოჩენა მოითხოვს წინასწარ კლასიფიცირებას. შეიძლება გამოვყოთ გაუცხოების შემდეგი ფორმები იმის მიხედვით, თუ რა ასპექტით აშუქებდა მას ესა თუ ის მოაზროვნე და სახავდა ამ ასპექტს საკუთარი თეორიის ქვაკუთხედად:

- 1) თეისტური (ან თეოლოგიური) გაუცხოება; – (ჰეგელი).
- 2) რელიგიური გაუცხოება; – (ფოიერბახი).
- 3) ეკონომიკური გაუცხოება; – (მარქსი).
- 4) ფსიქიური გაუცხოება; – (ფროიდი).
- 5) მეტაფიზიკური გაუცხოება; – (ექსისტენციალიზმი).

## 1.

ჰეგელთან ხსენებულ ქვაკუთხედად წარმოგვიდგება „გონის თავის სხვად გახდომის“ ფუნდამენტური დებულება და, ამდენად, შეიძლება ვილაპარაკოთ ე.წ. თეისტურ (ან თეოლოგიურ) გაუცხოებაზე;

გონი, ანუ აბსოლუტური იდეა, ჰეგელის მიხედვით, არ იქნებოდა აბსოლუტური, რომ ის ყოფილიყო მხოლოდ აბსტრაქტული. აბსოლუტური იდეის არსებითი შტრიხი თვითგაცხადება, თვითრეალიზაციაა. ეს უკანასკნელი გულისხმობს იდეის „თავის სხვად“ გახდომას. ეს სიტყვათშეთანხმება „თავისი“ და „სხვა“ ღრმა შინაარსის მქონეა. ჰეგელის ტერმინებით რომ ვთქვათ, „თავის სხვა“, ანუ დროსა და სივრცეში გაშლილი სამყარო გულისხმობს 1) აბსოლუტური არსის („თავისი“) – თეზისის და 2) არარას („სხვა“) – ანტი-თეზისის დიალექტიკურ სინთეზს, რაც ჩვენის აზრით იგივეა, რაც შეფარდებითი არსი, ანუ რაღაც შუალედური, არც აბსოლუტურად არსებული და არც სრული არარა.

შეფარდებითი არსის უმაღლესი საფეხური ადამიანურ არსებობაში გამოიხატება. ადამიანის ფუნდამენტური ნიშანი თვითცნობიერებაა, რისი მეშვეობითაც აბსოლუტური იდეა საბოლოოდ იმეცნებს თავის თავს, რაც გაუცხოების, სხვადაყოფნის მოხსნად უნდა გავიგოთ. გონის თვითშემეცნების უმაღლეს დონეს, ხელოვნებისა და რელიგიის გვერდით, ჰეგელის მიხედვით, ფილოსოფია წარმოადგენს. ამ უკანასკნელში, მის ისტორიაში პერმანენტულად ხდება გონის ძირეული განსაზღვრულობების დემონსტრირება იგივე თეზისისა და ანტი-თეზისის სინთეზის – „მოხსნა-შენახვის“ – სახით და უმაღლეს, თვისობრივად დასრულებულ სინთეზს ჰეგელის ფილოსოფიურ სისტემაში აღწევს. აქ მოიხსნება გონის გაუცხოება დასრულებული თვითშემეცნებით.

თუ დავაკვირდებით თეისტური გაუცხოების ფენომენს და გავითვალისწინებთ ჰეგელის ფილოსოფიის საეტაპო მნიშვნელობის დასკვნა-დებულებას, რომ – აბსოლუტში არსი და არსება ერთმანეთს ემთხვევა (როგორც ცნობილია, ამ დებულებით ის გაუნილოს და კანტის საწინააღმდეგოდ და ანსელმ

კენტერბერიელის იდეურ ხაზს აგრძელებს) – მაშინ ჩვენს წინაშე შემდეგი სურათი გადაიშლება: ღვთაებრივი არსი თავის-თავად ან იმთავითვე არაა აბსოლუტური, რამეთუ მას ამისთვის თვითშემეცნება, ანუ საკუთარი არსების შემეცნება აკლია. სანამ არსი და არსება ერთია, ანუ მასში არ დადგენილა განსხვავება თავისსა და სხვას შორის, მაშინ ღვთაებრივი არსის თვითშემეცნების არც ლოგიკური აუცილებლობა არსებობს და არც შესაძლებლობა. ამიტომ, არსმა რომ არსება შეიმეცნოს ეს უკანასკნელი უნდა იქცეს სხვად, რაც გაუცხოებას, როგორც ონტიურ აუცილებლობას ლოგიკურ გარდუვალობად, შესაქმის წინაპირობად სახავს. ჰეგელისეული ხედვის ღრმა შინაარსი, როგორც ჩანს, გვეუბნება, რომ ჩვენ უნდა გავარჩიოთ სამი ცნება – არსი, არსება და არსებობა; არსებობა (როგორც შეფარდებით არსთა სამყაროული მდინარება) ნიშნავს, რომ აბსოლუტის არსება იქმნა ვითარცა არსი. ამდენად, ვიღებთ არსის ორ ტიპს – ზედროულს ან ღვთაებრივს (თავისს) და დროში განსაზღვრულს ან ნუთისოფლურს (სხვას). ამ უკანასკნელში უნდა იქნეს ამოკითხულ-შემეცნებულ ღვთაებრივი არსის მთელი შინა-არსი. ამისთვის პაულ ტილიხის სამართლიანი შენიშვნით, ჰეგელთან მხოლოდ ერთი „ალტერნატივა“ არსებობს – ინდივიდი (შეფარდებითი არსი) უნდა ამაღლდეს სამყაროულ პროცესთა მდინარებაზე და მიაღწიოს იმ ფილოსოფოსის მდგომარეობას, რომელიც სრულად ჩანვდა, სრულად შეიმეცნა ყოფიერების საზრისი. (პ.ტილიხი. რჩეული: კულტურის თეოლოგია).

არსი ჩვენ შეიძლება გავაიგივოთ (ყოველგვარი თვითნებობის გარეშე) მამა ღმერთთან, ხოლო არსება ძე ღვთისასთან. ძე ღვთისამ უნდა გაიაროს გოლგოთასკენ მიმავალი ყოფიერების გზა და აღდგომით, სულიწმიდის ჰიპოსტაზით ისევე დაუბრუნდეს მამაღმერთს. ამგვარად, არსი მიიღებს თავის თავში დასრულებულად შემეცნებულ არსებას. ეს შემეცნება თვისობრივად დასრულებული იქნება, ანუ ადგილი ექნება სრულყოფილ არსებით თვითწვდომას, რის გამოც ფორმა და შინაარსი, არსი და არსება ერთმანეთს დაემთხვევა. სწორედ ეს შეადგენს ჰეგელთან გაუცხოების მოხსნის მთელ დედააზრს.

ეს სურათი ნათლად გვიჩვენებს კიდევ ერთ მომენტს – არსების სხვად ყოფნა, განკაცება ღვთისა, იგივეა რაც, არსისა და არსების დაპირისპირება, რომელიც საბოლოო ჯამში უნდა მოიხსნას, მაგრამ სანამ მოიხსნება, მანამ არსი და არსება მთელი რიგი ურთიერთსაინანაღმდეგო ატრიბუტებით ხასიათდება: არსი ზედროულია, არსება დროში განსაზღვრული, არსი აბსტრაქტულია (შინაარსობრივად), არსება – კონკრეტული და ა.შ. დროში შემოსული არსება არსებობას, კონკრეტულ შინაარსს, ისტორიას იძენს, რომელიც, განსხვავებით არსისგან, დინამიური და ცვალებადია.

ჰეგელთან შეიძლება ვისაუბროთ გაუცხოების კიდევ ერთ გამოვლინებაზე, რომელიც დაკავშირებულია მონისა და ბატონის დაპირისპირების მისეულ მონახაზთან. ეს უკანასკნელი ერთგვარი პრელუდია გახდება მარქსის ძალმომრეობის თეორიისთვის, რომელსაც ქვემოთ შევხვებით.

ამ მონახაზით კარგად ჩანს, ერთის მხრივ ის, თუ როგორ უყურებდა ჰეგელი ადამიანთა შორის არსებული ურთიერთობების რეალურ მოტივს და, მეორეს მხრივ ის, თუ რაოდენ ხშირად წარიმართება ყოველდღიური ურთიერთობანი ამ მოდელის თანახმად; თანამედროვე ეტაპზე ყველაზე უფრო აქტუალურ – რასისტული თუ გენდერული თანასწორობის დინამიკაშიც ძნელი არ არის სწორედ ამ მონახაზთან შესაბამისობის დანახვა.

ჰეგელის მიხედვით, ორი ადამიანის ურთიერთობის ძირითად მოტივს წარმოადგენს ერთის მხრიდან მეორის აღიარება. ეს აღიარება კი, თავის მხრივ, არის არა უბრალოდ არსებობის, ანუ ონტიური აღიარება, არამედ უპირატესი არსებობის აღიარება. ერთი მიისწრაფის მეორის მხრიდან თავისი უპირატესობის აღიარებისაკენ. ამ მოთხოვნას თუნდაც ის გამართლება აქვს, რომ მხოლოდ ჩემი არსებობაა საკუთრივი და ამდენად სხვისაზე უპირატესიც.

როცა ამგვარი აღიარება მიიღწევა, ძირითადად ძალმომრეობის გზით, ერთი მხარე (უპირატესი) ფორმირდება როგორც ბატონი, რომელიც მართავს ურთიერთობას, ხოლო მეორე, როგორც მონა, რომელიც იმართება ბატონის მიერ.

მონა არის მონა იმდენად, რამდენადაც ასეთადაა აღიარებული როგორც ბატონის მიერ, ისე საკუთარი თავის მიერაც, ხოლო ბატონი არის ბატონი იმდენად, რამდენადაც ასეთადაა აღიარებული როგორც მონის მხრიდან, ისე საკუთარი თავის მიერაც. ფაქტიურად ეს არის კიდევ ისტორიის და გაუცხოების დასაწყისი.

ისტორიის ფორმაციულ მსვლელობაში ადამიანი განიცდის ცვლილებებს – იძენს ფიზიოლოგიურ და გონით უნარჩვევებს, ზოგადად რომ ვთქვათ, ცოდნას. ამ ცოდნის წყაროა მისი დამოკიდებულება ბუნებასთან, რომელიც, ძირითადად, შრომით აქტივობას გულისხმობს. ჰეგელი საკამათოდ არ მიიჩნევს თავისთავად საკამათო ფაქტს, რომ რადგან შრომით აქტივობას ეწევა მონა, სწორედ ის ხდება ისტორიულად უფრო მცოდნე და განვითარებული. ამ პროცესში მონა შეიმეცნებს თავის თავსაც, რითიც ნელნელა ხსნის თავის სოციალურ გაუცხოებას, მაშინ როცა პასიური ბატონის გაუცხოება უფრო და უფრო ღრმავდება. ამდენად, ცვლილება და პროგრესიც მონის ხვედრია. ამის შედეგად მონა მიდის საკუთარი და სხვისი არსებობის თანსწორობის თვითშეგნებამდე. ამის რეალურ გამოვლინებად ჰეგელს საფრანგეთის რევოლუცია ესახებოდა.

სხვათა შორის, მარქსთანაც ეს თვითშეგნება პერმანენტულად დემონსტრირდება თეორიულად ხელოვნებაში, ფილოსოფიაში, რელიგიაში და მხოლოდ ბოლოს, პრაქტიკულად რეალიზდება რევოლუციური ძალმომრეობით. საუბედუროდ, არაადეკვატურად ინტერპრეტირებული მარქსიზმის საფარქვეშ მომხდარმა რევოლუციამ გამარჯვებულ პროლეტარს მიზნად დაუსახა არა თანასწორობის აღიარება, რაც ისტორიის უდიდესი მინაღწევა იყო, არამედ ის, რითიც დაიწყო ისტორია – აღიარება საკუთარი უპირატესობისა.

## 2.

ფოიერბახთან ჰეგელის საპირისპირო ტენდენციას ვხედავთ, სადაც ფუნდამენტური დებულება გვეუბნება, რომ „ღმერთი, როგორც ობიექტურად არსებული კი არ გახდა სხვად – ბუნებად, ბიო-ორგანიზმად, ადამიანად და ა.შ. – არა-

მედ, ადამიანმა თავად შექმნა ღმერთი თავის წარმოსახვაში და მოახდინა მისი ობიექტივაცია“. გამომდინარე აქედან შეიძლება ვისაუბროთ ე.წ. 2) „რელიგიურ გაუცხოებაზე“.

ფოიერბახის მსოფლმხედველობის ძირითადი აზრი გამოიხატება მისი ლოზუნგად ქცეული დებულებით Homo Homine Deus est (ადამიანი ადამიანისთვის ღმერთია).

როგორც ვიცით, ფოიერბახი აღიარებდა ზოგად ადამიანურ არსებას, რომელიც თავის შინაარსად გულისხმობდა ყოველგვარი წარმოსახვის და შემოქმედებითი იმპულსების, ზნეობრივი მოთხოვნების, ემოციების, შემეცნებითი აქტების და ა.შ. გონითი უნარების ერთობლიობას. ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი ამ ყველაფერში ეკუთვნოდა რელიგიურ ლტოლვას. ეს უკანასკნელი სხვა გონით უნარებთან ერთად თავის კონკრეტულ გამოხატულებას ჰპოვებდა კონკრეტული ადამიანის ან ადამიანთა ჯგუფების ქმედებებში თუ გადანყვეტილებებში. სხვადასხვა ეპოქაში, მაგ., ანტიკურში და შუა საუკუნეებში, იგივე რელიგიური ლტოლვა სხვადასხვაგვარად კონკრეტიზირდებოდა, თუმცა ფოიერბახის მიხედვით, ეს სხვადასხვაობა არსებითად ერთი, ზოგად ადამიანური საწყისიდან იღებდა დასაბამს, ანუ მათ, თუ შეიძლება ასე ითქვას ერთი ფორმა, მაგარამ განსხვავებული შინაარსი ჰქონდა. ამ რელიგიური ლტოლვის მიმართების მთავარი საგანი, ღვთაებრივი არსი, სხვადასხვა ეპოქაში განიცდიდა განხვავებული ხარისხის ტრანსცენდენციასა და ობიექტივაციას; ანტიკურობაში ეს იყო ოლიმპოს მიუწვდომელი მთა, შუა საუკუნეებში (სადაც ტრანსცენდენციის ხარისხი კიდევ უფრო მაღალი იყო), ასეთად წარმოიდგინებოდა ზედროულ-ვრცოიული სასუფეველი ცათა.

ადამიანი გაბრუებული იყო რელიგიური ინსტიტუციების ზემოქმედებით და ავიწყდებოდა, რომ რელიგიურ აქტში საქმე ჰქონდა არა რალაც ღვთაებრივ არსთან, არამედ, ზოგად ადამიანური ბუნების ერთგვარ გამოვლინებასთან. ამიტომ ის, რასაც ადამიანი ეპოქების განმავლობაში აღმერთებდა იყო არა ღვთაებრივი, არამედ, ზოგად ადამიანური არსება. სწორედ ეს ზოგად ადამიანური არსება იგულისხმება ადამიანის ღმერთად ზემოთმოყვანილ ფოიერბახისეულ დებულებაში.



### 3.

ფრომისეულად ინტერპრეტირებულ მარქსთან, სადაც მთავარი ყურადღება ეთმობა ეკონომიკურ ფაქტორს, ფუნდამენტური დებულება შემდეგნაირად ჟღერს – „თანამედროვე ეტაპზე ეკონომიკური ურთიერთობანი ქმნიან ისტორიული მსვლელობის მთავარ ბაზისს. ადამიანთა შესაძლებლობებისა და უნარების გამოვლენა, წარმატებები, კეთილდღეობა, კულტურული განვითარება და ა.შ. ზოგს ჰგონია ღვთაებრივი დეტერმინაციის ნაყოფი, ზოგს ანთროპოსის ვოლუნტარისტული გენიის შედეგი და სხვა. სინამდვილეში კი ყველაფერ ამის მიღმა ეკონომიკური კანონზომიერებანი იფარება. ეს კანონები მართავენ უმთავრეს ადამიანურ მოვლენას – შრომას. შრომაში გამოვლინდება ადამიანის ნამდვილი არსება, შრომის პროდუქტებში საგნდება (ტრანსცენდირდება) ადამიანის იმანენტური ნამდვილობა, თუმცა, ამავდროულად ხდება ისე, რომ შრომის პროდუქტი იძენს ობიექტურ ძალმოსილებას და უპირისპირდება მის შემოქმედს, ადამიანს ანუ საკუთარ თავს. ამ დაპირისპირებაში ადამიანი ველარ ცნობს საკუთარ თავს, რამეთუ პროდუქცია გლობალურ ეკონომიკურ კონვეერში ემ-ვეება და ემორჩილება არა ადამიანის ნებას, არამედ, ეკონომიკის კანონებს“. ამდენად, აქ შეიძლება ვილაპარაკოთ ე.წ. 3) „ეკონომიკურ გაუცხოებაზე“;

ეკონომიკური გაუცხოება მეტნაკლები ხარისხით თან სდევდა ყველა მანამდელი პერიოდის ფორმაციას – მონათმფლობელურს, ფეოდალურს თუ ბურჟუაზიულს – გარდა პრეისტორიული პერიოდისა, მაგრამ მთელი არსებით ის კაპიტალისტურ საზოგადოებრივ ფორმაციაში გამოვლინდა. მხოლოდ პირველყოფილი ადამიანები იყვნენ თავისუფალი გაუცხოების ამ ფორმისგან. ისინი არ აწარმოებდნენ არავითარ პროდუქციას საბაზრო-სავაჭრო ურთიერთობებისთვის – ინადირებდნენ და აგროვებდნენ იმდენს, რამდენიც საჭირო იყო მათი გამოკვებისთვის. ამ პროცესში ავლენდნენ ისინი თავის უნარებს, ვაჟკაცობას, სისხარტეს და გონიერებას. ყველაზე მთავარი აქ ისაა, რომ მათი ნადირობა და შემგროვებლობა ჯერ კიდევ არ ატარებდა გარე-ძალდატანებით ხასიათს, ანუ

მათი შრომა არ იყო იძულებითი. პირიქით, მარქსისა და ფრომის მიხედვით, ეს იყო, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „სახალისო შრომა“, შრომა პოზიტიური გაგებით, რამეთუ ადამიანის არსებითი უნარების გამოვლენის ასპარეზს წარმოადგენდა.

ის მომენტი, როცა შრომა იძენს ძალდატანებით ხასიათს, შეიძლება შევადაროთ ადამისა და ევას სამოთხიდან გამოძევებას, რომელთათვისაც შრომა უკვე ღმერთის წყევლაა – მათ უნდა შვან შვილები დიდი ტკივილით და მოიპოვონ სარჩო პირზე მოდენილი ოფლით. აქედან იწყება კაცობრიობის ნამდვილი ისტორია.

ეკონომიკური ურთიერთობების "დახვეწა" ემთხვევა პერიოდს, როცა ფუნქციონირებენ დიდი ქარხნები და ფაბრიკები, როცა ცალკეული პირების ხელში თავს იყრის უზარმაზარი ფულადი კაპიტალი, როცა ყოველდღიურ ხასიათს იძენს დაქირავებული შრომა და წარმოიშობა ე.წ. მუშათა კლასი, ანუ პროლეტარიატი. პროლეტარი ეს იგივეა რაც სამოთხიდან გაძევებული ადამი, რომელმაც უკიდურესად დაძაბული სამუშაო დღით უნდა მოიპოვოს პური თავის არსობისა. ეს დაძაბულობა თან სდევს მთელ მის ცხოვრებას, რის გამოც მას აღარ რჩება დრო და ძალა საკუთრივ ადამიანური უნარების გამოვლინებისთვის. აქ სახეზე გვაქვს შრომა ნეგატიური გაგებით, რამეთუ ის აღარ ასრულებს თავის ბუნებრივ ფუნქციას – გამოავლინოს შრომის პროცესში და ნაყოფში ადამიანის ნამდვილი არსება. ნამდვილი არსება ადამიანისა შემოქმედებითობაში მდგომარეობს, შემოქმედებითობა კი ადეკვატურია მხოლოდ თავისუფალი აქტივობის პირობებში. მხოლოდ თავისუფლად მოქმედ ინდივიდს შეუძლია დაინახოს, შეიმეცნოს თავის აქტივობაში და მის პროდუქტში საკუთარი თავი, თავისი ნამდვილი სახე. როგორც ფრომი აღნიშნავს, მარქსისთვის შრომა (პოზიტიური გაგებით) ერთგვარი გნოსეოლოგიური და ანთროპოლოგიური კატეგორიაა.

კაპიტალიზმი კი თავისი ეკონომიკური კანონზომიერებებით ამკვიდრებს ისეთ ცხოვრების წესს, რომელიც წარმოადგენს პირდაპირ გზის მოჭრას თავისუფალი შრომითი აქტივობისთვის. იძულებით შრომაში კი გამოვლენას იწყებს ადა-

მიანის არანამდვილი ბუნება; აქ ადამიანის არსებად გვევლინება მხოლოდ ფ უ ლ ი და არაფერი სხვა. თუ თქვენ გაქვთ ბევრი ფული, თქვენი „ნამდვილობა“ გამოვლინდება არა ისეთი სახით როგორც არის, არამედ – როგორც გსურთ. თქვენ შეიძლება იყოთ ბუნებით ბოროტი და ამორალური, მაგრამ გარკვეული საქველმოქმედო აქციებისა და პიარ-ტექნოლოგიების წყალობით ხალხის თვალში კეთილი და ზნეობრივი ადამიანის იმიჯი დაიმკვიდროთ – ის, რაც არ შეგიძლიათ თქვენ, ამბობდა მარქსი, შეუძლია თქვენს ფულს. ცხადია, სხვა გადმოსახედიდან, მაგრამ გაუცხოება აქ უდაოდ სახეზეა.

სხვაგვარია ვითარება პროლეტარიატის შემთხვევაში: მუშას არ გააჩნია დიდი ფული, უფრო მეტიც, მას არ გააჩნია თავისუფლება ეკონომიკური გაგებით და, მაშასადამე, არც შემოქმედებითი არსება. იგი არათუ ვერ ყიდულობს სასურველ პროდუქციას (მათ შორის იმიჯს), არამედ, თავადაა ერთგვარი პროდუქცია, რომელიც ჩაშვებულა ეკონომიკურ-საბაზრო კონვეიერში და წარმოადგენს ყიდვა-გაყიდვის საგანს. რამდენადაც მარქსისთვის შრომა ანთროპოლოგიური კატეგორიაა, ამდენად, ადამიანის არსება შრომაში უნდა გამოვლინდეს, მაგრამ კაპიტალისტურ გარემოში, სადაც შრომა ნეგატიურ დატვირთვას ატარებს, ადამიანის არსებად გვევლინება არა შრომა, როგორც თავისუფალი შემოქმედებითი აქტივობა, არამედ შრომის ღირებულება, ანუ ფ უ ლ ი – პროლეტარს აქვს არსებად ის, რაც ღირს მისი დაქირავებული შრომის ფასი. მარქსისთვის ეს არის ეკონომიკური გაუცხოების ყველაზე მძიმე და რაოდენობრივად გავრცელებული ფორმა; ამიტომ იყო, რომ გაუცხოების მოხსნასა და სოციალიზმის დასაწყისს იგი პროლეტარიატის კაპიტალისტური მარნუხებისგან გათავისუფლებაში ხედავდა.

მარქსის მიმდევრად თავგასაღებულმა ბოლშევიკებმა გათავისუფლების გასაღები რევოლუციაში კი დაინახეს, მაგრამ მარქსის თეორიის არაადეკვატური, არაკომპეტენტური წვდომის გამო ისინი არასწორი გზით წავიდნენ და, როგორც ფრომი აღნიშნავს, არსებითად ვერაფერი შეცვალეს; თუ მა-

ნამდევ პროლეტარი ინდივიდუალურ-კონკრეტული კაპიტალისტის ზენოლას განიცდიდა, აქ (საბჭოეთში) იგი ზოგადმა, კაპიტალისტ-სახელმწიფომ შეცვალა, რომელმაც ექსპროპრიაცია-კოლექტივიზაციის სახელით მთელი პირადი ქონება ჩაიგდო ხელში.

#### 4.

ფროიდთან საქმე ეხება რა ფსიქიკის ქვეცნობიერ სფეროს, რომელის შინაარსებიც განაპირობებენ ადამიანთა ქცევის მოტივებს, შეიძლება ვისაუბროთ ე.წ. „ფსიქიურ გაუცხოებაზე“; ადამიანის აქტივობის განმსაზღვრელს ფროიდი ქვეცნობიერში ხედავს, რომელიც თავად კონკრეტული ადამიანისთვის, მაგ., ფსიქოანალიტიკოსის პაციენტისთვის ერთგვარი შინაგანი უცხოეთია. ეს უკანასკნელი მისთვის, მართალია, განმსაზღვრელია, მაგრამ თავად მან მის შესახებ არაფერი უწყის. პაციენტს თავისი ფარული სახე ფსიქოანალიტიკოსმა უნდა დაანახოს სპეციალური მეთოდოლოგიის გამოყენებით.

ფროიდის მიერ დანახული ფსიქიური მექანიზმების შესახებ ჩვენ ვისაუბრეთ ერთ-ერთ წინამორბედ სტატიამი („პიროვნება და ადამიანის ყოფიერების მთლიანობა“), ამიტომ აქ შევეხებით მხოლოდ იმას, რაშიც ჩანს გაუცხოების ფენომენის ფსიქიკური ფორმა.

ფსიქიკა ორი ძირითადი შრისგან – ცნობიერი და არაცნობიერი – შედგება. ამდენად, ფსიქიკის მუშაობა იმთავითვე არაცალმხრივია. მას ახასიათებს ლტოლვა როგორც გაცნობიერებისკენ, ისე – პირიქით. ტრანსცენდენტური თუ იმანენტური შინაარსები (მაგ., საგან-მოვლენები თუ ემოციები) ფსიქიკის მიერ გადახარისხდება, რათა ზოგიერთ მათგანზე მოხდეს ცნობიერი რეაგირება, ანუ ყველა მათგანის გაცნობიერებისთვის ფსიქიკას არ შესწევს ძალები. გაუცნობიერებელი შინაარსები, მიუხედავად მათი გაუცნობიერებლობისა, არ იკარგება და ქრება. ეს უკანასკნელნი, როგორც თავისთავად დასრულებული ფენომენები, არაცნობიერის ხიზნები ხდებიან, ანუ ფსიქიკა თითქოს ცდილობს მათ დავიწყებას. ისინი შეიძლება საკმაოდ დიდი ხნის მანძილზე დუმდნენ, მაგრამ სათა-

ნადო გარემო-პირობებში შეიძლება მოხდეს მათი უეცარი შეღვიძება, რის შემდეგაც ადამიანის ქმედითობის რეალური მოტივირების განმსაზღვრელნი ხდებიან. საკუთარი ქმედებების ამ მოტივებს ადამიანი, როგორც წესი, ვერ აცნობიერებს - მას ჰგონია ან ეჩვენება, რომ მოქმედებს სრულიად დამოუკიდებლად, კონკრეტული სურვილებიდან და მიზნებიდან გამომდინარე, მაგრამ როგორც ფროიდი მიიჩნევს, ეს ძალზე იშვიათ შემთხვევაში თუა ასე. ჩვეულებრივ, ეს კონკრეტული სურვილები და მიზნები წარმოადგენენ ქვეცნობიერი შინაარსების სუბლიმირებულ მოტივებს, ანუ ეს სურვილები და მიზნები სინამდვილეში ნიღბებია რეალიზება მოწყურებული, მივიწყებული არაცნობიერი შინაარსებისა. თუ ეს უკანასკნელნი ხანგრძლივი მცდელობების მიუხედავად მაინც ვერ რეალიზდებიან და თავის ცხოველმყოფელობასაც არ კარგავენ, მაშინ ისინი იქცევიან ე.წ. „აკვიატებებად“ და შესაძლოა უმძიმესი ფსიქიკური აშლილობებისა და დაავადებების წყაროდ იქცნენ. ამ სიტუაციიდან პაციენტის ხსნა, ფროიდისა და მისი მიმდევრების თანახმად, მხოლოდ ფსიქოანალიტიკოსს შეუძლია ფსიქოთერაპიულ-პრაქტიკული მეთოდოლოგიით, რაც, არსებითად, იმაში გამოიხატება, რომ პაციენტმა გააცნობიეროს თავისი აკვიატებული ქმედებების რეალური მოტივები და შესაბამისი შინაარსები.

როგორც ვხედავთ, გაუცხოების ფენომენი აქ მთელი თავისი გარანდიოზულობით წარმოგვიდგება.

## 5.

რაც შეეხება ექსისტენციალიზმს, მაგ., ჰაიდეგერისეულს, აქ შეიძლება ვილაპარაკოთ ე.წ. 5) „მეტაფიზიკურ გაუცხოებაზე“. ამ ფილოსოფოსის შეხედულებებზე ჩვენ საკმაოდ ფართოდ ვისაუბრეთ ერთ-ერთ წინამორბედ სტატიაში – „ადამიანი მასა და Man“-ი. აქ მოკლედ შევეხებით მხოლოდ გაუცხოების ფენომენს, რომელიც არა მხოლოდ ჰაიდეგერის, არამედ, ექსისტენციალიზმის ზოგადი მონახაზიდან ჩანს.

მ. ჰაიდეგერის ფილოსოფიური წიაღსვლების მთავარი ამოსავალი დებულება მდგომარეობს შემდეგში: ადამიანური

ყოფიერება, რომელშიც და მხოლოდ რომელშიც შეიძლება განხორციელდეს ე.წ. Dasain-ი, ისეთია, რომ მას ტემპორალურ განზომილებაში მოხვედრისას უკვე ხვდება, თავისი ძალის-ხმევისგან დამოუკიდებლად შექმნილი „არსებული როგორც არსებული“.

ამ უკანასკნელ დებულებას, რომელიც არისტოტელეს ეკუთვნის და რომელიც მან ონტოლოგიის განსაზღვრებად გამოიყენა, ექსისტენციალიზმში თითქოს უმნიშვნელო პერფორაზირებით ეძლევა შემდეგი ფორმულირება – „არსებული როგორც არსებობა (ექსისტენცი)“; აქ ონტოლოგია ანთროპოლოგიურ-კულტუროლოგიული მიმართულებით მიდის. ადამიანი არ იმყოფება უშუალოდ ბუნებრივ გარემოში. მისი არსებობა გაშუალებულია ადამიანური სამყაროთი – კულტურით. ამ უკანასკნელის მიერ მორგებული „სათვალთ“ უყურებს ადამიანი ყველაფერს მის ირგვლივ. ამდენად, არსებული ადამიანის ბეჭედიტაა დატვიფრული და წარმოგვიდგება არსებულად, როგორც კონკრეტულად დაბადებული ადამიანისთვის წინმხვედრი. ეს წინმხვედრი არის ის, რასაც ჩვენ დაბადების დღიდან ვეხებით და რომელსაც შემდგომ მივიჩნევთ არსებობის ერთადერთ ფორმად. ამ ერთადერთზე ჩვენ დაგვყავს ყოფიერება როგორც ასეთი. ამ რედუქციას ჰაიდეგერი მიიჩნევს მეტაფიზიკურ შეცდომად, რომელსაც „ონტიურ“ გარდუვალობად სახავს. სანამ Dasain-ი ყოფიერების „ონტოლოგიურ“ ხედვამდე არ ამალღედება, ამგვარი აღქმა გადაულახავია. ამ გადალახვის რეზულტატი შეგვაგნებინებს, რომ ყოფიერება არ ამოიწურება არსებულთ. ყოფიერება არის ის, რაც არსებულს არსებულად ხდის, ანუ ყოფნის საზრისს აძლევს. მაგრამ, გამოდის ისე, რომ ჩვენ ირგვლივ არსებულის (სოციალურ-პოლიტიკური ინსტიტუტები, ქალაქები და სოფლები, წესები და ადათები და ა.შ.) ლეგიტიმაციის პირველწყარო ხდება ანონიმი. ჩვენ ალბათ 90% შემთხვევაში ვერ აღმოვაჩინებთ ამ პირველწყაროს, რამეთუ ბევრი მათგანი სათავეს იღებს პრე-დოკუმენტალური და პრე-ისტორიული პერიოდიდან.

უბედურება სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ჩვენ (მკვიდრნი წუთისოფლისანნი), ამ და მხოლოდ ამ წინმხვედრ,

მზამზარეულ არსებულს მივიჩნევთ არსებობის ერთადერთ პოტენციალად, რომელიც რეალურად უკვე განხორციელებულია. ჩვენ ისლა დაგვრჩენია, რომ მას კარგად ავუღოთ ალლო და მთელი თავდავინწყებით გადავეშვათ მის ორომტრიალში, „ისე, როგორც ყველა“.

რამი ჩანს აქ გაუცხოების ფენომენი?

პირველი, რაც აქ თვალშისაცემია ისაა, რომ მთელი თაობები მოდიან და მიდიან ისე, რომ არსებითად იმეორებენ ერთ და იმავე ცხოვრებას. მართალია, იცვლება ამ ცხოვრების ეპოქალური ფორმები, მაგრამ ეს ძირითადად ეხება მის გარეგნულ გამოვლინებას. ერთ-ერთი არსებითი შტრიხი ამ განმეორებადობისა არის, მაგ., გამრავლება, ანუ შთამომავლობის დატოვება.

გამრავლება, როგორც ბიოლოგიური ფენომენი შეიძლება სულაც არ იყოს მავანისთვის დიდი პრობლემატურობის მატარებელი, მაგრამ ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური თვალსაზრისით იგი მართლაც უმნიშვნელოვანეს საკითხებს აღძრავს. ადამიანი, თუ ის ცხოვრებაში ერთხელაც გავა მომაბეზრებლად ერთფეროვანი ყოველდღიურობის ტყვეობიდან, აუცილებლად დასვამს საკითხს ცხოვრების საზრისის თაობაზე, ანუ იმაზე, თუ რით შეიძლება გამართლებულ იქნეს მისი კონკრეტული არსებობა. იყო ისტორიული ეპოქები, რომლებიც სხვადასხვანაირად პასუხობდნენ ამ კითხვას; მაგ., სარტრისა და კამიუს ეპოქამ კატეგორიულად ნეგატიური პასუხი გასცა ამ კითხვას – ცხოვრებას ობიექტურად საზრისი არ გააჩნია, სხვა საქმეა სუბიექტური საზრისი, რომელსაც თავისი სუბიექტურობის გამო სიმყარე აკლია და ნებისმიერ „საზღვრით სიტუაციაში“ შეიძლება ნაცარტუტად იქცეს.

საზრისის ეს კრიზისული სურათი განაპირობებს იმას, რომ მამისთვისაც და შვილისთვისაც ისევე ბუნდოვანია, თუ რა ამართლებს არსებობას, როგორც მათი პაპისთვის და ა.შ. მიუხედავად ამისა, გამრავლება მაინც ჯიუტად გრძელდება და სულ უფრო და უფრო ცხოველურ ხასიათს იძენს. აკი განიხილავს კიდეც დღევანდელი ბუნებისმეტყველება ადამიანს როგორც ცხოველს?! დასავლური ბოჰემური ცხოვრებაც დი-

დი რევერანსით უკრავს თავს ადამიანის ცხოველად განხილვას.

ამ უკანასკნელი მომენტის ტოტალური მასშტაბურობის მიუხედავად, არსებობს იშვიათი გამონაკლისებიც – იგივე კამიუ, სარტრი, ვან გოგი და ა.შ. – ვისაც აფიქრებს არა მხოლოდ საკუთრივ კონკრეტული არსებობის, არამედ ზოგადად ყოფიერების საზრისი. მიუხედავდ ჩვენი შენიშვნისა, რომ თანამედროვე ეპოქამ ნეგატიურად უპასუხა საზრისის ობიექტურობის საკითხს, ეს დიდი მოაზროვნეები და ხელოვანები იმით არიან ღირსშესანიშნავნი, რომ ფიქრობდნენ იმ პრობლემებზე, რომლებიც ცხოველისთვის უბრალოდ არ არასებობს. ამის ნაყოფია მათი შემოქმედებითი მემკვიდრეობა: "Экзистенциализм – выражение мужества встретить бессмысленность лицом к лицу как ответ на вопрос о смысле." Пауль Тиллих. Избранное: "Теология культуры".

ერთი სიტყვით, თუ ადამიანს არ განუბჭია საკუთარი არსებობის საზრისი, მაშასადამე, მას არ გააჩნია ფუნდამენტი, რომელზეც მისი კონკრეტული ცხოვრების სახლი უნდა აშენდეს. თუ არ არის ფუნდამენტი, არც სახლი არსებობს, მაგრამ „ადამიანი“ მაინც ცხოვრობს, ცხოვრობს სხვის, მავანის აშენებულ სახლში, „ისე, როგორც ყველა“ და ეს სახლი თავისი ჰგონია. ასე გვესახება ჩვენ გაუცხოების არსი ამ კონტექსტში.

ჰაიდეგერი ამ სიტუაციიდან გამოსავალს იმაში ხედავს, რომ ადამიანი, უპირველეს ყოვლისა უნდა გამოვიდეს ყოველდღიურ-Ман-ური ყოფიერების ამ სახლიდან, ამისთვის მას განუზომელ სამსახურს გაუნევს, მაგ., სასონარკვეთა, რომელიც დააბჩენს ნიჰილიზმის უფსკრულივით ხახას მის წინაშე, და იგი ყოველგვარი გარანტიის გარეშე უნდა გადაეშვას ყოფიერების ამ მეტაფიზიკურ უფსკრულში. სამწუხაროდ, ამგვარი ნაბიჯის გადადგმას ერთეულები თუ ახერხებენ იმედით, რომ იქნებ არსებობს და ეზიარონ სხვა, ნამდვილ ყოფიერებას, რაც ჭეშმარიტად ადამიანური ქმედებაცაა და გაუცხოების გადალახვის გასაღებიც.



\* \* \*

ცალკე გამოკვლევის ღირსია გაუცხოების ის ფორმა, რომელსაც მე ვუნოდებდი “ვირტუალურ გაუცხოებას” და რომელიც თანამედროვე ციფრული ტექნოლოგიების ეპოქამ წარმოშვა.

ასევე აღსანიშნავია ამჟამად ყველაზე უფრო გლობალური მნიშვნელობის გაუცხოების ფორმა – ე.წ. „ეკოლოგიური გაუცხოება“, როცა კაცობრიობას ტექნოლოგიური წინსვლა ბუმერანგით უბრუნდება ეკო-კატასტროფის სახით და რომელიც დღეს ყველასთვის ნათელია; ამ საკითხს თითქმის ყველა საბუნებისმეტყველო დისციპლინის წარმომადგენელი ეხება, განსხვავებით გაუცხოების იმ ფორმებისგან, რომლებიც ზემოთ განვიხილეთ. ეკოლოგიურ პრობლემებზე ბევრი თქმულა და დაწერილა, მათ შორის ქართულ ფილოსოფიაშიც (მაგალითად ზურაბ კაკაბაძის სტატიაც კმარა), რის გამოც აქ სიტყვას აღარ გავაგრძელებ და გადავალ პირდაპირ გაუცხოების ფენომენის იმ ფორმაზე, რომელიც ჩვენ წინამორბედ სტატიებში ჩამოყალიბებული ანთროპოლოგიური სურათიდან წარმოგვიდგება. გაუცხოების ამ ფორმას ჩვენ ვუოდებთ „პერსონალურ, გნებავთ, პიროვნულ გაუცხოებას“.

პერსონალურ გაუცხოებაში, წინასწარი განსაზღვრებით, იგულისხმება, რომ ყოველ კონკრეტულ ანთროპოსში მიმდინარე სიღრმისეული თუ ზედაპირული პროცესები მიმდინარეობს პიროვნული ნების ცნობიერი კონტროლის არარსებობის პირობებში.

\* \* \*

ცხადია, რომ ზემოთ განხილულ გაუცხოების ფორმათა კონტექსტებს ახასიათებთ გარკვეული ტიპის ხარვეზები, რაც ფილოსოფიაში ბუნებრივია, მთავარია, რომ ჩვენ დავინახოთ ფილოსოფიურ მოძღვრებათა მომხიბვლელიობაც და სუსტი მხარეებიც.

ჰეგელისეულ კონტექსტთან დაკავშირებით ყველაზე მნიშვნელოვანი და, ჰეგელის სისტემისთვის ფუნდამენტური საკითხი, ეხება შემდეგს: ვინ იღებს გადაწყვეტილებას ამ სხვად გახდომაზე, გაუცხოებაზე – არსი თუ არსება?

ხომ ცხადია, რომ გადანყვეტილების მიღება დაკავშირებულია ნების ფენომენთან? ნების ფენომენი კი, როგორც სხვა გონითი ფენომენები, არსებითი, იმანენტური მოცემულობე-ბია. თუ ის (ნება და სხვა გონითი ფენომენები), რაც არსებას ქმნის, იშლება არსებობაში, ანუ ხდება არსისთვის გარეგანი და უცხო, თავადაა გადანყვეტილების მომღები ინსტანცია, მაშინ არსი თამაშგარე მდგომარეობაშია. ხოლო თუ არსი იღებს გადანყვეტილებას, მაშინ მას უკვე გააჩნია გარკვეული ცოდნა, კერძოდ, თვით-თავის-თავზე ცოდნა იმისა, რომ მას გააჩნია ნების თავისუფლება, მიზანმიმართულობა, ძალმოსი-ლება და ა.შ., რის გამოც სხვად გახდომის (რომლის მიზანიც თვითშემეცნებაა), საჭიროება ასე თუ ისე იხსნება; ყოველ შემთხვევაში ეს მოხსნა ეხება სულ მცირე ფილოსოფიურ-მეცნიერული შემეცნების განზომილებას, რამეთუ ნების თავისუფლება, მიზანმიმართულობა და სხვა მსგავსი ფენომენების კონცეპტუალური შემეცნება სწორედ აქ ხორციელდება. არადა, ჰეგელისთვის სწორედ ამგვარი შემეცნება წარმოად-გენს უმთავრესს.

მართალია, ჰეგელის ფილოსოფია ცდილობს სისტემური პასუხების გაცემას კითხვათა უზარმაზარ რიგზე, იქნება ეს ისტორიის, სამართლის, ხელოვნების, ეთიკის, ლოგიკის და ა.შ. საკითხები, მაგრამ საკითხი, რომელიც ზემოთ დავსვით და რომელიც ჩვენ ჰეგელის ფილოსოფიისთვის ფუნდამენტურად, ამოსავლად მიგვაჩნია მის ფილოსოფიაში პასუხგაუცემელად წარმოგვიდგება.

ისე, კაცმა რომ თქვას, ეს ნაკლი ალბათ ყველა დიდი ფი-ლოსოფოსის ნააზრევს ახასიათებს; მაგ., სარტრთან, რომლის ნააზრევის ფუნდამენტსაც შეადგენს პასუხისმგებლობის ცნება, პასუხგაუცემელია კითხვა – ვის ან რის წინაშეა კონ-კრეტული ადამიანი პასუხისმგებელი. პასუხისგება, თავისი რადიკალური, საზღვრითი მნიშვნელობით უნდა იყოს აბსო-ლუტური არსის მიმართ პასუხისგება, რასაც სარტრი არ აღი-არებს კატეგორიულად. რაც შეეხება იურიდიული ხასიათის პასუხისგებას და რაც ფარდობითი ხასიათის მოვლენაა (შეიძ-ლება ერთი ხელისუფლების მიერ მიღებული კანონებით

თქვენი ქმედებისთვის პასუხისგებაში მიგცენ, მაგრამ სხვა მთავრობის იურიდიული დადგენილებებით თქვენი ქმედება გამართლდეს და პასუხისგება მოგიხსნან...), ამას სარტრი ფილოსოფიური განხილვის საგნად არ ხდის. ის, ძირითადად, საუბრობს ადამიანის ექსისტენციალურ პასუხისმგებლობაზე – ადამიანი პასუხისმგებელია იმაზე, თუ რად აქცევს ის თავის ცხოვრებას თვითონ. მაგრამ, ამ უკანასკნელის გაგება თავად სარტრის ნააზრევის ფარგლებში შეუძლებელია. მართლაც, თუ ადამიანის არსება, არათუ წინასწარ დადგენილ-განსაზღვრული არ არის, არამედ, როგორც ასეთი საერთოდ არ არსებობს, მაშინ ადამიანს, რომელმაც განვლო ცხოვრება და ამა თუ იმ იერსახით ჩამოყალიბდა, არ გააჩნია შესაძარებელი ხატი, რომელთან შედარებითაც მან უნდა გადამწყვიტოს თავად პასუხი აგოს თუ არა, ანუ რაც, ჩვენის აზრით, მხოლოდ იმას ნიშნავს, უნდა ინანოს ადამიანი თუ არა თავის განვლილ ცხოვრებასთან დაკავშირებით. საბოლოო ჯამში, სარტრისეული მონახაზით არ არსებობს კრიტერიუმი და გარანტია იმისა, თუ ვისი ხვედრი იქნება სინანული განვლილ ცხოვრებაზე.

ასევე გაურკვეველია შემდეგი: ცხადია, რომ პასუხისმგებლობის ცნება მოითხოვს კორელატს, კერძოდ, მიზღვევის, გნებავთ, სასჯელის ცნებას. ვინ დაგვსჯის ან როგორ დაგვსჯის თუ არც აბსოლუტური არსი და არც ზოგად ადამიანური არსება არ არსებობს?

ფაქტიურად იგივე შეიძლება ითქვას ჰაიდეგერისეული ჭეშმარიტად ადამიანური ე.ი. არა-Man-ური ყოფიერების შესახებაც, რასთან მიმართებაშიც განისაზღვრება ჰაიდეგერის მთელი ფილოსოფიური აზრთა მსვლელობა. ის ხომ თავადვე აღიარებს თავის „მეტაფიზიკის შესავალში“, რომ ფილოსოფოსისთვის, რომელიც შეძლებს ყოველდღიური ყოფის გადალახვას და გადაეშვება ექსისტენციალურ უფსკრულში, არ არსებობს გარანტია იმის, რომ ის ოდესმე დაეშვება მყარ ფსკერზე, ანუ ცალსახად დაადგენს, თუ როგორი ყოფილა მისი ჭეშმარიტად ადამიანური ყოფიერების, ბუნების სახე. ყველაზე ძირეული პასუხი ჰაიდეგერთან იმაში მდგომარეობს, ალბათ, რომ ჭეშმარიტად ადამიანური ქმედებათაგანი თავად

ამ უფსკრულში რისკიანი გადაშვების, ყოველდღიურ-Man-ური ყოფიერებიდან ამოხტომის გადანყვეტილების პიროვნული მიღებაა.

\* \* \*

ფროიდიზმს, რომელსაც ადამიანის ყველა აქტივობა მოტივაციურად სექსუალურ ლტოლვებამდე დაჰყავს, ანუ მასში ძირითადად ცხოველს ხედავს, მიაჩნია, რომ ფსიქო-ნერვოზული აშლილობებისგან ხსნა პაციენტისთვის უნდა მოვიდეს გარედან, ფსიქოანალიტიკოსისგან. ამ უკანასკნელმა, და მხოლოდ მან, შეიძლება დაანახოს პაციენტს, მაგ., ბავშვობაში განცდილი სექსუალური ხასიათის მოტივები, რომლებიც დგანან მისი აკვიატებული იდეების თუ ქმედებების უკან. რანამს ფსიქოანალიტიკოსი გამოააშკარავებს ამ ყველაფერს და გააცნობიერებინებს პაციენტს, სპეციალური ფსიქო-თერაპიული პროცედურებით, პაციენტიც გამოჯანსაღდება.

ცხადია, აქ ისე მარტივად არაა საქმე როგორც ჩვენ მოვხაზეთ, მაგრამ რაც გვინდოდა გვეთქვა, იმისთვის ეს გამარტივებული მონახაზი სრულიად საკმარისია: ამ თეორიის მხარდამჭერი ვერ ხედავენ პაციენტში პიროვნებას, რომელიც თავად გადანყვეტდა საკუთარ პრობლემებს. ჩვენ არაერთხელ გვისხენებია ბუდა, როგორც ანთროპოსის პიროვნებად რეალიზების ეტალონი. ხომ სასაცილოდ არ იკმარებდა იმის წარმოდგენა, რომ მას იმ დამთრგუნველი მოვლენების – სიბერე, ავადმყოფობა და სიკვდილი – ხილვით გამონვეული შინაგანი მღელვარების დასაძლევად ფსიქოანალიტიკოსისთვის მიემართა? როგორც ბატონი ნაპო კვარაცხელია გვასწავლის, ბუდა იყო ყველა დროის უდიდესი ფსიქოლოგი, მან ხანგრძლივი ასაკებით, თავად უმკურნალა საკუთარ თავს, გახდა რა გასხივოსნებული. გასხივოსნება ჩვენ გვესმის როგორც სრულყოფილ პიროვნებად რეალიზაცია, როდესაც ნების ცნობიერი კარნახით იმართება იმანენტური შინაარსების (იქნება ეს წმინდად ემპირიული, რაციონალური თუ ფიქრში ტრანსფორმირებული შინაარსები), ყოველგვარი ლავირება.

როდესაც ბუდამ იხილა ბებერი, ავადმყოფი თუ სიკვდილის კლანჭებში მბორგავი ადამიანების ავბედობა და ღრმად დამთრგუნველი შთაბეჭდილების ქვეშ მოექცა, მოხდა ისე, რომ ნანახთან დაკავშირებულმა ემპირიულად აღქმულმა და თავისებურად რაციონალიზაციამნილმა შინაარსებმა მის ფიქრით განზომილებაში სრულიად თვითნებურად დაიწყო ტრანსფორმირება-ლავირება. ცხადში თუ სიზმარში ეს შინაარსობრივი ფრაგმენტები ისეთ ამაზრზენ სურათებად ერთიანდებოდნენ, რომ პრინცი სიდჰარტა უკიდურეს სასონარკვეთამდე მივიდა. მისთვის ყველაფერმა – ფუფუნებამ, გვარიშვილობამ, უფლისწულობამ და ა.შ. – დაკარგა აზრი და მნიშვნელობა. ის გაიქცა სასახლიდან, ხანგრძლივი მედიტაციით გადაეშვა ზემოხსენებულ ნიჰილიზმის პირდაფრენილ უფსკრულში და, საბოლოოდ, მიაღწია არა უბრალოდ თვითგანკურნებას, არამედ, ეზიარა სხვაგვარი, ჭეშმარიტი ყოფიერების შესაძლებლობას – ნირვანას. ამ ყოფიერებას ნაზიარევი ანთროპოსის ყველაზე მნიშვნელოვანი შტრიხი იმაში მდგომარეობს, რომ იგი თავისი ნებით წყვეტს არა უბრალოდ იმანენტური შინაარსების ლავირების საკითხს, არამედ, თავად ყოფნა-არყოფნის, სიკვდილ-სიცოცხლის პრობლემასაც, გადის რა სანსარასა და ნირვანას შორის არსებულ ზღურბლს ნების ცნობიერი კარნახით.

\* \* \*

სტატიებში: „იმანენტიაციის გზა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“, „პიროვნება და ადამიანის ყოფიერების მთლიანობა“, „აბსოლუტური თავისუფლება და თეო-ანთროპოსი“ და ა.შ. ჩვენ ანთროპოსი წარმოვადგინეთ მოცემულობად, რომელიც იდეალურ ვარიანტში პოტენციურად მიმართულია პიროვნებად დადგინებისკენ, ანუ მან რეალიზაცია უნდა ჰყოს თავისი პიროვნულობა. ეს უკანასკნელი არის ანთროპოსის უმაღლესი საფეხურობრივი ფორმა და მას წინ უსწრებს ანთროპოსის გამოვლენის ისეთი საფეხურები, როგორცაა ცხოველი, ადამიანი, ინდივიდი.

თავის მხრივ, ადამიანში მოქმედებს სამი ძირეული იმანენტური სტრუქტურა: ემპირიული სუბიექტ-ობიექტი, რაციონალური სუბიექტ-ობიექტი და მოფიქრალი მე.

მოფიქრალი მე, ადამიანის საფეხურზე, ჩვენთვის წარმოადგენს, ერთის მხრივ, ემპირიული და რაციონალური წყაროებიდან მიღებული შინაარსობრივი ფრაგმენტებით გამდიდრებულ იმანენტურ განზომილებას (გამდიდრებულს, რამეთუ მას შევსების სხვა წყაროც გააჩნია, მაგ. წარმოსახვა, ფანტაზია, მუზა და შთაგონება; ეს უკანასკნელნი თავის სათქმელს ყველაზე ხმამაღლა ამბობენ ინდივიდის საფეხურზე ამაღლებული ანთროპოსის შემთხვევაში, რომელიც, ძირითადად, გულისხმობს შემოქმედებითად აქტიურ ანთროპოტიპს) და, მეორეს მხრივ, თვითტრანსცენდირების შესაძლებლობის მქონე ტრანსცენდენტალურს.

თუმცა, ისიც აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ პიროვნების საფეხურამდე არც ტრანსცენდირება და არც მიღებული შინაარსობრივი ფრაგმენტების ლავირება (ცხადში თუ სიზმარში, რომლებიც ფიქრის მედლის ორ მხარეს წარმოადგენს), არ ხდება ნების ცნობიერი და სრული კონტროლით. აქ ნების ფენომენი, როგორც ავლნიშნავდით, მოქმედებს არაცნობიერად. ცხოველით, ადამიანით და ინდივიდით ამონურული ანთროპოსისთვის დამახასიათებელია ნების არაცნობიერი, უკონტროლო ფუნქციონირება. ეს იმას ნიშნავს, რომ ანთროპოსი ამ დონეზე წარმოადგენს საკუთარი ნების ხელში ჩავარდნილ სათამაშოს (ამაში მდგომარეობს პერსონალური გაუცხოების უმნიშვნელოვანესი შინაარსი). როცა ეს თამაში აღწევს უკონტროლობის კრიტიკულ ზღვარს, სახეზე გვეძლევა ფსიქონევროზული აშლილობების სხვადასვა ფორმები, რომელთა შემთხვევაშიც განსაკუთრებით კარგად ჩანს ის, რომ პაციენტი საკუთარ ნებას აღიქვამს უცხო ძალად, ამას პიროვნების გაორებასაც უწოდებენ ხოლმე, თუმცა, ეს სიტყვათშეთანხმება შეცდომაში შემყვანია. აქ გვაქვს არა ორი პიროვნება (ეს წარმოუდგენლად დიდი ფუფუნება იქნებოდა), არამედ, არცერთი; პიროვნებად რეალიზაცია რომ ვერ შეძლო პაციენტი, იმიტომაც მივიდა ამ მდგომარეობამდე.

რატომ გვინდა, რომ წინამდებარე სტატიაში გაუცხოების ჩამოთვლილი ფორმების ფონზე წარმოვაჩინოთ გაუცხოების კიდევ ერთი, ჩვენეული ფორმა – პერსონალური გაუცხოება?

არა იმიტომ, რომ ხსენებული ფორმებისთვის დამახასიათებელია კონტექსტუალური ხარვეზები, (თუმცა უამისობაც არ იქნება), არც იმიტომ, რომ ჩვენ ამ ფორმების კრიტიკულ ქარცეცხლში გატარებით ქვა-ქვაზე არ დავტოვეთ. ამის მიზეზი მხოლოდ ისაა, რომ მიგვაჩნია – გაუცხოების ჩამოთვლილი ფორმები არ იარსებებდა, რომ არ არსებობდეს პერსონალური გაუცხოება: ფროიდიზმი პაციენტში ვერ ხედავს პიროვნებას, მარქსიზმში პიროვნება გადაფარულია ფულითა და კაპიტალით, ის ნაშლილია, ფოიერბახთან ადამიანს ისე აქვს დაბნელებული მზერა ეკლესიის ავტორიტეტით, რომ ზოგად ადამიანურ არსებას და, ამდენად თავის არსებას და ე.ი. პიროვნებასაც ვერ ხედავს, ის სხვა რამ – ღმერთი ჰგონია და ა.შ.

დღეს ტერმინ „პიროვნებას“ ყოველ ფეხის ნაბიჯზე გაიგონებთ, თუმცა დარწმუნებით შეიძლება ითქვას, რომ პიროვნება, როგორც ის გვესმის ჩვენ, სანთლითაა საძებარი. პერსონალური გაუცხოება, ანუ პიროვნებათა არსებობის კრიზისი, რომელიც საერთოდ გლობალური ხასიათის მოვლენაა, არის თაურფენომენი, რომელიც გაუცხოების ყველა სხვა კერძო ფორმის ემანაციას ახდენს.

ყელაფერ ამაში რომ გავერკვეთ, გავიხსენოთ, პიროვნების ჩვენეული განსაზღვრება – პიროვნება არის ცნობიერი ნებელობითი ინსტანცია და ანთროპოსის ცენტრი, რომლის შეგნებულ აქტივობასაც ემორჩილება, ან შეიძლება დაემორჩილოს ანთროპოსის ყველა პლასტი, მათში მოთხოვნილებების აღძვრა და თავისუფალი ნებელობითი დასტური მათ დამაყოფილება-არდაკმაყოფილებაზე.

ასეთი ცენტრის არქონა ინვეს ემპირიული, რაციონალური, რელიგიური და სხვა მისწრაფებების უმართავ აქტივობას, რაც შედეგად გვაძლევს მარქსისეულ ეკონომიკურ გაუცხოებას (რომელიც ემპირიული კომფორმიზმისგან, გაუმაძღრობისგან იღებს დასაბამს და რომლის სიმბოლოც არის ფუ-

ლი), ფოიერბახისეულ რელიგიურ გაუცხოებას (რომელიც რაციონალური სიჩლუნგისგან და სიზარმაცისგან იღებს დასაბამს) და ა.შ.

არსებობს ანთროპოსის ოთხი პოტენციური მოდუსი: 1) ცხოველი, 2) ადამიანი, 3) ინდივიდუალი, 4) პიროვნება და სამი იმანენტური პლასტი: 1) ემპირიული სუბიექტ-ობიექტი, 2) რაციონალური სუბიექტ-ობიექტი და 3) მოფიქრალი მე. ყველა ეს პლასტი განსხვავებული ინტენსივობით უკავშირდება ოთხ პოტენციურ მოდუსს, რაზეც წინამორბედ სტესტიაში საკმარისად ვისაუბრეთ და აქ სიტყვას აღარ გავაგრძელებ.

მთავარი აქ ისაა, რომ პიროვნება არის ანთროპოსის ყველაზე მაღალი და ძნელად, იშვიათად განხორციელებადი პოტენცია. ამ პოტენციის რეალიზება წარმოადგენს ანთროპოსის ყოფიერების საზრისს, ანუ ანთროპოსის არსებობის გამართლება, ჩვენის აზრით, მის პიროვნებად რეალიზებაში მდგომარეობს. მხოლოდ პიროვნება (რაც ძალზე იშვიათი შემთხვევაა; კაცობრიობის სრული უმრავლესობა ძირითადად ცხოველურ მოდუსზე წყვეტს თავის ანთროპულ განვითარებას, მცირედნი აღწევენ ადამიანის, ანუ რაციონალური სუბიექტ-ობიექტის მოდუსსაც და კიდევ უფრო მცირედნი ინდივიდუალისას, ანუ შემოქმედისას) არის თვითღირებული საზრისის მატარებელი ინსტანცია, ანუ შიგნიდან თვითგანსაზღვრული ყოფიერება.

ცხოველური მოდუსისთვის ძირითად და წამყვან პლასტს წარმოადგენს ემპირიული სუბიექტ-ობიექტი (რომლის ძირითადი ფუნქციაა თვითშენარჩუნება და გამრავლება; ამ ამოცანის გადაწყვეტის მაორიენტირებელი ცხოველის დონეზე ძირითადად შიშველი ემპირიული მონაცემებია, ხოლო იდეალურ ვარიანტში ე.წ. "სალი აზრი"), ადამიანური მოდუსი ინარჩუნებს ამ უკანასკნელს, ოღონდ დომინანტი პლასტი უკვე ხდება რაციონალური სუბიექტ-ობიექტი (რომელიც, იდეალურ ვარიანტში, ემპირიულ მონაცემებს აქცევს რაციონალურად მოდელირებულ ექსპერიმენტულ სივრცეში და ლოგიკური სისტემურობით იმეცნებს მათ), ინდივიდუალში ნარჩუნდება ემპირიული და რაციონალური სუბიექტ-ობიექტი, მაგრამ



მათი მეოხებით მიღებული შინაარსები, საზრისობრივი განსაზღვრულობები თუ ფუნქციონალური დატვირთვა აღარ წარმოადგენს "დამოუკიდებელ მუდმივას", არამედ, კონკრეტული ინდივიდუალის ფიქრით დინებაში (ან ცნობიერების ნაკადში) გარდატყდება ერთხელად-განუმეორებლად ფორმირებული ფრაგმენტების სახით, რომელთაც შემდგომ ინდივიდუალური შემოქმედებითი აქტივობის პროცესში სისტემურად შეასხამს ხორცს ქანდაკებაში, ფერწერაში, კინოხელოვნებაში და ა.შ. სადაც იდეალურ ვარიანტში იქმნება შედეგრი. იმას, რაც ამ უკანასკნელში იგულისხმება, სათანადოდ შეესაბამება თანამედროვე იაპონელი მწერლის, ხარუკი მურაკამის შემდეგი სიტყვები: "Я незаметно впитываю себе все, что в состоянии впитать, а потом, стараясь изменить до неузнаваемости, вваю это в сюжет повести или романа. (X Мураками, "Что я говорю когда говорю о беге").

სამივე ამ ანთროპული დონისთვის დამახასიათებელია ის, რომ ნებელობითი აქტივობის თავისუფლება ძალზე შეზღუდულია: ცხოველის ნებაზე არაა დამოკიდებული მაგ., ის, თუ რა ფერის იქნება მისი ემპირიულ-ვიზუალური მონაცემები, ადამიანის ნებაზე არაა დამოკიდებული მაგ., ის, რომ ორ წერტილს შორის უმოკლესი მანძილი, არის სწორი ხაზი. ინდივიდუალის შემთხვევაში თავისუფლების ხარისხი თითქოს უფრო მაღალი ჩანს, მაგრამ დარწმუნებით შეიძლება ითქვას, რომ ემპირიულ-რაციონალური მონაცემების ინდივიდუალური გარდატეხა მის ფიქრით დინებაში მისი ნებელობითი ჩარევაზე ნაკლებადაა დამოკიდებული; როგორც სითხე თავისთავად იღებს იმ ჭურჭლის ფორმას, რომელშიც ჩაასხამენ, ისე ინდივიდუალის გამორჩეულ იმანენტურ ფორმაზეა (გნებავთ თანდაყოლილ ტალანტზე) დამოკიდებული ის, თუ რა იერ-სახეს მიიღებს ემპირიულ-რაციონალური მონაცემები მის ყალიბში.

მხოლოდ პიროვნებაში ხდება ყოველგვარი აქტივობა – ემპირიული, რაციონალური თუ ფიქრითი – შინაგანად თავისუფალი, ცნობიერი, შეგნებული ნებელობითი იმპულსით თვითგანსაზღვრული. პიროვნება, რომელიც ყველა შესაძლო

ანთროპულ მოდუსს და იმანენტურ პლასტს მოიცავს (და ამდენად, თავისი ტოტალობით ყოველ მათგანზე მალლა დგას), თავის ნებელობით ძალისხმევაზე დამოკიდებულს ხდის მათგან მიღებულ ყოველ მონაცემს, მეტიც ამ მონაცემთა მიღება-არმიღებაც კი შეუძლებელი ხდება პიროვნების ნებელობითი დასტურის გარეშე.

გამომდინარე აქედან, ცხადია, რომ თუ სახეზე გვაქვს პიროვნება, მაშინ მასთან მიმართებაში აზრს მოკლებულია საუბარი ფსიქოლოგიურ, ეკონომიკურ, მეტაფიზიკურ და ა.შ. გაუცხოებაზე.

სამართლიანი იქნება კითხვა მხოლოდ თეისტურ გაუცხოებასთან მიმართებაში; აქ თითქოს მართლაც განსაკუთრებულ ვითარებასთან გვაქვს საქმე და როგორც ჩანს გაუცხოების ამ ფორმას დამოუკიდებელი ღირებულება გააჩნია პიროვნებასთან მიმართების გარეშეც.

ჩვენ ამ საკითხზე ვიმსჯელებთ წინამორბედ სტატიაში (იხ. „აბსოლუტური თავისუფლება და თეო-ანთროპოსი“), და მივედით დასკვნამდე, რომ მხოლოდ ანთროპოსის ფარგლებში ეს და მასთან კავშირში მყოფი უამრავი საკითხი მართლაც გადაუნყვეტელია. ამ საკითხთათვის ნათელის მოფენა შესაძლებელია მხოლოდ ისეთ ყოფიერებით ინსტანციასთან მიმართებაში, რომელსაც ჩვენ იქ ვუწოდეთ თეო-ანთროპოსი.

**შენიშვნა 1)** ციტატები მოყვანილია TXT და HTML ფორმატის ელექტრონული წიგნების ინტერნეტ ვერსიებიდან, რის გამოც გვერდების მითითება შეუძლებელია.

**IRAKLI GOGICHADZE**  
**PHENOMENON OF ALIENTION**

**ABSTRACT**

The phenomenon of estrangement was introduced to the sphere of interest of philosophy by Hegel. Since then, this issue was discussed by various philosophers, such as: Feuerbach, Marx, Fromm etc. From this philosophical-historical background we have distinguished the following forms of estrangement: 1) theistic estrangement (Hegel); 2) religious estrangement (Feuerbach); 3) economic estrangement (Marx, Fromm); 4) psychic estrangement (Freud); 5) metaphysical estrangement (Heidegger).

After reviewing these issues we have tried to reveal their weak sides and pointed out that these forms of estrangement (except for theistic estrangement) are deprived of any independent value. They are only surface evidences of personal estrangement represented by us and personal estrangement is the condition of their existence.

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



## **ზადრი ფორჩხიძე** (ქუთაისი)

**ზადრი ფორჩხიძე** – ფილოსოფიის დოქტორი, ა. წერეთლის სახ. უნივერსიტეტის ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის დეპარტამენტის ასოცირებული პროფესორი; ავტორი მრავალი ნაშრომისა ფილოსოფიის აქტუალურ პრობლემებზე, მათ შორის წიგნებისა: „პიროვნებათა ამოცნობის ისტორიულ-ფილოსოფიური ჰოროსკოპი“ (ქუთაისი, 2007); „სამართლის ფილოსოფიის აქტუალური პრობლემები“ (ო. მინდაძის თანაავტორობით, ქუთაისი 2009).

### **სიცრუის სიბრძნის პოზიტიური და ნეგატიური დიალექტიკა**

სიცრუის ფენომენის სისტემური ანალიზი, ან მისი ცალკე აღებული პრობლემის სახით დასმა, იმდენად იშვიათია გახლავთ, რომ ჩვენთვის ხელმისაწვდომ ენციკლოპედიურ ლექსიკონებსა, თუ ფილოსოფიის ისტორიულ ნარკვევებში პრაქტიკულად არ გვხვდება, თუმცა ამის მიუხედავად, გარკვეული გამონაკლისი მაინც გვაქვს, თუ მხედველობაში მივიღებთ უდიდესი ქართველი ფილოსოფოსის, შალვა ნუცუბიძის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან სამეცნიერო გამოკვლევას, სადაც წარმოდგენილ იქნა ჩვენი ფასდაუდებელი, სიტყვაკაზმული მწერლობის დიდოსტატის, სულხან-საბა ორბელიანის მეტად ორიგინალური ფილოსოფიური კონცეფციის მონახაზი, იგავარაკთა კრებულზე – „სიბრძნე-სიცრუისა“ – დაყრდნობით. თავის დროზე, აღნიშნული პრობლემის დასმას მივუძღვენით ორი პუბლიკაცია: „სიცრუის ფენომენი სოციალური ცნობიერების ტექნიკური გაუცხოების პროცესში“ და „სიბრძნე-სიცრუისას“ ფილოსოფიური საზრისის საკითხისათვის“. საერთოდ, სიცრუის ცნება, სხვადასხვა პერიოდის ავტორიტეტულ ფილოსოფოსებში, ასოცირდებოდა ეთიკური შინაარსის დებულებებთან, ხოლო დანარჩენად, მისი პრინციპული გამიჯვნა ლოგიკური მცდარობისა და შეცდომისაგან არ დაფიქსი-

რებულა. ზემოთ თქმული მაინც არ გვაძლევს სოფისტებზე გვერდის ავლის უფლებას, ვინაიდან ისინი პირველები იყვნენ, ვინც ყურადღება მიაქციეს ადამიანური ნებისყოფის ფაქტორს, რასაც შემეცნების მთელი მიზნსწრაფვა, თვით გნოსეოლოგიური ჭეშმარიტების ჩათვლით, დაუქვემდებარეს. მათ შემოიღეს დიალექტიკა, როგორც დავის, კამათის ხელოვნება, სადაც მთავარი ყურადღება ექცეოდა არა აზრის ჭეშმარიტებას და შინაარსს, არამედ ფორმას, როგორც აზრის გადაცემის ხერხს. სოფისტების მიზანი იყო ისეთი ხერხების შემუშავება, რომელთა გამოყენებით, ყოველ პიროვნებას უნდა შესძლებოდა იმ აზრის დასაბუთება, რომელიც მისთვის სასარგებლო იყო. მთავარი იყო ხალხზე გავლენის მოხდენა და არა ობიექტური ჭეშმარიტება. სწორედ ამის გამო სოფისტიკა არა მარტო ფილოსოფიის ისტორიაში, არამედ კულტურის სხვა სისტემებშიც დამკვიდრდა როგორც კამათის, მოწინააღმდეგის შეცდომაში შეყვანისა და მოტყუების რაფინირებული ტექნოლოგია. რომლის ნიმუშსაც ყველაზე კარგად განასახიერებს ე. წ. აპორიები, ანუ პარადოქსები. სოფისტური აპორეტიკის ფონზე ნიშანდობლივია მეგარელთა სკოლის თვალსაჩინო წარმომადგენლის, ევბული დემილეტელის „ცრუს“ ანტინომია, ეს აპორია მეტად საინტერესო თემას შეადგენდა ანტიკურ მწერლობაში; მის შესახებ თეოფრასტეს სამი ნიგნი დაუწერია, ხრიზიპოსს ათი, ხოლო ერთ-ერთი ფილოსოფოსი კიდევ გაგიჟებულა ამ პრობლემასთან ჭიდილში (მ. გოგიბერიძე 1972; 130). აი, სიცრუის ერთ-ერთი ტიპიური ნიმუში ამ სიტყვის პირდაპირი გაგებით – თუკი ასეთი სახის პრობლემასაც შეეძლო ვინმეს, მითუმეტეს ფილოსოფოსის გაგიჟება, მაშინ მანამდე, ასეთი ემოციების პატრონი, როგორ გადაურჩებოდა ბევრად უფრო მძაფრი და საჭირბოროტო ცხოვრებისეული პრობლემების გროვას? ამ ანტინომიის ანალოგიით თავისუფლად შეგვიძლია, დილემური კვანძის მოცულობა გავზარდოთ და გავავრცელოთ მთელი საზოგადოებრივი ურთიერთობების მასშტაბებზე, მით უფრო იმის გათვალისწინებით, რომ ტექნიკური გაუცხოების პროცესში, პარადოქსულ აზრებსა და მდგომარეობებს სულ უფრო მეტი დატვირთვა ეკისრება.

უკეთესი თვალსაჩინოების მიზნით, გავიხსენოთ დიოგენე ლაერციუსის გადმოცემის მიხედვით, აღნიშნული ლოგიკური პარადოქსი: „კრეტელი ამბობს – ყველა კრეტელი ცრუობს“ (История философии 1940; 144), რაც იმას ნიშნავს, რომ თუ ცრუობს, მაშინ მართალს ამბობს, ხოლო თუ მართალს ამბობს, მაშინ ცრუობს. ადამიანთა, და მათ შორის ფილოსოფოსთა დიდი ნაწილი, მსგავსი ტიპის პარადოქსებს სიტყვების ოინბაზურ ჟონგლიორობად აღიქვამენ, ისე რომ სერიოზულად მათი გააზრების სურვილსაც არ გამოხატავენ. იქნებ ამგვარმა ზერელე მიდგომამაც განაპირობა, დროთა განმავლობაში, სოფიზმების სალანძღავი მნიშვნელობით დამკვიდრება საჯარო პოლემიკებსა თუ გაცხარებულ დისკუსიებში. სამართლიანობა მოითხოვს, აღინიშნოს, რომ სოფისტების არაჯანსაღი შეფასების საკითხში ლომის წილი მიუძღვით სოკრატეს, პლატონსა და არისტოტელეს, რითაც თავიანთი ზოგადსაკაცობრიო ღვაწლის მიუხედავად, ცოტათი მაინც ავნეს ფილოსოფიური აზრის განვითარებას. თავისი უვარგისი ნაყოფი ამან იმ მხრივ გამოიღო, რომ გვიანი ანტიკურობისა და შუა საუკუნეების თავისუფალი შემოქმედების შეფერხებაზე, ასევე თეორიული ცნობიერების დეკადანსის გახანგრძლივებაზე, ერთგვარი წამახალისებელი ზეგავლენა მოახდინა. სოფისტების სახელები, სამწუხაროდ, დღემდე ასოცირდება ცრუპენტელობასთან, ანგარებასთან და სხვადასხვაგვარ უზნეობასთან. სინამდვილეში, სოფისტები ანტიკური სამყაროს ერთერთი პიონერები იყვნენ, ვინც უშიშრად და გაბედულად თვალი გაუხსნორეს სიცრუეს, რითაც ბევრად უფრო მართალნი აღმოჩნდნენ მათთან შედარებით, ვინც ყბადაღებული, უსაგნო ჭეშმარიტების დეკლარირებითა და სიქველე-სათნობის ქედმაღლურად მყვირალა პროპაგანდით, მთელ საზოგადოებას აბრიყვებდნენ და თვალში ნაცარს აყრიდნენ. სოფისტებმა ისიც ძალიან კარგად უწყოდნენ, თუ რაოდენ დიდი საფიქრალის გაჩენა შეეძლო სიცრუეს, ბევრად მეტად, ვიდრე ვინმეს ეს სიტყვების თამაშისა და გართობის მიღმა ნაკლებად წარმოუდგენია, რომ სიცრუის პარადოქსები რეალური მოვლენების, ცოცხალი ადამიანური ურთიერთობების შინაგან კანონ-

ზომიერებათა ამსახველი სიძნელეები, გადაულახავი წინააღმდეგობებია, რომ მათგან წარმოქმნილი დილემების გაცნობიერება და გამოაშკარავება აუცილებელია თავისუფალი აზროვნების ხალხში გავრცელებისა და უწყვეტი განვითარებისთვის. სხვათა შორის, სოკრატე, რომელიც სოფისტების აუგად მოსახსენებლად და საზოგადოებრივ ჩირქსაცხებად ძალ-ღონეს არ იშურებდა, შესაშური წარმატებით იყენებდა დიალოგის, იგივე კამათის დიალექტიკის, სოფისტური ტექნოლოგიისა და საბრძოლო არსენალის შესაძლებლობებს ისევე მათ სწინააღმდეგოდ, ამიტომაც, როგორც მიიჩნევს მოსე გოგიბერიძე, ფილოსოფიის ისტორიის მკვლევართა უმეტესობამ მას მემარჯვენე ფრთის სოფისტის კვალიფიკაცია მიანიჭეს. თვითშემეცნების ორაკულური სიბრძნის მიმდევარ სოკრატეს გიგანტური ნებისყოფის სიმტკიცე და დაუდგრომელი მიზანსწრაფვა საკუთარ მოწინააღმდეგეებთან უკომპრომისო ბრძოლაში, საბოლოოდ დასრულდა იმით, რომ არცოდნის გაცნობიერების მოლიპული საფეხურიდან ნაბიჯი წინ ვერ წადგა და პოზიტიურ ცოდნამდე მაინც ვერ ამაღლდა. ფორმალური ლოგიკის თანახმად განმარტებული ჭეშმარიტება და მცდარობა იოლად შეიძლება გადავაკეთოთ სიმართლისა და სიცრუის განმარტებებად, თუ ამ განმარტებებს დავურთავთ შეგნებული განზრახვით მოტივირებულ როგორც ჭეშმარიტებას, ასევე მცდარობას. ეს განხორციელება ასეთნაირად: „თხრობითი წინადადებით გამოხატული მსჯელობა ჭეშმარიტია, მაშინ როდესაც იმგვარად ადასტურებს, ანუ არ ყოფს რაიმე საგნობრივი ვითარების განხორციელებას, ან განუხორციელებლობას, რომ იგი მართლაც სინამდვილეში შეესაბამება არსებულ საგნობრივ ვითარებას. წინააღმდეგ შემთხვევაში მსჯელობა მცდარია“ (ლ. მჭედლიშვილი. ნ. ივანიძე 1997; 4). თხრობითი წინადადებით გამოხატული მსჯელობა სიმართლეა, მაშინ როდესაც იმგვარად ადასტურებს, ანუ არ ყოფს რაიმე საგნობრივი ვითარების განხორციელებას, ან განუხორციელებლობას, როგორც საკუთარი წარმოდგენის საფუძველზე მიიჩნევს, ან რაშიც შინაგანად დარწმუნებულია მსჯელობის სუბიექტი – მთქმელი, იმისგან დამოუკიდებლად,

თუ რამდენად შეესაბამება მისი ნათქვამი სინამდვილეში არსებულ საგნობრივ ვითარებას. წინააღმდეგ შემთხვევაში – თუ მსჯელობა შეგნებულად, განზრახ არ გამომდინარეობს მთქმელის წარმოდგენის საფუძველზე შექმნილი შინაგანი რწმუნებულებიდან, დამოუკიდებლად იმისა, შეესაბამება თუ არა ნათქვამი სინამდვილეში არსებულ საგნობრივ ვითარებას – სიცრუეა.

აქედან თავისუფლად შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ საგნებით დასაშვებია, ვინმემ ისეთნაირად იცრუოს, რომ ამით თქვას ჭეშმარიტება, ხოლო მართლის ნათქვამი მცდარი აღმოჩნდეს. მაგალითად, ხშირად ხდება, როდესაც მავანი უარს ეუბნება მეზობელს, ამხანაგს, ან ნათესავს, გაჰყვეს საკუთარი ავტომობილით შორეულ მანძილზე, იმიტომ, რომ უზრალოდ ეზარება თავის შეწუხებას, ან ზედმეტად უფრთხილდება თავის მანქანას, მაგრამ მიზეზად ასახელებს ამა თუ იმ დასახელების მექანიზმის მწყობრიდან გამოყვანას; ამ დროს პატრონისთვის სრულიად მოულოდნელად, შეიძლება აღნიშნული ნაწილი რეალურად აღმოჩნდეს დაზიანებულად. ასეთ შემთხვევაში, ე.წ. სიცრუის ჭეშმარიტების შესახებ, ეცოდინება მხოლოდ მას, ან იშვიათ შემთხვევაში იმასაც, თუ ვინმეს გაუმხილა ამის შესახებ. საერთოდ, მართლის მთქმელი ბევრად უფრო ხშირად ცდება, ვიდრე ტყუილის მთქმელი თავისდა უნებურად ამბობს ჭეშმარიტებას, რაც იმდენად ნათელი და უეჭველია, რომ თვით ქართულ ბიბლიად წოდებული ვეფხისტყაოსნის ავტორმაც კი, მართლის თქმის მსურველებს ღრმა ფილოსოფიური აფორიზმით მოუწოდებდა განსაკუთრებული სიფრთხილისაკენ: „ზოგჯერ თქმა სჯობს არათქმასა, ზოგჯერ თქმითაც დაშავდების. “სიცრუის ლოგიკურ-გნოსეოლოგიური განმარტება უშუალოდ ერწყმის მორალურ შეფასებას, რადგანაც აქ იმთავითვე ადგილს იჭერს სუბიექტის ნებაზე დამყარებული შეგნებულები და მიზანდასახული განზრახვა სხვათა მოტყუების შესახებ, რაც ეთიკური ნორმების დარღვევად აღიქმება და ექვემდებარება გასაკიცხ ქცევათა კატეგორიას. მოყვანილი აფორიზმიდან ისიც ჩანს, რომ ზოგჯერ სიმართლის ართქმის, დამალვის, დუმილის გზით შესაძლებე-



ლია სხვადასხვაგვარი სასარგებლო საქმეების მოგვარება, რომელიც უზნეობად არ ჩაითვლება, მაგრამ ეს დამოკიდებულია სიტუაციებზე. მორალის პოზიციებიდან დღემდე მიმდინარეობს დავა – სიმართლის ართქმისა და სიცრუის ურთიერთგაიგივების შესახებ. მაგალითად, კანტი თვლიდა: „ადამიანები ერთმანეთს გაექცეოდნენ, თითოეულის გული და სულის თქმა რომ დაფარული არ იყოს;“ ფრანკლინისთვის საიდუმლოს შენახვა იმდენად ამაღლებული, არამიწიერი ნებისყოფის უნარის გამოვლინებაა, რომ მისი შენახვა მოკვდავთაგან ვერც კი წარმოედგინა: „სამს შეუძლია საიდუმლოს შენახვა, თუ 2 მათგანი მკვდარია.“ სიცრუის ინტენსივობა და მასშტაბები განსაკუთრებით იზრდება ფუნდამენტური სასიცოცხლო მოთხოვნილებებისა და სოციალური ინტერესების კრიტიკული საჭიროების პროცესში, რაც კარგად ჩანს ოტოფონბის მარკის სიტყვებში: „ადამიანები იმდენს არასდროს არ ცრუობენ, როგორც ნადირობის შემდეგ, ომის დროს, ან არჩევნების წინ“. თეოდორ დოსტოვესკი, უსაფუძვლოდ როდი ამტკიცებდა სიცრუის მეთოდოლოგიური ფუნქციის აუცილებლობას სიმართლის მიმართ: „იცით კი, რომ სიმართლე მუდამ დაუჯერებელია? სიმართლე რომ დასაჯერებელი გახდეს, უთუოდ ტყუილი უნდაშეურო“ (57). ჩვენი პოზიცია, სიმართლის ართქმისა და სიცრუის გაიგივების საკითხში, ემყარება ლოგიკური თავსებადობის ფორმალურ პრინციპს, რომლის თანახმად, დუმილთან შედარებით, სიმართლის დამალვის, ართქმის ეფექტური ხერხი გახლავთ ტყუილის თქმა. თუმცა დუმილიც, როდესაც შეგნებულად არ ამბობ იმას, რაც იცი და რაც, ჩადენილი დანაშაულის შემთხვევაში, დამნაშავის წისქვილზე ასხამს წყალს, ისეთივე უზნეობა და დანაშაულია, როგორც ნებისმიერი მძიმე სახის ბოროტმოქმედება, ხოლო ის, ვინც დუმს, დამნაშავის მიერ ჩადენილი ბოროტმოქმედების თანამონაწილეა. თვით აღსარების საიდუმლოების შესახებ გაორებული მიდგომას, რასაც არაჩვეულებრივად შთამბეჭდავი სიბრძნით აძლიერებს ნეტარი ავგუსტინე, პირდაპირი კავშირი აქვს სიცრუის დიალექტიკასთან: „მაგრამ აღსარებაც რომ არ მეთქვა შენთვის, უფალო, განა რაიმე დაემალებოდა შენს

თვალს, რომლისთვისაც „არა არის რა დაფარული, არამედ ყოველივე გაშიშვლებულია და გამოაშკარავებული, თვით უფსკრულიც კი ადამიანის სინიდისისა? შენ შეიძლება დაფარული იყო ჩემთვის, მე კი ვერსად დაგემალე...შენ აკურთხებ მართალს, უფალო,“ მაგრამ მანამდე „შენვე უჩვენებ სიმართლის გზას იმას, ვინც ადრე ცოდვილი იყო. ჩემი აღსარება შენს წინაშე მდუმარეცაა და დაუდუმებელიც. დუმს ენა, მაგრამ ღალადებს გული. არ არსებობს ისეთი წრფელი სიტყვა, ხალხს რომ ვუთხრა და უმალ შენ არ ისმინო, და არც რა გსმენია ჩემგან ისეთი, უმალ შენ რომ არ გეთქვას ჩემთვის“ (80. [www.orthodoxy.ge](http://www.orthodoxy.ge)).

აღსარების საიდუმლოებასთან დაკავშირებით, საგანგებოდ შერჩეული ანალიტიკური კითხვარების მეშვეობით გავესაუბრეთ არაერთ სასულიერო პირს; კითხვარის არსი ჩამოყალიბდა შემდეგნაირად – როგორ უნდა მოიქცეს მოძღვარი იმ შემთხვევაში, როდესაც აღმსარებელი პირი მის წინაშე აღიარებს ისეთი უმძიმესი დანაშაულის ჩადენის ფაქტს, რაშიც მის მაგიერ ბრალდება დააკისრეს სრულიად უდანაშაულო პიროვნებას, ვისაც სასამართლომ გამოუტანა სასჯელის უმაღლესი ზომის განაჩენი, რომელიც უახლოეს ხანებში უნდა იქნეს მოყვანილი სისრულეში? – ცალსახად ერთმნიშვნელოვანი პასუხი სასულიერო პირებმა აღნიშნულ კითხვას ვერ გასცეს. სამართლიანობა მოითხოვს იმის აღნიშვნასაც, რომ მათ შორის ყველა ზეგანსწავლულმა, ფილოსოფიურად მოაზროვნე ნაწილმა გულახდილად აღიარა გადაულახავი რთული დესტრუქციული დილემის ვითარება, რომლის გადაწყვეტაც მთლიანად მოძღვრის თავისუფალ სინდისზე იქნებოდა დამყარებული. ერთერთმა მათგანმა ასეთი რამეც თქვა: „მართალია, სჯულის კანონით სასტიკად გვეკრძალება წმინდა საიდუმლოების გაცემა, მაგრამ უდანაშაულო ადამიანის დასახსნელად, მზადა ვარ დავარღვიო აღთქმა, ამის მერე ავიყარო სასულიერო პირის ყველანაირი რეგალია, წოდება, უფლება და როგორც ერთერთმა რიგითმა ცოდვილმა, მკაცრად ვაგო პასუხი უმაღლესი სამსჯავროს წინაშე. “არაგულწრფელი პასუხებიდან ძირითადად ქარბობდა მსგავსი დილემებისგან საგანგებოდ დამუშა-

ვებულის თავის დაღწევის ხერხი, რომლის დედაარსიც და პათოსიც დაახლოებით ასეთი იყო: „აღსარების საიდუმლოება წმინდა, შეუვალი სჯულის კანონია, რისი დარღვევაც სულიწმიდის გამობის ტოლფასია, ამიტომაც თუ რომელიმე მამაო გაფიქრებითაც კი დაუშვებს ამას, ის განკვეთილ უნდა იქნეს წმინდა სინოდის მიერ. ასეთ დროს, ყველა სასულიერო პირი ვალდებულია აღმსარებელს შთააგონოს ჩადენილი დანაშაულის აღიარება და დაარწმუნოს, რომ უფლის წინაშე ამ აღიარებას გადამწყვეტი მნიშვნელობა ექნება. ამის მერე მან უნდა გააძლიეროს ლოცვა, რათა ღმერთმა გონება გაუნათოს დამნაშავეს და შეაძლებინოს სიმართლის თქმა. მოძღვარი, რომელიც უმტკიცესი და უეჭველი რწმენით არ გამოირჩევა, წარმოადგენს, არაზეციური მწყემსის კუთვნილ ფარაში ერთ-ერთ უბრალო, უწყინარ კრავს, არამედ ცხვრის ტყავში გახვეულ მგელს; ჭეშმარიტი რწმენის მქონე მოძღვარს კი ყოველთვის უნდა სწამდეს უფლის კეთილმონყალბის, რომელიც გულმხურვალე ლოცვა-ვედრების მიმართ არასოდეს არ რჩება გულგრილი; თუ მაინც ვერ გაჭრა მისმა ცდამ, მონდომებამ და დამნაშავეში არ აღიძრა სიმართლის გამხელის ნყურვილი, მაშინ გამოდის, რომ მნიშვნელოვანი რაღაც მაინც დააკლო, რაკილა ვერ შეძლო აღმსარებლის სიკეთის გზაზე დაყენება. ამ შემთხვევაში, მოძღვარმა სხვისი და საკუთარი უბედურების მიზეზი ისევ თავისავე რწმენის სისუსტეში უნდა იპოვოს, რათა გამუდმებით იღვანოს შეჭირვებულთა, უმწეოთა სანუგეშოდ და გასამხნეებლად. “არსებული დილემის გადანყვეტის სხვადასხვა რეცეპტის გადამონმება-განსჯა უმჯობესია მკითხველს მივანდოთ, თუმცა ერთი მაინც უნდა ვთქვათ უეჭველი რწმენის სიმტკიცეში თავდაჯერებული სამღვდელოების მიმართ – ნუთუ რომელიმე მათგანს მართლა ჰგონია, რომ თუნდაც იოტისოდენ, მდოგვის მარცვლისტოლფარდ რწმენას ფლობს, რითაც უზარმაზარი მთების დაძვრაა შესაძლებელი? – უკეთუ ეს კარგად უწყიან, მაშინ ნულარავის დაუმალავენ: ლოცვა, მონყვეტილი საქმის კეთებისგან, უკეთურობის მომასწავებელია.

საქართველოს ისტორიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი

ეპიზოდი გახლავთ ბერი თევდორეს გმირობა, რომელიც განუყოფელ კავშირშია სიცრუის პოზიტიური დანიშნულების მოვლენასთან. გავრცელებული შეხედულებით, სიცრუის მორალური აკრძალვის იმპერატიულ მოთხოვნას რატომღაც ათი მცნების საერთო სულისკვეთების კონტექსტში წარმოაჩენენ. კერძოდ, საკითხი ეხება მეცხრე მცნებას – „არა ცილი სწამო მოყუასა შენსა წამებითა ცრუდთა.“ მართალია, ცილისწამება სიცრუის უარყოფით ნაირსახეობას განეკუთვნება, თუმცა სიცრუის ზოგად ცნებასთან მისი გაიგივება სწორი მაინც არაა, ვინაიდან ცილისწამების გარდა, არსებობს სხვა სპეციფიკის ნეგატიური და პოზიტიური ფორმაც, რომელიც თავისი წარმომავლობით სიცრუის გამოხატულებაა. ბერი თევდორეს გმირობა ემყარება სიცრუის პოზიტიური გაგებისა და პრაქტიკული გამოყენების საფუძველს, რასაც თავდაცვითი დანიშნულება გააჩნია. ამ გზით მონამეობრივად აღსრულებულმა ბერმა არა მარტო გადაარჩინა ქართლის მეფის ლუარსაბის ხელშეუხებლობა, არამედ იხსნა ქვეყანა მტრის მორიგი მათხარი ლაშქრობისაგან. მაღლიერმა ერმა მას დამსახურებულად მიანიჭა გმირის წოდება, ხოლო ქართულმა სამღვდელოებამ ასევე სამართლიანად წმინდანად შერაცხა. გზა-აბნეული ოსმალთა დამპყრობლების თვალში კი ბერი თევდორე იყო მატყუარა, რომელმაც იცრუა როგორც მტრის, ისე ქრისტიანული სჯულის კანონის წინაშე, რადგანაც მათი ცნობით, ქრისტიანული მოძღვრებისთვის სიცრუე ყველა შემთხვევაში მიუტევებელ ცოდვად უნდა ჩათვლილიყო. სწორედ ამ აზრმა უბიძგა მათ მეგზურობის არჩევანი ბერისთვის დაეკისრებინათ, რაკილა მას ღვთის მიმართ საერო პირთაგან განსხვავებული პასუხისმგებლობა უნდა გამოეჩინა და ტყუილის თქმა ვერ უნდა გაეხდებოდა. სინამდვილეში ბერი თევდორე ცამდე მართალი იყო იმაში, რომ მან მტრის წინაშე იცრუა; ასე თუ არ მოიქცეოდა, მაშინ ის მტყუანი იქნებოდა ღვთის, ერის, ბერისა და საკუთარი სინდისის წინაშე. მოყვანილი მაგალითი ცხადყოფს კრეტელის „ცრუს“ პარადოქსის ცოცხალი შინაარსით გამყარებას; რაც ფორმულირდება შემდეგნაირად: ვინც მტერს მოატყუებს, ის მოყვასისთვის მართალი და პირნათელი იქნება.

აღწერილი ნიმუშები იძლევიან სიცრუის სიბრძნის პოზიტიური და ნეგატიური დიალექტიკის პრობლემური განხილვის ხელსაყრელ საშუალებას. როგორც ცნობილია, ფილოსოფიის ისტორიაში აღიარებულია დიალექტიკის ორი სახეობა: პოზიტიური და ნეგატიური დიალექტიკა. მკვლევართა უმეტესობა მათ ურთიერთგამომრიცხავ მნიშვნელობებს ანიჭებს, რადგანაც პოზიტიური დიალექტიკის კონცეფციას ისინი აღიქვამენ წინააღმდეგობებისა და დაპირისპირებებისადმი დადებით დამოკიდებულებად, ხოლო ნეგატიური დიალექტიკა ესმით პირიქით. პოზიტიური დიალექტიკის გამოკვეთილ წარმომადგენლებად ანტიკური პერიოდიდან თანამედროვეობის ჩათვლით მიჩნეული არიან ჰერაკლიტე და ჰეგელი, ხოლო ნეგატიურისა – ძენონი და კანტი (ს. ავალიანი., კ. ქეცბაია 2009; 70-71). ის ფაქტი, რომ ორივე მხარე ცნობს რეალური ცვალებადობა-მოძრაობის, განვითარების, წინააღმდეგობა-დაპირისპირების არსებობას, ცხადად თუ მოჩვენებითად, სავსებით საკმარისია მათი მჭიდრო ურთიერთკავშირისა და ურთიერთგანმსაზღვრელი განპირობებულობისათვის, თუმცა ეს არ გვაძლევს, მათ კანონონიერ კომპეტენციებს შორის, ყოველგვარი სადემარკაციო ხაზის მოხსნის უფლებას. სიცრუის პარადოქსებთან მიმართებაში პოზიტიურად ჩაითვლება ისეთი სახის ტყუილი, რომელიც განისაზღვრება ზნეობრივი ღირებულების შესანარჩუნებლად წარმართული და საზოგადო კეთილდღეობის დასაცავად გამართლებული ექსისტენციალური შიშით. ეს უკანასკნელი, ცხოველური, ბიოლოგიური შიშის განგანსხვავებით, ამაღლებულია ვინრო ეგოისტურ მისწრაფებებსა და ინტერესებზე, რაც ნათელი, ჭეშმარიტი იდეალებისთვის გაღებული მსხვერპლის საფასურით იწონება. რაც შეეხება ბიოლოგიური შიშისგან გამონწეულ, პირადი უსაფრთხოების დასაცავად გამოთქმულ ტყუილს, მხოლოდ იმ პირობით მივიჩნევთ ნეგატიურად, თუ აღნიშნული უსაფრთხოების გარანტიებს შეენირება უდანაშაულო ადამიანთა უსაფრთხოების ინტერესები. აღწერილი მაგალითებიდან სახეზე გვაქვს ერთიც და მეორეც.

აღსარების საიდუმლოების შენახვა, დამნაშავეისთვის

რეალური ხელშეწყობისა და უდანაშაულო პირის დასჯის გამომწვევი დუმილის მიზეზით, შეირაცხება ნეგატიურ, დანაშაულებრივ სიცრუედ. დუმილისა და გაჩუმების გზით დამალული, მოპარული სიმართლე, რომელიც უდანაშაულო მსხვერპლის უბედურების ფასად ჯდება, ყველაზე საზიზღარ ვერაგობას უდრის, ამიტომაც იგი სიცრუის ყველაზე უარესი კატეგორიაა. ასეთი სიცრუე აუტანელი და შეუწყნარებელია იმის გამოც, რომ იგი ინიღბება ცრუ პასუხისმგებლობისა და ღვთისმოსაობის ნიღბით. სწორედ ასეთი ტიპის მოძღვარნი გვევლინებიან ცხვრის ტყავში გახვეულ მგლებად, რომელთა ფარული ზრახვა და საქმიანობა წარმოადგენს არაღვთისადმი უანგარო, კეთილსინდისიერ მორჩილებასა და ღვანლმოსილებას, არამედ მამონას კულტისადმი მსახურებას. საპირისპირო არჩევანის გამკეთებელი ხალასი გულის ღვთისმსახურები, რომელთაც მხურვალე ფიცი აქვთ დადებული აღსარების საიდუმლოების შენახვის უცილობელ ვალდებულებაზე, თვითონაც საღად ათვითცნობიერებენ მომაკვდინებელი ცოდვისა და წინასწარგაუთვალისწინებელი სიცრუის აუტანელ საშინელებას, მაგრამ მაინც ჰყოფნით საკმარისი ვაჟკაცობა იმისთვის, რომ თავდაჯერებული რწმენის ყოვლისშემძლეობის ფარისევლურ ნიღაბს არ ამოეფარონ და ზეციური სამსჯავროს წინაშე პირუთვნელი პასუხი აგონ; მანამდე, მათ არანაკლები განსაცდელის გადატანა მოუწევს ამქვეყნიურ ჯოჯოხეთშიც – ოფიციალური ეკლესიური საზოგადოება და მასთან ასოცირებული მრევლი სასტიკად დაგმობს ასეთ საქციელს, თვით საკუთარი ოჯახის წევრებიც შეგნებულად არ შეეცდებიან ფაქტის ძირეულ ახსნასა და გაგებას, გამართლებაზე ხომ საერთოდ ზედმეტია საუბარი. ისინი ძნელად იპოვიან თანაგრძნობას და მადლიერების ნატამალს თვით იმ უდანაშაულო განსასჯელის უახლოეს მეგობრებსა და ახლო ნათესავებშიც, ვინც სამართლიანობის ზეიმს უნდა დღესასწაულობდეს და ბოროტების კლანჭებიდან თავდაღწეულ სამსხვერპლო ზვარაკს სიხარულით აძგერებულ გულში იკრავდეს. ადვილი დასაშვებია ისიც, რომ შერჩევითი სამართლის პრინციპით მართულმა სასამართლომ არაფრად ჩააგდოს ღვთისმსახურ-

რის მიერ მიცემული ჩვენება და წინასწარგამიზნული განაჩენი ძალაში დატოვოს. ნაცვლად მადლიერებისა და საქებარი ეპითეტებისა, შეუსმენელი ოპონენტები, უდანაშაულოდ ბრალდებული გულშემამტკივრების ჩათვლით, მაქსიმალურად ეცდებიან თავიანთი ეჭვების გასამყარებლად, კეთილის მყოფელ სუბიექტს საქვეყნოდ ცილი დასწამონ ათასგვარ ანგარებასა და ქვეგამხედვარობაში. საბოლოოდ, უდანაშაულო მსხვერპლის გადასარჩენად დარღვეული უზენაესი აღთქმა და ფიცი მთავრდება მსხნელის ჯოჯოხეთური, დაუმსახურებელი დასჯის ტრაგიკული ფინალით. ერთი უდანაშაულო მსხვერპლის გადარჩენის უანგარო ლტოლვა და ძალისხმევა, ორივეს თუ არა, მეორეს მაინც შეინირავს, თანაც ისე, რომ თუკი პირველის უდანაშაულობაში დარწმუნებულია მტერიც და მოყვარეც, სამაგიეროდ, მეორე რჩება ყოველგვარი თანაგრძნობისა და გულშემამტკივრობის გარეშე, უმადური ხალხის ამარა, რომელთაგან ნაწილი ეძებს ათასნაირი კუდის გამობმის საბაბსა და საფუძველს, ხოლო ნაწილი უაზრობასა და სისულელეს უწოდებს, ვილაცის გულისთვის, უტიკივარი თავის ატიკივებასა და განსაცდელში ნებაყოფლობით ჩავარდნას.

ამ სავალალო პერსპექტივის წინასწარ განჭვრეტა იქნებ რაიმეს შეცვლიდა იმ მოძღვართა ცნობიერებაში, ვისაც შეუძლია, უდანაშაულო ადამიანის გადასარჩენად, საკუთარი ანგარიშვალდებულების, ღირსებისა და წოდებრივი თავმოყვარეობის მომაკვდინებელი საფრთხის პირისპირ დაყენება? – ნებისმიერი მათგანი, ვინც ჩვენისთანა მეთოდოლოგიური სკეპტიკოსებისაგან იმსახურებს ნდობასა და პატივისცემას, მუდმივად ამის მზადყოფნაში არიან, ისინი არასოდეს არ ღებულობენ ბრმა, ნაჩქარევ გადანყვეტილებას, ისინი მაშინაც ჭვრეტენ დიდი ცდომილების გარდაუვალობას, როდესაც ფიცს დებენ სჯულის კანონის აღსრულებაზე. რაკი ჭვრეტენ და ფიცის გატეხვის ალბათობას მაინც უშვებენ, მაშასადამე შეგნებულად ცრუობენ ღვთისა და მრევლის წინაშე. ამის მერე რა გამართლება უნდა ჰქონდეს აღთქმის დარღვევას? – უდანაშაულო ადამიანის დასახსნელად გაღებული მსხვერპლი აუცილებელი არაა ყოველთვის უმანკოებისა და სენტიმენტა-

ლიზმის საბურველით შეიმოსოს. თურმე მარტოპოლიტიკაარ-ყოფილადერთისარბიელი, სადაც ზნეობრივ ქცევას იავარდებით მოფენილი შარაგზა არ ელოდება, ნათელი მიზნისთვის მომართული უღირსი საშუალება, რასაც შეუძლია ორი უბედურებიდან ნაკლებ უარესზე არჩევანის გაკეთება, ნიშანდობლივია ამ ცხოვრების ყველა უზნისთვის და კუთხე-კუნჭულისთვის. რასაც მაკიაველი ამბობდა სახელმწიფოს მეთაურზე, რომ ის თავისი საქვეყნო ვალდებულებით, ვერ უერთგულებს იმას, რის გამოც ადამიანს კაი კაცად თვლიანო, ვრცელდება ყველა სფეროს მუშაკზე, ვისაც რაიმე მისია დავალდებულება აკისრია საზოგადოების წინაშე; ამიტომაცაა ადამიანი, პოლიტიკური, ანუ საზოგადოებასთან ტყუილების მეშვეობით ადაპტირებული ცხოველი.

ასეთი ხისტი და შეუვალი განსჯის კრიტერიუმებით, თუ თანმიმდევრულობას გამოვიჩინდით, თვალს დავხუჭავდით მეფეზე, ხალხზე, სამშობლოს სიყვარულსა და გმირობის იმ ვრცელ მასშტაბებზე, სადაც პიროვნული ნაკლოვანების ყოველგვარი დასტური ფერმკრთალდება და ქარწყლდება, სადაც უკვე ზნეობრივი დუალიზმის, ანუ ორმაგი ღირებულების სტანდარტებს ნოციერი ნიადაგი ხვდებათ, თვით ბერი თევდორეს თავდადებასაც გაუმართლებლად ჩავთვლიდით და სიცრუის გამო ბრალს დავდებდით. ის, რომ მან მტერი მოატყუა, ამ ლოგიკით, არსებითად არაფერი იცვლება, რადგანაც ნების მიერ მატყუარას შეუძლია, სხვადასხვა მიზეზით, მტრად შერაცხოს ყველა, ვის წინაშეც რალაცის გამო, იძულებულია იცრუოს. დიდაქტიკურ-მორალისტური დოქტრინების ობივატელური აპოლოგიის თანახმად კი, სიცრუის ყოველგვარი გამოხატულება მიუღებელი და დაუშვებელია. ამ პრინციპის მიმდევრთა შორის, ისეთი საკმაოდ ავტორიტეტული და გავლენიანი მოაზროვნენიც არიან, როგორიცაა აპლატონი, რუსთაველი და კანტი. ისინი არაჩვეულებრივად აცნობიერებენ რეალური სიცრუის საყოველთაო ხასიათს, მაგრამ თეორიულად მაინც უშვებენ ისეთნაირ, კრისტალურად უმნიკვლო, ალალმართალი ხალხის არსებობას, ვისაც, მთელი ცხოვრების მანძილზე, ერთხელაც არ უთქვამს ტყუილი. მათთვის სიცრუის



სიბრძნეზე დამყარებული ჭეშმარიტება სოფისტიკის მაცდური ფანდია, რომელიც დიდს და პატარას თავგზას აუბნევს და უბედურებას შეამთხვევს. მაშასადამე, მათი შეფასებით: სიცრუის სიბრძნე არის მეთოდოლოგიურად შემუშავებულ საშუალებათა აზრობრივი ტექნოლოგია, რომელიც ემსახურება კერძო-პიროვნულ, ანკოლექტიურ-ჯგუფურ, პრაგმატული-სარგებლობის ინტერესებს, რაც წინააღმდეგობაში მოდის მორალურ-ზნეობრივ ღირებულებებთან და კატეგორიულად გამორიცხავს ამ გზით სიმართლის დაცვის შესაძლებლობას. მოცემულ პოზიციას შეგვიძლია ვუწოდოთ სიცრუის სიბრძნის ნეგატიური დიალექტიკა, თუმცა უფრო სწორი იქნება, დაზუსტების მიზნით, „ნეგატიური დიალექტიკის“ ნაცვლად, ვიხმაროთ „დიალექტიკის ნეგატიური ინტერპრეტაცია.“ რაც უნდა უარყოფითი ყოფილიყო ხსენებული კატეგორიის მოაზროვნეთა შეხედულება სიცრუის სიბრძნის დიალექტიკის მიმართ, მისი ეფექტური გათვითცნობიერებისა და გამოყენების გარეშე, ფილოსოფიური აზროვნების მწვერვალების დალაშქვრას ვერავითარ შემთხვევაში ვერ მოახერხებდნენ.

სიცრუის სიბრძნის პოზიტიური დიალექტიკის მიმდევარნი, ჩვენი ჩათვლით, სიცრუეს არ უკარგავენ ზნეობრივ ღირებულებებთან მჭიდრო კავშირისა და სიმართლის დაცვის ფუნქციას. ჩვენი გამოკვლევის კონკრეტული სპეციფიკის გათვალისწინებით: ისტორიულ დროში, სოციალურ-ანთროპოლოგიური ცნობიერების ტექნიკური გაუცხოების პროცესში, მეთოდოლოგიური სიცრუის აზრობრივი ტექნოლოგიის მიერ გამომუშავებული ხერხების თეორიული და პრაქტიკული ცოდნის დაუფლების გარეშე, საერთოდ წარმოუდგენელია სიმართლის დამაჯერებლობისა და სამართლიანობის მაღალ-ზნეობრივი იდეალების განხორციელებისთვის წარმატებული ბრძოლის სტრატეგიისა და ტაქტიკის ეფექტური გამოყენება. მიუხედავად იმისა, რომ კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის მიერ დამკვიდრებულ ტერმინ „გაუცხოებასთან“ შესაბამისობაში მოყვანილი სიცრუის მეტაფიზიკური საზრისი ასოცირდება გაყალბებული ისტორიული დროის ე. წ. მეოთხე განზომილებასთან, ანუ იგივე ამქვეყნიურ, ჯოჯოხეთურ ქირ-ვა-

რამთან, რომლის მეშვეობითაც ხდება ნამდვილი წარსულის დავინწყება და ბუნებრივი ყოფიერების არსის იგნორირება, იგი გახლავთ კანონზომიერი, აუცილებელი და გადამწყვეტი სასიცოცხლო მნიშვნელობის მოქმედი ფაქტორი, სოციალური ცნობიერების მიმდინარე ტრანსფორმაციის შიგნით. ამის გამო, მეტაფიზიკური სიცრუე წარმოგვიდგენია, როგორც სუბიექტის ცნობიერების ტოტალური გაუცხოების ფორმა, რომელიც ეფუძნება ბუნებრივი ყოფიერების მიზანსწრაფულ შეცვლას მოჩვენებით შთაბეჭდილებათა კომპლექსით. იქ, სადაც ცნობიერებას არა აქვს არავითარი სხვა გამოსავალი, გარდა იმისა, რომ თავისთავად არსებული შეცვალოს მოჩვენებით, სიცრუე რჩება შემეცნებისა და საერთოდ, ჭეშმარიტ სიბრძნესთან ზიარების ერთადერთ გზად, რითაც ცნობიერება ამართლებს საკუთარ დანიშნულებას. ამიტომაც არ არსებობს სხვა სიმართლე, თუ არა სიცრუის აღიარება, სხვაგვარად აზროვნება უბრალოდ წარმოუდგენელიცაა. აქედან გამომდინარეობს ერთი შეხედვით უცნაური, თუმცა ლოგიკურად მართებული დასკვნა: იმდენი მოჩვენებითობაა სინამდვილეში, რამდენი ნამდვილობაცაა მოჩვენებითში. შესაბამისად ჭეშმარიტია აზრი, რომელიც სინამდვილეში არ განხორციელებულა. სწორედ ამაში მდგომარეობს წმინდა აზრისა და არსის იგივეობის არსი, რაც ლოგიკურად კიდევ ერთხელ ადასტურებს ღმერთის არსებობას, იმდენად, რამდენადაც შესაძლებელია რწმენის გამოხატვა წმინდა აზრის რაციონალურ ფორმაში. მაგალითად, ნეოპლატონიზმში, პლოტინთან, შემეცნების პირველი საფეხური ხორციელდება მსოფლიო სულში, რომელიც მოიცავს სამყაროს მთელ მრავალფეროვან ერთიანობას; ღმერთები კი სხვა არაფერნი არიან, თუ არა მისი მრავალფეროვანი გამოვლინებები. შემდგომი საფეხურია ადამიანის, - როგორც სამყაროს ცენტრის გონება (νοῦς). "ნუს"-ისდონე იგივეა, რაც ყოფიერების დონე, ე.ი. "ნუს"-ი და "ყოფიერება", აზრი და მისი ობიექტი იგივეობრივნი არიან: ობიექტი იმიტომ არსებობს, რომ იგი მოიაზრება (გააზრებადია), ხოლო აზრი არსებობს იმისათვის, რომ ობიექტი საბოლოოდ ინტელექტუალურ არსზე დაიყვანება. მაგრამ ეს იგივეობრივობა

არაა აბსოლუტური, რამეთუ იგი გამოისახება, როგორც ერთგვარი ორმხრივობა, რომელშიც არსებობას აგრძელებს რაღაც „სხვა“ სფეროც. შესაბამისად, იმისათვის, რათა მთელი-სისრულით შევიცნოთ "ერთი,"უნდა ავმალდეთ ნუსის დონეზე ზემოთ. (66. //library.church.ge/).

რა ამოდრავებს ცხოვრებას, რა არის ისტორიული ცვალებადობის უმთავრესი მიზეზი? ჰეგელი ამტკიცებს, რომ არსებობს ღვთაებრივი სული, „მსოფლიო ისტორიული სული“, რომელიც მუდამ მოძრაობაშია. „ბუნება მხოლოდ სარკეა ამ სულის, ამ აბსოლუტური ცოდნისა, იმგვარი სარკეა, რომელშიაც გამოისახება (გამოიჭვრიტება) სულის, იდეის თვისება მხოლოდ, როგორც ვთქვით, ეს აბსოლუტური სული მუდამ მოძრაობაშია. ამ „სულის“, იდეის განვითარება იმგვარია, რომ იგი ერთსა და იმავე დროს „ჰოსაც“ ამტკიცებს და „არასაც“. როდესაც იგი ჰოს ამტკიცებს, ეს „თეზისი“ დაყენებას მოასწავებს, როდესაც „არას“-„ანტითეზისის“. მხოლოდ „თეზისი“ და „ანტითეზისი“ (ჰო და არა) ხელმეორედ „ჰოში“-„სინთეზში“ ერთდება. ამგვარი აზრის, იდეის განვითარებას ჰეგელი „დიალექტიკურ“ განვითარებას უწოდებს. და ეს „დიალექტიკური“ განვითარება არის მხოლოდ ცნებისთვით-განვითარება“ (ა.ჯორჯაძე 1901; 1).

ტექნიკური გაუცხოების ისტორიული დროის ფაზებში გამოკვეთილია ყალბი ნუგეშისცემის ნიშნები, რომლებიც სიკვდილის შიშზე სოციალური, ღვთაებრივი სტატუსით აღჭურვავენ და პრაქტიკული სოციალური გაგებით, ღმერთს განსაზღვრავენ, როგორც შიშის, აპოკალიფსის, რისხვისა და სისასტიკის კონცენტრაციას, საიდანაც მომდინარეობს ბუნებრივ მოთხოვნილებათა უკიდურესი ჩახშობისაკენ მიმართული აკრძალვების სისტემა. ცნობიერების ტექნიკური გაუცხოება სოციალურ ურთიერთობაში ვლინდება და ყალიბდება სასიცოცხლო ინსტინქტების შეზღუდვის შეგნებული გადაწყვეტილების საფუძველზე, რასაც გარეგანი იძულებიდან გამომდინარე, არჩეული კომპრომისის ფაქტი განასახიერებს. ეს არის ტანჯული ადამიანის შიში მოსალოდნელი ხელახალი ტანჯვის წინაშე, რაც ტოტალური აგრესიის ვითარებაში, ერთადერთი

და აუცილებელი ატრიბუტია პიროვნულ-ინდივიდუალური კეთილდღეობისათვის. ვინაიდან ყოველგვარი რეალური სინამდვილე ლოგიკური დაპირისპირების კულმინაციურ კვანძთა ერთობლიობაა, იქ იგივეობრივ საგანთა თანაარსებობა საერთოდ გამორიცხებულია. ამიტომაც, ცვალებად და წარმავალ ბუნებაში, არ არსებობს არავითარი სიმართლე სიცრუის გარეშე და პირიქით. სულხან-საბა ორბელიანმაც ამ მოტივით დააკავშირა და გააიგივა სიბრძნე სიცრუესთან. ქართული ფილოსოფიის უბადლო მკვლევარი, შალვა ნუცუბიძე, სხვათა განგანსხვავებით, ერთადერთი იყო, ვინც მკაცრი ცენზურისა და დახავსებული კონიუქტურის გათვალისწინებასთან ერთად, მაინც ახერხებდა სულხან-საბაორბელიანის წიგნის დასათაურების მეტნაკლებად ზედაპირული ინტერპრეტაციის შეფარულ კრიტიკას, რასაც გვთავაზობდნენ როგორც ცალკეული ქართველი, ასევე უცხოელი კულტურათმცოდნეობის სპეციალისტი. მაგალითად, ერთერთი ასეთი ინგლისელი პროფესორის, დ.მ. ლანგის მიმართ წერდა: „სულხან-საბა ორბელიანი გაცილებით უფრო ღრმა და მრავალმხრივი მნიშვნობარ-მოაზროვნეა, ვიდრე ამის გამოვლენა მოხერხდა დღემდე და მის საქმეში მრავალმხრივ გადახლართულია ერთი მეორეში ისეთი ელემენტები, რომელთა დღის სინათლეზე გამოტანა ფაქიზ ანალიზს მოითხოვს. დ. ლანგი მართალი იყო მაშინ, როდესაც, მან სულხან-საბა ორბელიანის წიგნის სათაურს „საიდუმლოებით მოცული“ უწოდა. აქ საიდუმლოება მართლაც არის, მაგრამ მისი ამოცნობა მარტო ლიტერატურულ-ფილოლოგიური კვლევით არ მიიგნება“ (შ. ნუცუბიძე 1958;250). ჩვენი მხრიდან კი დავუმატებთ, რომ ნეგატიურთან ერთად, „სიბრძნე სიცრუისა“, „სიცრუის სიბრძნის“ ინტერპრეტაციის ვითარებაში, პოზიტიური დიალექტიკის უკვდავი ნიმუშიც გახლავთ. გასაგები მიზეზების გამო, აკადემიკოსმა შ. ნუცუბიძემ თავი შეიკავა პოზიტიური დიალექტიკის მეთოდოლოგიური ანალიზისაგან, თუმცა დარწმუნებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ იგი არა მარტო არ გამორიცხავდა ამგვარი განხილვის შესაძლებლობას, არამედ უცილობლად გულისხმობდა კიდევ. ჩვენი მიზანიც მდგომარეობს იმაში, რომ და-

ვუბრუნდეთ ამ ყველასგან მივინყებულ, მრავლისმეტყველ თემას და სისტემური დალაგების კუთხით, ბოლომდე მივიყვანოთ ის.

„სიბრძნე-სიცრუის“ ნიგნში იგავ-არაკები წარმოდგენილია ფაბულური მოთხრობის ფონზე. სულხან-საბა ორბელიანი თავის „სიბრძნე სიცრუისაში“ ძველ ქართულ მწერლობაში გავრცელებულ სიმბოლურ-ალეგორიული გამოხატვის ერთ-ერთ ფორმას – იგავური ალეგორიზმის ხერხს იყენებს. ნიგნში მოთავსებულია 300-ზე მეტი იგავი. არსებობდა მოსაზრება, რომ სულხან-საბაზე გავლენა მოახდინა ფრანგმა მეიგავემ – ჟან დე ლა ფონტენმა. მოსაზრება მცდარია, რადგან სულხან-საბამ ევროპაში 1713-1716 წლებში იმოგზაურა, ხოლო ლა ფონტენი 1694 წელს გარდაიცვალა. სულხან-საბამ ფრანგული ენა „სიბრძნე სიცრუისას“ დაწერის შემდეგ (1686 წწ.) შეისწავლა, ამიტომ ლაფონტენთან ლიტერატურული ნაცნობობაც გამორიცხულია. სამაგიეროდ, სულხან-საბაზე გავლენა იქონია ხალხურმა ზეპირსიტყვიერებამ. მის ნიგნში მრავლად გვხვდება ქართული ხალხური იგავებიც (საუბრები ქართულ ლიტერატურაზე 1992; 264). ილია ჭავჭავაძემ, თავის პუბლიცისტურ წერილში „ჩვენი ეხლანდელი სიბრძნე-სიცრუე“, გამოთქვა მოსაზრება სულხან-საბას „სიბრძნე-სიცრუის“ შესახებ და ისაუბრა ზოგადად იგავ-არაკებზე. წერილის დასაწყისში ავტორი ამბობს, რომ ხშირად უფიქრია, თუ რატომ დაარქვა სულხან-საბა ორბელიანმა თავისი იგავების ნიგნს „სიბრძნე-სიცრუისა“. წერილის ავტორი ამბობს, რომ სიბრძნესა და სიცრუეს არავითარი კავშირი არ უნდა ჰქონდეს, ეკითხება თავისთავს, თუ რატომ უნდა ეკადრა საბა ორბელიანს, დარბაისელ კაცს, სიბრძნეში სიცრუის გარევა, შემდეგ კი ილია თვითონ სცემს პასუხს დასმულ კითხვებს. მისი აზრით, საბა ორბელიანს უნდოდა ეთქვა, რომ სიმართლეს ზღაპრით ამბობს, ზღაპარი კი „მოგონილი ამბავია, არაა მართალი, მაშასადამე, სიცრუეა“. ეს არ არის ის ტყუილი, „რომელიც სწამლავს და ჰშხამავს ადამიანს“. საბა ორბელიანის სიცრუე ზღაპარია, იგავ-არაკია, ამისთანა ტყუილიკი, წერილის ავტორის თქმით, გამართლებულია. მეცნიერთა ნაწილი თვლის, რომ ამ

ნაწარმოების სახელწოდება მოფიქრებულია „ვარლაამისა და იოსაფის“ წიგნის სათაურის მიხედვით, რომელსაც ქართულად „სიბრძნე ბალავარისა“ ჰქვია (იქვე – 322). აღნიშნული პოზიცია, ჩვენი შეფასებით, ერთობ ზერელე და მცდარია. ამის დასადასტურებლად ნუცუბიძის ის მორიგი შეხედულებაც საკმარისია, სადაც ხაზგასმულია, სათაურში ნაგულისხმევი როგორც „სიბრძნე-სიცრუე“, ისე „სიცრუის სიბრძნე, “და არამც და არამც „სიცრუეს“ და „სიბრძნეს“, ან თუნდაც წიგნს „სიბრძნისას და სიცრუისას. “სიბრძნის სიცრუესთან შეერთება და გაიგივება ნიშნავდა წინააღმდეგობათა იმ ერთიანობას, რაც ჯერ კიდევ ცნობილი იყო ქართული აზროვნებისთვის, პეტრე იბერიდან დაწყებული, იოანე პეტრიწის ჩათვლით. რა თქმა უნდა, ეს საბასთვისაც ცნობილი უნდა ყოფილიყო. ამას გარდა, სიბრძნე იმ აზრითაც შეგვიძლია გავაიგივოთ სიცრუესთან, რომ ორივე რაღაც დაფარულს გულისხმობს. ეს იდუმალი, რთულად საჭვრეტი ჭეშმარიტებაა, რის საწვდომდაც არაა საკმარისი მხოლოდ გულწრფელობიდან გამომავალი სიმართლე, რომელიც პირდაპირი გზით ცდილობს მივიდეს ჭეშმარიტებასთან. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სიმართლესა და ჭეშმარიტებას შორის უზარმაზარი სხვაობაა. თუ სიმართლის თქმა თავიდან ბოლომდე დამოკიდებულია თვით მთქმელის სურვილზე, რომელიც ცდილობს გამოთქვას, რასაც ფიქრობს, თანაც ისე, როგორცაა რაიმე სინამდვილეში, ანუ ჭეშმარიტება. სამაგიეროდ, მთქმელის სურვილი, ცოდნა, მახვილ გონიერება და გამოცდილება ამისთვის ხშირად საკმარისი არაა. ამიტომაც ბევრჯერ ამბობენ სიმართლეს, მაგრამ მცდარ დასკვნებს აკეთებენ. განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ადამიანები ერთმანეთს რაღაცას პირდებიან, წარმოდგენაც არა აქვთ იმაზე, თუ რა დაბრკოლებები გადაელობება მათ პირობებს. გამოდის, რომ ისინი ენდობიან არა თვით დაპირებებს, როგორც ხმამაღლა ამტკიცებენ ამას, არამედ დამპირებლებს – პიროვნებებს, რომლებიც მეტ-ნაკლებად ამას იმსახურებენ, რასაც გამონაკლის შემთხვევებში აღნიშნავენ, როცა ვინმეს მიმართ გამორჩეულ პატივისცემას გრძნობენ.

კიდევ ერთხელ დაბეჯითებით უნდა ვთქვათ, რომ სი-

მართლე სიცრუის გარეშე არ გამოითქმება, ხოლო როცა ვინმეს სჯერა, რომ სიმართლეს ამბობს და მასთან ერთად ჭეშმარიტებასაც გულისხმობს, მწარედ ცდება და სულ ტყუილად იმიზეზებს გამოუცდებლობას, უცოდინრობას ან უგუნურობას, ხოლო როცა წინასწარ ხვდებიან მოსალოდნელი მარცხის შესახებ, ისინი ამ დროს მოხერხებულად ცრუობენ, ანუ სიმართლეს ამბობენ და არ გულისხმობენ ჭეშმარიტებას. ამიტომაც სავსებით გამართლებულია ერთგვარი „სიცრუის დეკლარაცია“, წმინდა მეტაფიზიკური გაგებით: „თუკი სიკვდილამდე ერთხელაც არ გეყო გამბედაობა, რათა საქვეყნოდ გელიარებინა, რომ მთელი ცხოვრება სიცრუეში გაგიტარებია, სიმართლის თქმის უკანასკნელი შესაძლებლობაც დაგიკარგავს!“ „სიბრძნე“ – „სიცრუე“, გულისხმობს მავანისა და მავანის მოხერხებულ თავის დაძვრენას საზოგადოებრივი აზრის მარწუხებიდან. მტკნარი, გულუბრყვილო სიცრუე ამისთვის საკმარისი არაა, ხოლო ის სიცრუე, რომელიც სიბრძნით გამოისახება და ფორმულირდება, თავისთავში ჭეშმარიტებასაც გულისხმობს, ოღონდ არაპირდაპირი, არამედ ირიბი, ნეგატიური ფორმით, რაც არის სოფისტიკური ნეგატიური დიალექტიკის ნათელი ნიმუში. შეიძლება ითქვას, რომ ამგვარი მომენტებით გაჟღენთილია ხსენებული კრებულის იგავ-არაკთა უმეტესი ნაწილი.

რაც შეეხება პოზიტიური დიალექტიკის რანგში აყვანილ „სიცრუის სიბრძნეს“, ამის გაშიფვრაზე გარკვეული აზრით, თავს იკავებს ჩვენი სასიქადულო ფილოსოფოსი. მისი არსი კი მდგომარეობს სიცრუის იდეის აუცილებლობის, კანონზომიერებისა და სარგებლიანობის დასაბუთებაში. აღნიშნული პრინციპის თანახმად, სიცრუე არ შეგვიძლია განვიხილოთ როგორც შემთხვევითი, ზედმეტი და არასასურველი ცდომილება. მართალია, მორალური და რელიგიური პათოსით ყოველთვის შთააგონებდნენ – არ ეცრუათ, თუმცა ამით ქვეცნობიერად პირიქით სტიმულს აძლევდნენ და ხალისიანად უბიძგებდნენ სიცრუისაკენ, რომელიც გახლავთ ყოველგვარი დიპლომატიისა და პოლიტიკის სოციალურ ინტერესთა თანაფარდობის მყარი საფუძველი. სიცრუეა ყველაფერი, რასაც

ადამიანი თავისთავისთვის არ ამბობს და არ აკეთებს, ვინაიდან ნებისმიერი სხვა, თუნდაც ახლობელი, მეგობარი, მოყვარე და რაც მთავარია, ღმერთი, მისთვის წარმოადგენს არა უმაღლეს მიზანს, არამედ საშუალებას, საკუთარი თავის რეალიზაციის მიზნის განხორციელებაში, მაშინაც, როცა თავგანწირვის ფასად იცავს მათ სასიცოცხლო ინტერესებს. დაახლოებით ასე ფიქრობდა ლაროშ ფუკოც: „ადამიანები დიდხანს ვერ მორიგდებოდნენ, ერთმანეთს რომ არ ატყუებდნენ“ (38. [http:// www.scribd.com/doc/88593510/segonebani](http://www.scribd.com/doc/88593510/segonebani)). სებასტიან კასტილიოს აზრით, „ ადამიანები იმდენად არიან დარწმუნებულნი თავიანთი აზრის სამართლიანობაში, ხშირად ტყუილად დაჯერებულნი, მიიჩნევენ რა, მას ერთადერთ ჭეშმარიტებად, რომ სხვის მოსაზრებას ამპარტავნულად არად აგდებენ; ეს ქედმაღლობა პირველმიზეზია მხეცობისა და დევნისა, არავის სურს ითმენდეს მისგან განსხვავებული შეხედულების მქონე ადამიანს, თუმცა აზრები ქვეყნად იმდენია, რამდენიც ადამიანი, მაგრამ არ არსებობს არცერთი სექტა, რომელიც არ განსჯიდეს ყველა დანარჩენ სექტას და არ ისურვოს ერთპიროვნული ბატონობა“ (იქვე). ყალბი მორალისა და ცრუ რელიგიური რწმენის მეზარაზტრენი არასგზით არ დაეთანხმებიან მსგავს შეხედულებებს. ამიტომაც ადვილი წარმოსადგენია, რა დღეშიც აღმოჩნდებოდა აკადემიკოსი შალვა ნუცუბიძე იმდროინდელი იდეოლოგიური წნეხის პირობებში, თუ გაბედავდა და ამას გარკვევით, ცხადად იტყოდა. ცხადია, რომ ნებისმიერი ადამიანი თავს წირავს არა სხვის მოყვასს, არა სხვის ღმერთს, არამედ მხოლოდ თავისას, და თუ მოხდა ისე, რომ მან საკუთარს სხვისი ამჯობინა, მაშინ მოლალატედ შერაცხავენ და მომავალი თაობები წყევლა-კრულვას არ მოაკლებენ. ყველა ადამიანი იღწვის, ემსახურება, უყვარს, ნუხს, ცოცხლობს და კვდება თავისთვის. ყოველივე დანარჩენი კი სიცრუე, დიპლომატია, კომპრომისი და ინტერესთა თანაფარდობაა, რითაც სულდგმულობს, ცხოვრობს მთელი საზოგადოება, ერთიანი თანაარსებობა-თანაცხოვრების წესით. ასე ეთვისებებიან, ეგუებიან და ერწყმიან ადამიანები ერთურთს საზოგადოებაში – ქმნიან ოჯახებს, სამეზობლოებს, სოფლებს, ქალა-



ქებსა და სახელმწიფოებს; რასაც ისინი აღწევენ სიცრუის ბრძნული, დახვეწილი ოინბაზობის, ფანდებისა და მანევრების გზით. „სიცრუის სიბრძნე“ არის კულტურა, შემოქმედება, განსჯა, აზროვნება, როგორც დისკურსიული, ისე ინტუიტიური, რაც მთავარია, ეს არის გემოვნება, რწმენა, რომელიც, როგორც ტერტულიანე ამბობდა, აბსურდია, თუმცა მის შესახებ ისიც უნდა ითქვას, რომ ეს გამოყენებულ იქნა ცოდნისა და რწმენის დაპირისპირების მიზნით. საინტერესო კიდეც ისიცაა, რომ გამოთქმა „მწამს, რადგან აბსურდია“, რომელიც ტრადიციულად ტერტულიანეს მიეწერება, მის შრომებში არ გვხვდება (ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია 1985 წელი; 699).

საითაც არ უნდა მიმოვიხედოთ, ყველგან თვალში გვეცემა სიცრუის კანონზომიერი და აუცილებელი მტკიცებულება. ეს რომ ასე არ ყოფილიყო, ადამიანი არასოდეს შეიმოსებოდა და სიშიშვლეს არ დაიფარავდა, არაფრის შერცხვებოდა, არაფერს დამალავდა, იარაღებსაც ვერ შექმნიდა, სილამაზისა და მშვენიერების აღქმის უნარს მოკლებული იქნებოდა, ვერ შეიყვარებდა, ვერც თავს განირავდა და ერთი სიტყვით, ვერაფერს ისეთს ვერ მოიმოქმედებდა, რის გამოც ადამიანი ადამიანად გაჩნდა და არა ქვა-ლორლად, რასაც არც ნებისყოფა აქვს, არც თვითშეგნება და არც რაიმე ნიშანწყალი სიცოცხლისა. „სიცრუის სიბრძნე“ წარმოადგენს ადამიანური ცნობიერების უნარის მაქსიმალური ზღურბლის მიღწევას, მის დაუსრულებელ მიზანსწრაფვას ჭეშმარიტებისაკენ, რომელიც თავისი სუბსტანციური განსაზღვრულობით დასაბამს იღებს ზე დროულ, მეტაფიზიკურ განზომილებაში. ისტორიამდეღ და ისტორიის მომდევნო ყოფიერებაში აბსოლუტურად მოხსნილია მისი ნეგატიური ამორალური ფუნქცია და დანიშნულება, ეს მოხდება განუხორციელებლის განხორციელების, არცოდნის განსწავლულობის, დაუსრულებლის დასრულების, ბოროტების გაკეთილშობილების, სიბნელის განათებისა და სხვა სახის კონტრასტული მიმართებების შეთანხმება-ჰარმონიზაციის გზით; ეს ის მიმართულებაა საითკენაც გზას გვიკვალავს „სიცრუის სიბრძნის“ პოზიტიური დიალექტიკა, რომე-

ლიც იდუმალმეტყველი გაგების ჰერმენევტიკული ხერხია და გამოიყენებოდა ანტიკური პერიოდის რამდენიმე მისტერიულ ტაძარსა და რიტორიკულ სკოლებში, მათ შორის ფაზისის კოლხურ იდუმალმეტყველების რიტორიკულ სკოლაშიც. სიცრუის მეთოდოლოგიური ინსტრუმენტი ემსახურება სიმართლის საზრისისა და ფუნქციის შენარჩუნება-განმტკიცების მისიას. სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისას“ სახით ხელთ გვაქვს დიალექტიკის პოზიტიური და ნეგატიური ფორმის მეთოდოლოგიური პრინციპების გამოყენების ნიმუშები, რაც კიდევ ერთხელ ცხადყოფს ქართული ფილოსოფიის ფასდაუდებელი ტრადიციების მემკვიდრეობას, რომელიც ნათლად წარმოაჩინა მეოცე საუკუნის ენციკლოპედიურმა მოაზროვნემ, ქართველ ჰეგელად ნოდებულმა შალვა ნუცუბიძემ: „საბა ბურუსში ამოსული მზეა, რომლის სხივების ძალა არ ჩანს, მაგრამ იმდენი მაინცაა, რომ კაცმა ისტორიული სიბნელიდან გათენება მაინც შეამჩნიოს“ (შ. ნუცუბიძე 1958; 258). რაკილა, ფორმალური ლოგიკის მიხედვით, იგივეობა და განსხვავება ერთმანეთს გამორიცხავს, ბევრს ამის გამო ჰგონია, რომ ალტერნატიული, დიალექტიკური აზროვნება დიდი შეცდომაა, ან პირიქით, მაგრამ ეს ასე არაა, ვინაიდან ფორმალური ლოგიკა სხვა არაფერია, თუ არა ურთიერთშეთანხმებული, საორიენტაციოდ დადგენილი თამაშის წესების ვალდებულება და მოთხოვნა, რომლის მინიმალური შესრულების გარეშეც შეუძლებელია ნორმალური აზროვნება.

დასასრულს შეიძლება ითქვას, რომ ისტორიული დროის მეოთხე განზომილების თვალსამზერიდან სიცრუედ გვესახება ის, რაც ფორმალური ლოგიკის თამაშის წესების საპირისპიროდ, ასაბუთებს უეჭველ ჭეშმარიტებას, ხოლო ისტორიამდელი და ისტორიის შემდგომი დროების სამგანზომილებიანი გონჭვრეტელობისთვის სუყველაფერი სიმართლეა, რამეთუ ისტორიის მიღმა, ისტორიისგან განსხვავებით, საერთოდ შეუძლებელია არ არსებულის გამოთქმა.

## BADRI PORCHKHIDZE

### THE POSITIVE AND NEGATIVE DIALECTICS OF WISDOM LIES

#### ABSTRACT

Negative and positive Dialectics is famously difficult to read, much less comprehend or understand. Large stretches of the book are page after page of impenetrable prose with little narrative flow, guaranteeing reader frustration. Philosophy, which once seemed obsolete, lives on because the moment to realize it was missed. The summary judgment that it had merely interpreted the world, that resignation in the face of reality had crippled it in itself, becomes a defeatism of reason after the attempt to change the world miscarried...philosophy is obliged ruthlessly to criticize itself...The introverted thought architect dwells behind the moon that is taken over by extroverted technicians. In relation to this claim that the figure is a negation, and not really anything positive, it is evident that pure matter, considered in an indefinite manner, cannot have a figure, and that the figure only exists in finite and determinate bodies. For he who claims to have perceived a figure, indicates nothing other than the fact that he conceives a determinate thing, and the manner in which it is determinate.

#### ლიტერატურა:

1. ავალიანი ს., ქეცბაია კ., ფილოსოფია ყველასათვის, თბ., 2009;
2. გოგიბერიძემ., რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. III. თბილისი, 1972;
3. მჭედლიშვილი ლ., ივანიძე ნ., ლოგიკა, თბილისი, 1997;
4. ნუცუბიძე შ., ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. II, 1958.
5. საუბრები ქართულ ლიტერატურაზე (გ. მურღულია, გ. ალიბეგაშვილი, ვ. მალღაფერიძე) გამომცემლობა „განათლება“, თბილისი, 1992;
6. ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 9, თბ., 1985 წელი;

7. შემდგენელი კ. კინწურაშვილი, შეგონებანი, თბ., 2009;
8. ჯორჯაძე, არჩილ: „ისტორიული მატერიალიზმის გამო“, ცნობის ფურცელი, 1901;
9. История философии, М., 1940;
10. <http://blogs.liberali.ge/ge/blog/1160/113812/>;
11. <http://www.orthodoxy.ge/tserilebi/avgustine/agsarebani10.htm>;
12. <http://library.church.ge/index.php?option=com-content&view=article&id=300%3>.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა  
აკადემიის ეთიკის განყოფილებამ

**მეცნიერების ფილოსოფია**

**PHILOSOPHY OF SCIENCE**



## **იმედაძე ირაკლი** (თბილისი)

**იმედაძე ირაკლი** – ფსიქოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის ნევრ-კორესპონდენტი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი; ცნობილი ფსიქოლოგი, ავტორი მრავალი ნაშრომისა ქართულსა და უცხოურ ენებზე. გამოქვეყნებული აქვს წიგნები, მათ შორის სქელტანიანი ფუნდამენტური მონოგრაფია: „ფსიქოლოგიის ისტორია“ (თბ., 2008).

## **განწყობის თეორია და უზნაძის ფილოსოფიური შეხედულება**

მიუხედავად იმისა, რომ დიმიტრი უზნაძე დამსახურებულად არის მიჩნეული ქართული ფილოსოფიური სკოლის ერთ-ერთ ფუძემდებლად, მისი ფილოსოფიური შემოქმედება და ფილოსოფიური პოზიცია ჯერ კიდევ არ არის სათანადოდ შესწავლილი და შეფასებული. ამას სისტემატური და ჩაღრმავებული კვლევა ესაჭიროება. აქ მხოლოდ რამდენიმე ჰიპოთეტური მოსაზრების ფორმულირებით შემოვიფარგლებით.

უზნაძის მეცნიერული და, მეტადრე, ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველბრივი პოზიციის ზუსტი დახასიათება-კვალიფიკაცია მნიშვნელოვნად გართულებულია იმის გამო, რომ იგი ორ ისტორიულ ეპოქაში ცხოვრობდა და მუშაობდა. საბჭოთა წყობილების დამყარებამდე იგი აზროვნებდა თავისუფლად და წერდა ისე, როგორც ფიქრობდა. მებრძოლი მარქსიზმ-ლენინიზმის პირობებში ეს ასე ვერ იქნებოდა. ოციანი წლების დასაწყისში, როდესაც ეპოქა იცვლებოდა და უზნაძე ახალი ფსიქოლოგიური მოძღვრების შექმნას იწყებდა, იგი უკვე ცნობილი მეცნიერი იყო, სახელმძღვანელო თავის შრომებით ფილოსოფიაში, ისტორიაში, პედაგოგიაში და, რაც მთა-

ვარია, ფილოსოფიაში. ასეთი მასშტაბის მოაზროვნეს არ შეიძლება არ ჰქონოდა გარკვეული პოზიცია ძირეულ ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივ და ეპისტემოლოგიურ საკითხებთან დაკავშირებით. ფილოსოფიის ისტორიის თვალსაჩინო სპეციალისტი და მკვლევარი ფილოსოფოსი სხვანაირად წარმოუდგენელიცაა. თავის შეხედულებებამდე ამ სფეროში უზნაძე მივიდა თავისუფალი შემოქმედების პირობებში, რაიმე ზენოლის გარეშე, მსოფლიო ფილოსოფიური აზროვნების საუკეთესო ნიმუშების ღრმა ცოდნის საფუძველზე.

უზნაძეს აქვს სოლიდური შრომები ფილოსოფიის ისტორიაში (სოლოვიოვი, ლაიბნიცი, ბერგსონი); ამუშავებდა კერძო ფილოსოფიურ პრობლემეტიკასაც, რომლის თემატიკამ (ადამიანი, მისი დანიშნულება, ცხოვრების რაობა და საზრისი, სიკვდილი, ომი, ინდივიდუალობა, აღზრდა, შემოქმედება და სხვ.). საფუძველი მისცა ერთ-ერთ მკვლევარს ასეთი შეფასებისთვის: „არსებითად ის სიცოცხლის ფილოსოფიის ტრადიციების გაგრძელებაა და ექზისტენციალური ცნობიერების პირველი წარმომადგენელი ქართულ აზროვნებაში“ [2; 35]. ეს შეფასება, ალბათ, მართებულია წინა საუკუნის ათიან წლებში შესრულებული მისი ფილოსოფიური წერილების შინაარსის მიმართ, მაგრამ, როგორც მკვლევარი, უზნაძე არასდროს იდგა ფენომენოლოგიურ-ეგზისტენციალური მიმართულების მეთოდოლოგიურ პოზიციებზე, რაც ჰუსერლის შეხედულებების მისეულია ანალიზიდანაც ჩანს [5].

უზნაძეს საკმაოდ მკაცრი პოზიცია ეკავა ფილოსოფიის ორ ძირითად სფეროში – ონტოლოგიასა და გნოსეოლოგიაში. ამ უკანასკნელში იგი კანტის მიმდევარია, რომელიც „არასოდეს არ მოკვდება“ [8; 224]. ამაში დასარწმუნებლად მისი რამდენიმე გამონათქვამიც კმარა, რომელიც შემეცნების შესაძლებლობებსა და თავისებურებებს ეხება: „როდესაც საქმე ფიზიკურ სინამდვილეს ეხება. აქ, რა თქმა უნდა, ცხადია, რომ ჩვენი სინამდვილის ნამდვილთან კი არა, სწორედ გონების კატეგორიების მიერ შეცვლილ სახესთან გვაქვს საქმე“ ....ემპირიული სინამდვილე უკვე თავისთავად უნდა ჩაითვალოს „ხელოვნურად“ გადამუშავებულ სინამდვილედ, რამდენადაც იგი

ჩვენი ჭვრეტისა და აზროვნების კატეგორიულ ფორმებშია გარდატეხილი“ [5; 55].

სულისა და ბუნების მეცნიერებათა გამიჯვნის ეპისტემოლოგიურ საკითხში უზნაძე ვუნდტის „უშაულო გამოცდილების თეორიის“ თვალსაზრისს იზიარებს. ფსიქოლოგიის კვლევის სფეროა „გამოცდილება, როგორც განცდა, როგორც სულიერი მოვლენა და არა მისი ობიექტური შინაარსი“. „ფიზიკაც იგივე გამოცდილებას იკვლევს, მაგრამ ისე თითქოს იგი არავისგან არ იყოს განცდილი, თითქოს სავსებით ობიექტური იყოს: მისთვის გამოცდილება რაოდენობის თვალსაზრისით იხილება, ხოლო რომელია და მისი ახსნა ფსიქოლოგიისთვის აქვთ დათმობილი“ [10; 253-524].

რაც შეეხება ონტოლოგიის სფეროს, აქ უზნაძის ინტერესი ფოკუსირებულია მატერიალურისა (ფიზიოლოგიურის) და სულიერის (ფსიქიკურის) ურთიერთმიმართების, ანუ ფსიქოფიზიკურ (ფსიქოფიზიოლოგიურ) პრობლემაზე. ეს პრობლემა საკვანძოა, რამდენადაც ფსიქოლოგიური მოვლენების ახსნის ამოცანის გადაწყვეტა მის ასეთ თუ ისეთ გადაჭრას მოითხოვს. ფსიქოფიზიკური პრობლემის გადაჭრის ტრადიციული ვარიანტები (ურთიერთზემოქმედების და პარალელიზმის თეორიები) მიზანს ვერ აღწევენ. ამიტომ, პრინციპულად ახალ გზას უნდა დავადგეთ. ეს გზა ისეთი რეალობის პოსტულირებაში მდგომარეობს, რომელიც გააშუალებს და დააკავშირებს ფიზიკურსა და ფსიქიკურს, ობიექტურსა და სუბიექტურს. უზნაძის რწმენით, ისინი ერთმანეთზე ზემოქმედებენ, მაგრამ არა უშუალოდ, არამედ გაშუალებულად. შემაერთებელ ხიდად ობიექტურსა და სუბიექტურს შორის გვევლინება ე. წ. „ქვეფსიქიკური არე“ ან „ბიოსფერო“, რომელსაც მოგვიანებით „განწყობა“ ეწოდა. მას დაკისრებული აქვს ფუნქცია შუამავლისა ფიზიკურსა და ფსიქიკურს შორის; იგი უზრუნველყოფს როგორც ფიზიოლოგიურის გავლენას ფსიქიკურზე, ისე ფსიქიკურისას ფიზიოლოგიურზე და, ამდენად, ბიოსფერო „სიცოცხლის პრინციპია“, სამყაროს გამაერთიანებელი პრინციპი.

ბიოსფერო სრულიად თავისებური რეალობაა, რომელ-



შიც „სუბიექტური (მე, ჩემი მდგომარეობა) და ობიექტური (გარე აგენტი) ურთიერთს ხვდება და ურთიერთში ილესება, რომელშიც სუბიექტურისა და ობიექტურის განსხვავებული ასპექტები ისპობა, გამოუსადეგარი ხდება და რალაც თავისებური გაუნანევრებელი მთლიანობის სახით გვევლინება“ [5; 184]. ბიოსფერო ობიექტურისა და სუბიექტურის დაპირისპირების თვალსაზრისით „ნეიტრალური მდგომარეობაა“, ე. ი. სრულიად თავისებური რეალობა, რეალობა, რომელსაც უზნაძე „ჯერ კიდევ უცნობ ქვეფსიქიკურ არედ“ ან „სინამდვილის დღემდე მიუკვლევებელ სფეროდ“ მოიხსენიებს და რომლის მიკვლევის სრულიად გარკვეულ პრეტენზიას აცხადებს.

ეს პოზიცია არ არის არც მონიზმი, არც დუალიზმი. მისი ადეკვატური ფილოსოფიური კვალიფიკაცია იქნება – „ონტოლოგიური პლურალიზმი“ [13]. ამრიგად, უზნაძის შემოქმედების პირველ პერიოდში გამოთქმულ ფილოსოფიურ შეხედულებათა გაცნობა ცხადყოფს, რომ კონკრეტული საკითხების ფილოსოფიური კვლევის შინაარსისა და ინტერესების თვალსაზრისით იგი სიცოცხლის ფილოსოფიისა და ეგზისტენციალიზმის აზროვნების ნესისკენ იხრებოდა; გნოსეოლოგიის სფეროში კანტიანურ თვალსაზრისს იზიარებდა; მეცნიერებათა გამიჯვნის ეპისტემოლოგიურ საკითხში ვუნდტის პოზიციაზე იდგა; ხოლო ონტოლოგიის სფეროში ახალი რეალობის ჰიპოთეზის ავტორად გვევლინება და, ამდენად, ონტოლოგიური პლურალიზმის მომხრედ უნდა ჩაითვალოს.

აქ მარქსიზმის, დიამატ-ისტმატის ნიშანწყალიც არაა. სამაგიეროდ, 1940 წელს გამოქვეყნებული ნაშრომის „ზოგადი ფსიქოლოგიის“ შესავალი მეთოდოლოგიური ნაწილი სწორედ ამ უკანასკნელი პოზიციის დემონსტრირებაა. ნათქვამია, რომ დიალექტიკური მატერიალიზმისთვის ფსიქოფიზიკური პრობლემის გადაჭრა არავითარ სიძნელეს არ წარმოადგენს, რადგან ფსიქიკურიც და ფიზიკურიც (ფიზიოლოგიურიც) მატერიის მოძრაობის ფორმებია და, მაშასადამე, მათ შორის არავითარი უფსკრული არ არსებობს. თუმცა, მათ შორის არც იგივეობაა. ამას მოსდევს ენგელსის აუცილებელი ქრესტომათიული გამონათქვამი, რომ ჩვენ ოდესმე დავიყვანთ აზროვ-

ნებას მოლექულარულ და ქიმიურ პროცესებზე ტვინში, მაგრამ ამით მის არსს ვერ ამოვწურავთ; და ყველა საბჭოთა სახელმძღვანელოში გამეორებულია ფორმულა, რომ ფსიქოლოგიურსა და ფიზიოლოგიურს (სხეულებრივს) შორის დიალექტიკური ერთიანობა უნდა ვიგულისხმოთ, და რომ ეს მიდგომა გვანთავისუფლებს ყველა თითქოსდა გადაულახავი სირთულისგან, რაც დუალისტური თვალსაზრისისთვისაა დამახასიათებელი. ფსიქოლოგიის საგანი ფორმულირებულია – როგორც ფსიქიკურის (სუბიექტურის) და ობიექტურის ერთიანობა. მისი ახსნა, ერთი მხრივ, უნდა ვეძებოთ ფიზიოლოგიურ პროცესებში (დიამატი) და ამავე დროს, ისტორიულ-სოციალურ პროცესებში (ისტმატი), რაკი ცნობიერება საზოგადოებრივი ცხოვრების პროდუქტაცაა [6].

ნათელია, რომ ეს სრულიად სხვა ფილოსოფიური თვალსაზრისია, არსებითად განსხვავებული იმისგან, რაც ბიოსფერული კონცეფციის ჩამოყალიბების პერიოდში იყო წარმოდგენილი და რომელსაც ფსიქიკა ფიზიოლოგიური და სოციალური სინამდვილიდან კი არ გამოჰყავს, არამედ ახალი, თვისებრივად განსხვავებული რეალობიდან. ზოგად ფსიქოლოგიაში დალაგებულია უზნადის ფსიქოლოგიური მოძღვრების ის ვარიანტი, რომლებიც განწყობის ექსპერიმენტული კვლევის პირველი შედეგების გათვალისწინებით არის ფორმულირებული. ყოველი ფსიქოლოგიური თეორიისთვის კი, მისი აზრით, საკვანძოა ფსიქოფიზიკური (ფსიქოფიზიოლოგიური) პრობლემა. მისი დაძლევის ამა თუ იმ ვარიანტს, საბოლოო ჯამში, გარკვეულ ფილოსოფიურ პოზიციამდე მივყავართ.

აღწერილი საქმის ვითარება თითქოს გვკარნახობს ვაღიაროთ, რომ 30-ანი წლების მიწურულს უზნადემ კარდინალურად შეცვალა ფილოსოფიური პოზიცია და საბჭოთა იდეოლოგიასთან სრულ შესაბამისობაში მყოფი დიამატი-ისტმატიური მსოფლმხედველობა აღიარა. ხოლო ის, რომ მისი ბიოსფეროს დროინდელი შეხედულებები ანტიმარქსისტული და იდეალისტური იყო, ჯერ კიდევ 1932 წელს, საქმის კარგი ცოდნით და ყოველგვარი შელამაზების გარეშე, განმარტა ა. ფრანგიშვილმა ჟურნალში „კომუნისტური აღზრდისათვის“

განთავსებულ წერილში: „ერთი იდეალისტური სისტემის შესახებ ფსიქოლოგიაში“, ქართული ფსიქოლოგიური სკოლის მომავალმა ლიდერმა და განწყობის თეორიის ყველაზე აქტიურმა დამცველმა, იდეოლოგიური განხილვის მასტერკლასი ჩაუტარა ბიოსფერული კონცეფციის ავტორს. აქ არის ყველაფერი, რაც ამგვარი „განხილვისთვის“ არის დამახასიათებელი: მონოდებები მეცნიერების, მათ შორის ფსიქოლოგიის მარქსისტულ-ლენინურ საფუძველზე რეფორმირების თაობაზე; იმის მტკიცება, რომ ფსიქოლოგიური მეცნიერება უნდა ჩაებას სოციალისტური მშენებლობის საქმეში, რისთვისაც საჭიროა განიმსჭვალოს ბოლშევიკური პარტიულობით. „ძველი ფსიქოლოგიური ხელმძღვანელობის“ (ნაიკითხე დ. უზნაძის, ვინაიდან ფსიქოლოგიის ხელმძღვანელი ის იყო), ძირითადი შეცდომა სწორედ ამის უგულვებელყოფაში მდგომარეობს. სასტიკი ბრძოლა გამოეცხადოს ბურჟუაზიის სამსახურში მყოფ იდეალისტურ ფსიქოლოგიურ შეხედულებებს. „ასეთი იდეალისტურ-ვიტალისტური თეორია, რომელიც შეუძლოდ ხდის ფსიქოლოგიამ მომსახურება გაუწიოს სოც. მშენებლობას, არის პროფ. უზნაძის ბიოსფერული ფსიქოლოგია“ [12; 72].

კრიტიკოსი კარგად არის ჩახედული მარქსიზმ-ლენინიზმში და კომპეტენტურად ადასტურებს იმას, რომ „უზნაძე ძირითად პრინციპებში აშკარა ანტიმარქსისტულ პოზიციაზე დგას“ [12; 81]. ფსიქიკის შემეცნების საკითხებში, ეს უკვე ჩვენს მიერ აღნიშნულ უზნაძის კანტიანურ ორიენტაციაში (ფრანგიშვილის სიტყვებით, უზნაძის „კანტიანურ აღსარებებში“) მჟღავნდება. ფსიქოლოგიური კვლევის სპეციფიკური სირთულეები, რაც ფსიქიკის შემოქმედებითი და მთლიანობითი ბუნებიდან გამომდინარე მექანიკური კაუზალობის პრინციპების მიუღებლობაში მდგომარეობს. „უზნაძის აგნოსტიკურ გოდებად“ არის მონათლული. რამდენადაც ფსიქიკური პროცესები განვითარებული მატერიის თვისებაა და მატერიის განვითარების კანონებით განისაზღვრება, ხოლო უზნაძე უარს ამბობს ფსიქიკის სპეციფიკური თავისებურებები ერთმნიშვნელოვნად დაუკავშიროს ტვინს, „აქ რასაკვირველია,

ტიპიურ იდელისტურ მოვლენასთან გვაქვს საქმე: ფსიქიკის მოწყვეტა ფიზიოლოგიური პრინციპებისაგან“ [12; 82]. კიდევ უარესი ისაა, რომ უზნაძეს ფსიქიკის კანონზომიერებანი არ გამოჰყავს უშუალოდ არც „სოციალურ-კლასობრივი პროცესებიდან“, „საწარმოო ძალებიდან“ და „შრომის ისტორიის“ ნაცვლად, რაც კრიტიკოსის რწმენით ფსიქიკურ პროცესთა ახსნის საფუძველია, მიმართავს ე. წ. ქვეფსიქიკურ სინამდვილეს ანუ ბიოსფეროს.

ბიოსფერული კონცეფცია ბიოლოგისტურია და ვიტალისტური. მისი ბიოლოგიზმი თვით ტერმინიდან ჩანს. ბიოსფერო სიცოცხლის პრინციპია და, როგორც ასეთი, ერთნაირია ცხოველსა და ადამიანში. იგი ვიტალისტურიც არის, რამდენადაც ენათესავება იმ მკვლევართა შეხედულებას, რომელიც თვით უზნაძის დახასიათებით, „ფსიქიკის ისეთ საგანგებო სახეობას ქმნის, რომელიც უშუალო ცნობიერებაში დღემდე დადასტურებული ფსიქიკური პროცესებისაგან არსებითად განსხვავდება“ [5; 178].

კიდევ ბევრია ნათქვამი, მაგრამ მეტს აღარ გავაგრძელებთ, აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ დღევანდელი გადასახედიდან ამ წერილში მოცემული შეფასება უზნაძის მსოფლმხედველობრივი პოზიციისა, როგორც იდეალისტურის და აშკარად ანტიმარქსისტულის, უნდა ჩაითვალოს არსებითად სწორად. სხვა ამბავია, ამის სოციალური მხარე – ცნობილია, რასაც ნიშნავდა იმ დროს ამგვარი „დიაგნოზი“<sup>1</sup>.

ახლა საკითხი ასე დაისმის: ნიშნავს თუ არა უზნაძის მიერ უარის თქმა ბიოსფერულ კონცეფციაზე განწყობის თეო-

---

<sup>1</sup> ეს შეფასება მხოლოდ ისტორიული სინამდვილის კონსტატაციაა. ამავე დროს, სამართლიანობა მოითხოვს აღინიშნოს, ფრანგიშვილის უდიდესი დამსახურება განწყობის თეორიის დაცვაში 50-60-იანი წლების დისკუსიების დროს, როდესაც ამ თეორიას და მის ნიადაგზე გაერთიანებულ ქართულ ფსიქოლოგიურ სკოლას, რეალური საფრთხე ემუქრებოდა. უზნაძის შემდეგ ფრანგიშვილი დიდი ხნის განმავლობაში იყო დაფასებული ლიდერი ამ სკოლისა, რომლის საერთაშორისო აღიარებაში მისი წვლილი გამორჩეულია; და ესეც ისტორიული სინამდვილეა.

რიის ბოლო ვერსიაში იმას, რომ მან შეიცვალა მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისი და დამკვიდრდა მარქსისტულ პოზიციაზე? ეს ზოგიერთი მომენტის გარკვევას მოითხოვს. კერძოდ, როდის მოხდა ეს ტრანსფორმაცია და რითი იყო იგი რეალურად გამოწვეული. ფორმალურად, ბიოსფერული კონცეფციის უარყოფა მოჰყვა ზემოხსენებული წერილის გამოქვეყნებას, რაც აისახა ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლებს მეორე გამოცემაში (1934 წ.). უზნაძემ, ფაქტობრივად, კასტრაცია გაუკეთა თავის ქმნილებას, ამოიღო რა მისი ყველაზე საინტერესო და ორიგინალური ბიოსფერული შეხედულების შემცველი ნაწილი. ტერმინი „ბიოსფერო“ საერთოდ გაქრა ხმარებიდან. მაგრამ ის მეთოდოლოგიური ამოცანა, რომლის გადაწყვეტასაც ბიოსფერული კონცეფცია ემსახურებოდა, სახელდობრ, ფსიქოფიზიკური პრობლემა, ან უფრო გვიანდელი ფორმულირებით, გაშუალების ამოცანა – ძალაში დარჩა. მეტიც, არსებითად ისეთივე დარჩა ამ ამოცანის გადაწყვეტის პრინციპიც, რომელიც ბიოსფერულ თვალსაზრისშია მოცემული. 1941 წლის განმაზოგადებელ შრომაში ვკითხულობთ: „როდესაც სუბიექტზე სინამდვილე მოქმედებს, იგი... უპასუხებს მას, როგორც სპეციფიკური, თავისებური რეალობა, რომელიც წინ უსწრებს კერძოულს ფსიქიკურსა და ფიზიოლოგიურს და მათზე არ დაიყვანება“. ეს თავისებური რეალობა განწყობაა, ხოლო „მისი ბუნება და მიმდინარეობა იმდენად სპეციფიკურია, რომ მის შესასწავლად არც ფსიქიკურის ჩვეულებრივი ცნებები და კანონზომიერებები გამოდგება, და არც ფიზიოლოგიურის“ [3; 24-25]. ამრიგად, ბიოსფეროსი არ იყოს, განწყობა მოაზრებულია, როგორც ახალი, სპეციფიკური თვისებების მქონე რეალობა, რომელიც აშუალებს ფსიქო-ფიზიკურ კავშირს. ერთი სიტყვით, ფილოსოფიურ-მეთოდოლოგიური პოზიცია ორმოციანი წლების დასაწყისში არ გადახალისებულა და, მაშასადამე, ზოგადი სფიქოლოგიის მარქსისტული პათოსი სახელმძღვანელოების იდეოლოგიური კორექტულობის მკაცრი მოთხოვნებით შეიძლება აიხსნას.

ეს ვითარება შენარჩუნდა შემდგომშიც. ამას მოწმობს მისი 1947 წლის მოსაზრებები „შენიშვნების რვეულებში“ [11]

და ცნობილ გამოკვლევებში „ენის შიდა ფორმა“ [4], სადაც განწყობისეული მდგომარეობა დახასიათებულია ტერმინით „ჰოლოტაქსისი“. ტაქსისი, როგორც ცნობილია, არის ცოცხალი ორგანიზმის ფსიქიკამდელი შეგუებითი აქტივობის ერთ-ერთი ფორმა. ამიტომ ჰოლოტაქსისური მდგომარეობა, ანუ განწყობა, ფსიქიკურად ვერ ჩაითვლება.

განწყობა ფსიქიკურ რეალობად პირველად გამოცხადდა 1949 წელს გამოქვეყნებულ ფუნდამენტურ ბოლოსწინა შრომაში: „განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძვლები“. ამით თეორიის ცენტრალური ცნების შინაარსი ძირფესვიანად შეიცვალა. ფსიქიკური განწყობის თვალსაზრისი ამსხვრევს მთელს წინარე ფილოსოფიურ-მეთოდოლოგიურ კონსტრუქციას. თუ განწყობა ფსიქიკურია, იგი ვეღარ იქნება გამაშუალებელი რგოლი ფიზიკურსა და ფსიქიკურს ან ფსიქიკურსა და ფსიქიკურს შორის. რაკი განწყობის ცნება ექცევა ფსიქიკურის კატეგორიაში, იგი, ცხადია, აღარ გამოდგება ფსიქოფიზიკური პრობლემის გადასაჭრელად. თავის თავად აზრს კარგავს განწყობაზე, როგორც ახალ, „ჯერ გამოუკვლეველ რეალობაზე“ ლაპარაკი, მოკლედ ის, რაც იდელიასტურ შეცდომად იყო აღიარებული. სამაგიეროდ ახლა „თუ საქმის ვითარებას მატერიალისტური თვალსაზრისით შევხედავთ“, მივდივართ დებულებამდე, რომ ფსიქიკური მოვლენების აღმოცენებას „წინ უსწრებს საფეხური ცნობიერებას მოკლებული ფსიქიკური რეალობისა“ [7; 10].

უზნაძე, რა თქმა უნდა, ყველაფერს ხვდებოდა და სერიოზულად იყო შეფიქრიანებული ამ თეორიული ტრანსფორმაციის მეთოდოლოგიური გამართლებით. ამისთვის მან დამატებითი მეთოდოლოგიური პრინციპი შემოიტანა განვითარების პრინციპის სახით (ცნობიერ, განცდად ფსიქიკას წინ უნდა უსწრებდეს ფსიქიკის უფრო დაბალი არაცნობიერი ფორმა); მაგრამ, ჯერ ერთი, განვითარების პრობლემა თეორიის პირველივე ვარიანტში იდგა დღის წესრიგში (მსჯელობა ინსტინქტის ბუნების შესახებ) და ხელს არ უშლიდა ბიოსფერული თვალსაზრისის ჩამოყალიბებას [5]; რაც მთავარია, განვითარების პრინციპთან ერთად, უზნაძემ ძალაში დატოვა გაშუა-

ლების პრინციპიც, რომელიც, როგორც ითქვა, წინააღმდეგობაში მოდის განწყობის ფსიქიკურობის დებულებასთან. ერთი სიტყვით, სახეზეა აპორია [1], რომელმაც განწყობის ონტოლოგიური ბუნების პრობლემის სახით, ბევრი თავსატეხი გაუჩინა მკვლევრებს.

აქ ამ პრობლემის გარშემო არსებულ აზრთა ჭიდილის შესახებ ვერ ვისაუბრებთ. ჩვენი ამოცანაა გამოვთქვათ ვარაუდი იმის შესახებ, თუ რას შეეძლო გამოეწვია თვალსაზრისის ამგვარი დიამეტრალური ცვლილება. უეჭველია, რომ ეს მიზეზი ძალზე მნიშვნელოვანი უნდა ყოფილიყო. სპეციალური ანალიზი მოწმობს, რომ რაიმე მეცნიერული ლოგიკიდან გამომდინარე წინაპირობა ასეთი კარდინალური ცვლილებისათვის არ ყოფილა. მეტათეორიული ამოცანა იგივე დარჩა (გაშუალების პრინციპი); ობიექტივაციის მოდელი, რომელიც შეემატა თეორიას უკანასკნელ შრომაში, არ მოითხოვდა განწყობის ფსიქიკურ მოვლენად კვალიფიცირებას; არ აღმოჩენილა ახალი ექსპერიმენტული ფაქტები, რომლებიც განწყობის ფსიქიკურობაზე მიუთითებენ. რჩება მეცნიერების გარეგანი, ე. წ. ექსტერნალური ფაქტორები, ამ შემთხვევაში იდეოლოგიური წნეხი.

ნიშნავს თუ არა ეს, რომ უზნაძემ მსოფლმხედველური პოზიციაც შეიცვალა? რადგანაც ბიოსფერული შეხედულების ნიშნები ლამის ბოლო შრომის დაწერამდე დასტურდება, ხოლო ეს უკანასკნელი ანტიმარქსისტულად ფასდება, მაშინ უზნაძის „გამარქსისტება“ მყისიერად უნდა მომხდარიყო, რაც ფსიქოლოგიურად ნაკლებ სავარაუდოა. თუმცა, ბოლო ხანებში ადამიანთა, მათ შორის ფილოსოფოსთა ცნობიერებაში, ისეთი ტრანსფორმაციების მოწმენი გავხდით, რომ აღარაფერია გასაკვირი...

საფიქრებელია, რომ უზნაძე ყოველმხრივ ცდილობდა არ გამოემჟღავნებინა თავისი რეალური ფილოსოფიური და მსოფლმხედველობრივი პოზიცია. ამაზე ბევრი რამ მეტყველებს. ოცინი წლების პირველ ნახევარში ბერგსონზე დაწერილი შრომებით მან, შემოქმედების ზენიტში მყოფმა მკვლევარმა ფილოსოფოსმა, შეწყვიტა ფილოსოფიური ძიებანი. მას

არასდროს დაუნერია ნაშრომი მარქსისტულ ფსიქოლოგიაში, რაც ფაქტობრივად ევალებოდა და რაც გააკეთა ყველა ნამყვანმა საბჭოთა ფსიქოლოგმა. უზნაძის მიერ მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსების ციტირების ინდექსი იმდენად დაბალია, რომ მხოლოდ შემთხვევითობას უნდა ვუმაღლოდეთ, რომ იგი გადაურჩა რეპრესიებს. ომის შემდეგ მეცნიერების იდეოლოგიური რევიზიის ახალი ტალღა დაიწყო და განწყობის ფსიქოლოგიის ლიდერს მოსთხოვეს წარმოედგინა განმაზოგადებელი ნაშრომი, რომელსაც უთუოდ ჩაუტარდებოდა უმკაცრესი იდეოლოგიური ექსპერტიზა. ამიტომ, დიამატთან შეუთავსებელი „ონტოლოგიური პლურალიზმი“, რომელიც რეალურად ედო საფუძვლად განწყობის თეორიას, არ უნდა გამოჩენილიყო.

საზოგადოდ კი უზნაძე ფილოსოფიაში „სინთეტური მიდგომის“ მომხრე იყო. ყოველ ფილოსოფიურ შეხედულებას აქვს ჩრდილოვანი და ნათელი მხარეები. ეს უკანასკნელნი შეადგენენ მათ უპირატესობას სხვა თვალსაზრისებთან შედარებით. ფილოსოფიის ისტორია, უზნაძის გაგებით, არის ასპარეზი ფილოსოფიურ სისტემათა ცალმხრივობის დაძლევისა და ჭეშმარიტებათა გამოვლენისა. ჭეშმარიტების მარცვლები ყველგანაა გაბნეული და საჭიროა მათი გამთლიანება, „ორგანული სინთეზი“. ფილოსოფიისადმი ასეთი დამოკიდებულება ნათლად გამოჩნდა უზნაძის მიერ ვლ. სოლოვიოვის მსოფლმხედველობის შეფასებისას. მის სისტემაში ნაცადია გაერთიანება რადიკალურად განსხვავებული მიდგომებისა: თეიზმი და პანთეიზმი, მონიზმი და დუალიზმი, ოპტიმიზმი და პესიმიზმი, ინტუივიზმი და რაციონალიზმი, იდეალიზმი და რეალიზმი. ამ ვითარების კონსტატაციას მოჰყვება სოლოვიოვისადმი მიძღვნილი მონოგრაფიის დამაგვირგვინებელი სიტყვები: „იგი კეთილშობილი მოაზროვნეა“ [9]. ვფიქრობთ, ეს სიტყვები თვით უზნაძესაც ზედმინვენით შეეფერება.



## IRAKLI IMEDADZE

### SET THEORY AND UZNADZE'S PHILOSOPHYCAL VIEWS

#### ABSTRACT

The analyse's philosophical thoughts belonging to the first period of his work makes it evident that in centrian philosophical researches he was inclined to life philosophy and existential way of thinging; in the sphere of ghoeseology hi supported Kantian approach; as for onthology, here he appears to be the author of the new reality hypothesis and, consequently, can be considered as the representative of onthological pluralism. Marxist position, detected in his last work, is to be explained mainly the ideological press.

#### ლიტერატურა

1. ბოჭორიშვილი ა. გამოკვლევები ფსიქოლოგიაში // თხზულებები, ტ. 1, თბილისი, 1991;
2. კოდუა ე. რედაქტორისაგან //დ. უზნაძის ფილოსოფიური შრომები, თბილისი, 1984, 3-75 გვ.;
3. უზნაძე დ. განწყობის ფსიქოლოგიის ძირითადი დებულებები // თსუ შრომები, 1941, №19;
4. უზნაძე დ. ენის შინაფორმა // ფსიქოლოგიის ინ-ტის შრომები. 1947, ტ. 4;
5. უზნაძე დ. ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები // შრომები, ტ. 2, თბილისი, 1960;
6. უზნაძე დ. ზოგადი ფსიქოლოგია // შრომები, ტ. 3-4, თბილისი, 1964;
7. უზნაძე დ. განწყობის ექსპერიმენტუილ ფსიქოლოგიის საფუძვლები // შრომები, ტ. 6, თბილისი, 1977;
8. უზნაძე დ. ინდივიდუალობა და მისი გენეზისი // დ. უზნაძის ფილოსოფიური შრომები, ტ. 6, თბილისი, 1984;
9. უზნაძე დ. სოლოვიოვი – მისი თეორია და მეტაფიზიკა // დ. უზნაძის ფილოსოფიური შრომები, ტ. 6, თბილისი, 1984.

10. უზნაძე დ. ზოგადი ფსიქოლოგია // შრომები, ტ. 9, თბილისი, 1986;
11. უზნაძე დ. შენიშვნების რვეული // მაცნე, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1989, №1;
12. ფრანგიშვილი ა. იდეალიზმის ერთი სისტემის შესახებ ფსიქოლოგიაში (დ. უზნაძის „ბიოსფერული ფსიქოლოგია“ (დ. უზნაძის „ბიოსფერული ფსიქოლოგია“) // კომუნისტური აღზრდისათვის. 1932, №5-9;
13. ქოჩორაძე ბ. დ. უზნაძის განწყობის თეორიის სისტემატოლოგიური ანალიზი მეტაგანზომილებების მიხედვით // საკანდიდატო დისერტაცია. თბილისი, 1993.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიის მეცნიერებათა აკადემიის მეცნიერების ფილოსოფიის განყოფილებამ.

## **გურამ ნაჭყეია** (თბილისი)



**გურამ ნაჭყეია** – იურიდიულ მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი; ავტორი მრავალი შრომისა იურისპრუდენციისა და სამართლის ფილოსოფიის დარგში; ცნობილი იურისტი და მეცნიერების ფილოსოფიისა და სამართლის ფილოსოფიის მკვლევარი. ყოველწლიურად იბეჭდება „ფილოსოფიური ძიებანის“ გამოცემებში.

### **„ბადავარდეს თუ არა იურისტი ფილოსოფიაში“?**

ეს, ერთი შეხედვით, უცნაური კითხვაა. სინამდვილეში ახალი არაა, საკმაოდ ძველია, მაგრამ ამავე დროს მარად ახალია, რაკი აქ საქმე იურისპრუდენციისა და ფილოსოფიის მიმართებას შეეხება. იურისპრუდენციის, როგორც კერძო მეცნიერების, დამოუკიდებლობა დავას არ იწვევს, მაგრამ დავას არც ის დებულება იწვევს, რომ ფილოსოფიური მეთოდოლოგიისაგან მოწყვეტით არც ერთი კერძო მეცნიერება არ არსებობს. გამონაკლისი ამ მხრივ არც იურისპრუდენციაა, მაგრამ ამჯერად მხოლოდ სისხლის სამართლის, როგორც სამართლის დარგის, ზოგიერთი მეთოდოლოგიური საკითხით შემოვიფარგლებით. სისხლის სამართალი სამართლის მეტად უცნაური დარგია, თუმცა ისიც საკითხავია: არის თუ არა იგი საერთოდ სამართლის დარგი? მართლაც, რაში მდგომარეობს საზოგადოდ „სამართლის სამართლობა“ და, მაშ, სისხლის სამართლის სამართლობა? კითხვა სამართლის ფილოსოფიურია და მასზე პასუხი „ფილოსოფიაში გადავარდნის“ გარეშე შეუძლებელია. მაგრამ სამწუხაროდ, ხდება ისე, რომ სისხლის სამართლის, როგორც სამართლის დარგის, ფილოსოფიურ-მეთოდოლოგიური საკითხების წამოწევა, იურისტებს შორის, როგორც წესი, „ფილოსოფიაში იურისტის გადავარდნად“ ფასდება. ისე ჩანს, ფილოსოფიაში ამგვარი „გადავარდნა“

ზედმეტია, ამა თუ იმ იურისტის პირადი ამბიციების საქმეა და ამიტომ უარყოფითად უნდა შეფასდეს. მაგალითად, როგორც საბჭოთა, ისე პოსტსაბჭოთა რუსეთის სისხლის სამართლის თეორიაში თითქმის გაბატონდა აზრი, რომ სისხლის სამართალი დანაშაულის ჩადენის გამო ურთიერთობას აწესრიგებს. დანაშაული თითქოს ქმნის ურთიერთობას სახელმწიფოსა და დანაშაულის ჩამდენ პირს შორის (7). მეორე მხრივ, სადავო არაა, რომ “დანაშაული”, მართლსაწინააღმდეგო აქტია, ესე იგი, დანაშაული არღვევს მართლზომიერი ქმედების ვალდებულებას, რომელიც სისხლის სამართლის სუბიექტს სისხლის სამართლის კანონის ძალაში შესვლის მომენტიდან ეკისრება. მაშასადამე, დანაშაულის ჩადენას წინ უსწრებს სისხლის სამართლის კანონის მოქმედება დროსა და სივრცეში, როცა სისხლის სამართლის სუბიექტს ეკისრება მართლზომიერი ქმედების ვალდებულება, ხოლო, ის, როგორც პიროვნება, მონოდებულია, ამ ვალდებულებას მოეკიდოს პასუხისმგებლურად. ეს უკვე ურთიერთობაა არა დანაშაულის ჩადენის გამო, არამედ, პირიქით, დანაშაულთა თავიდან აცილების გამო. ამაზე მეტყველებს საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსის 1-ლი მუხლის მე-3 ნაწილი, რომლის თანახმად, “ამ კოდექსის მიზანია დანაშაულებრივი ხელყოფის თავიდან აცილება და მართლწესრიგის დაცვა”. მაშასადამე, დანაშაული არღვევს მართლზომიერი ქმედების ვალდებულებას და ამდენად მართლსაწინააღმდეგო ქმედებაა.

ამრიგად, დანაშაული კი არ “ქმნის” სახელმწიფოსა და დანაშაულის ჩამდენ პირს შორის ურთიერთობას, არამედ, პირიქით, დანაშაულის ჩადენას წინ უსწრებს დანაშაულთა თავიდან აცილების გამო სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობა, როცა სისხლის სამართლის სუბიექტი არღვევს მართლზომიერი ქმედების ვალდებულებას და, მაშასადამე, მოქმედებს მართლსაწინააღმდეგოდ, ხოლო, მართლზომიერი ქმედების ვალდებულებისადმი სუბიექტის უპასუხისმგებლო დამოკიდებულების გამო მოქმედებს ბრალეულად. ეს მოსაზრება ჩვენ ჯერ კიდევ 1997 წელს გამოცემულ მონოგრაფიულ გამოკვლევაში დავასაბუთეთ (5). მაგრამ, სამწუხაროდ, ჩვენი ეს

მოსაზრება, რომლის გამო თავის დროზე ქვეების სროლა არ დაგვკლებია, დღემდე “ფილოსოფიაში გადავარდნად” ფასდება და მას არანაირი დადებითი გაგრძელება არა აქვს. სამაგიეროდ, დარწმუნებლნი არიან, რომ დანაშაული, როგორც იურიდიული ფაქტი, ქმნის ურთიერთობას სახელმწიფოსა და დანაშაულის ჩამდენ პირს შორის. თუ დანაშაული “ქმნის” ურთიერთობას სახელმწიფოსა და დანაშაულის ჩამდენ პირს შორის, მაშინ გამოდის, რომ დანაშაულის ჩადენას წინ არ უსწრებს სისხლის სამართლის კანონის მოქმედება, როცა დანაშაულის ჩადენა აკრძალულია. თუ დანაშაულის ჩადენას წინ არ უსწრებს სისხლის სამართლის კანონის მოქმედება, როცა დანაშაულის ჩადენა აკრძალულია, მაშინ “დანაშაული” ამ აკრძალვის “დარღვევად” ანუ “მართლსაწინააღმდეგო ქმედებად” ვერ ჩაითვლება, ხოლო, მართლწინააღმდეგობის გარეშე დანაშაულის იურიდიული ცნება შეუძლებელია. მაშასადამე, დებულება, რომ დანაშაული თითქოს “ქმნის” ურთიერთობას სახელმწიფოსა და დანაშაულის ჩამდენ პირს შორის “დანაშაულის” ცნებას იაზრებს მისი მართლწინააღმდეგობის გარეშე, ხოლო ამ პოზიციიდან “დანაშაული” წმინდა წყლის სოციალური ფენომენია, რაც იურიდიული აზროვნების წესისათვის უცხოა.

ამრიგად, დებულება, რომ დანაშაული თითქოს “ქმნის” ურთიერთობას სახელმწიფოსა და დანაშაულის ჩამდენ პირს შორის, დანაშაულის იურიდიული ცნების ლოგიკურ უარყოფას წარმოადგენს. აშკარაა, რომ “ფილოსოფიაში გადავარდნის” გარეშე ამგვარი ალოგიზმის დანახვა და გაბათილება შეუძლებელია. უფრო მეტიც, “მართლზომიერი ქმედება” ამოსავალი უნდა იყოს, რათა “დანაშაული”, როგორც მართლსაწინააღმდეგო ქმედება, დასაბუთდეს. იგულისხმება სახელმწიფოსა და პიროვნების ურთიერთობა მართლზომიერი ქმედების გამო. მაგრამ, სამწუხაროდ, სისხლისსამართლებრივ ურთიერთობას მართლზომიერი ქმედების გამო თანამედროვე სისხლის სამართლის დოგმატიკა არ იცნობს. დარწმუნებით შეგვიძლია ვამტკიცოთ, რომ, მაგალითად, გერმანულ დოგმატიკაში “სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობა” საერთოდ არაა ნახსენები არც დანაშაულთა თავიდან აცილების

გამო და არც დანაშაულის ჩადენის გამო. იგივე ტრადიცაა დამკვიდრებული ანგლო-ამერიკულ სისხლის სამართლის დოგმატიკაშიც.

რუსული სისხლის სამართლის თეორიაში, როგორც უკვე ითქვა, გაბატონებულია დანაშაულის ჩადენის გამო სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობის იდეა. დანაშაული თითქოს ქმნის ურთიერთობას სახელმწიფოსა და დანაშაულის ჩამდენ პირს შორის. სამწუხაროდ, რუსული სისხლის სამართლის დოგმატიკა არ იცნობს სახელმწიფოსა და პიროვნებას შორის ურთიერთობას დანაშაულთა თავიდან აცილების გამო, როცა სისხლის სამართლის სუბიექტი მართლზომიერი ქმედების ვალდებულებას ეკიდება პასუხისმგებლურად, ესე იგი, ამ ვალდებულების აღსრულების შინაგანი მზაობით. ამის გამო “დანაშაული“, როგორც მართლსაწინააღმდეგო ქმედება, მონყვეტილია ქმედების “მართლზომიერებას“, რის გამოც გაუგებარია, საიდან უნდა დაიწყოს დანაშაულებრივი ქმედების ცნების დადგენა? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემას ჰგავდა რუსი კრიმინალისტიკის მ. კოვალიოვის მტკიცება, რომ სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობა სისხლის სამართლის კანონის გამოცემის მომენტიდან წარმოიშობა, როცა სუბიექტი ვალდებულია მოქმედებდეს მართლზომიერად. მაგრამ ავტორი არც დანაშაულის ჩადენის გამო ურთიერთობას უარყოფდა. მისი მტკიცებით, სწორედ დანაშაულის ჩადენის დროიდან “იწყება ტრანსფორმაცია და კონკრეტიზაცია აბსოლუტური და პასიური სამართლებრივი ურთიერთობისა, რომელიც ადრე არსებობდა სახელმწიფოსა და დანაშაულის ჩამდენ პირს შორის“ (3. გვ. 108).

სამწუხაროდ, ავტორი წინააღმდეგობრივ პოზიციაში აღმოჩნდა. მართლაც. თუ თავდაპირველად არსებობს დანაშაულთა თავიდან აცილების გამო ურთიერთობა იმ მომენტიდან, როცა სისხლის სამართლის კანონი ძალაში შევიდა, მაშინ რანაირად შეიძლება დანაშაულის ჩადენამ მისი ჩამდენი პირი კვლავ და ხელმეორედ შეიყვანოს სახელმწიფოსთან იმ ურთიერთობაში, რომელიშიც იგი მის მიერ დანაშაულის ჩადენამდე იმყოფებოდა? სავსებით პირიქით, დანაშაულის ჩადენას მისი

ჩამდენი პირი გაჰყავს სისხლის სამართლის კანონის ძალაში შესვლის მომენტიდან წარმოშობილი სამართლებრივი ურთიერთობის გარეთ, ხოლო, აქედან აშკარაა, რომ უკვე ჩადენილი დანაშაული სისხლისსამართლებრივი მონესრიგების საგანი ვერ იქნება.

ამრიგად, რუსულ ტრადიციაში სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობა დანაშაულთა თავიდან აცილების ანუ მართლზომიერი ქმედების გამო უცნობია, რის გამოც კრიმინალისტიკა არ იცის, რომ დანაშაულის ცნების აგება “მართლზომიერის” ცნებიდან უნდა დაიწყოს. მართლზომიერ ქმედებას სამართლის ნორმის მოთხოვნა მართლწესრიგში გადააქვს. ამიტომაც, რომ სამართლებრივი ურთიერთობა არის სამართლის ნორმის, როგორც ჯერარსის, და მართლწესრიგის, როგორც ნაწილობრივ განხორციელებული სამართლის, როგორც არსის, კავშირის ფორმაა. ამ პოზიციიდან აშკარაა, რომ დანაშაულის, როგორც მართლსაწინააღმდეგო ქმედების, ცნება მართლზომიერი ქმედების ვალდებულების დარღვევიდან უნდა აიგოს. მაშასადამე, დანაშაულს, როგორც მართლსაწინააღმდეგო ქმედებას, ლოგიკურად წინ უსწრებს “მართლზომიერი ქმედების” ცნება, რაკი დანაშაული, ვიმეორებთ, მართლზომიერი ქმედების ვალდებულების დარღვევის გარეშე შეუძლებელია. მაგრამ რაკი რუსულმა ტრადიციამ არ იცის სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობა მართლზომიერი ქმედების გამო, რუსი კრიმინალისტი იძულებულია მიმართოს ქცევის ფსიქოლოგიურ ფორმებს, რომლისაგან მოწყვეტით დანაშაულებრივი ქმედების ფსიქოლოგიური მექანიზმის შესწავლა შეუძლებელია. მაგრამ საქმე ის გახლავთ, რომ ქცევის ფსიქოლოგიური ფორმებიდან “დანაშაულის”, როგორც მართლსაწინააღმდეგო ქმედების, ლოგიკური გამოყვანა შეუძლებელია. ეს ბუნებრივია, რადგან ფსიქოლოგია ბუნებრივმეტყველური ტიპის მეცნიერებაა და მისთვის ქმედების ზნეობრივი თუ სამართლებრივი შეფასება უცხოა. აქედან გამომდინარე, სანამ იურისტი ფსიქოლოგიის სფეროშია, მისთვის “დანაშაული”, როგორც სისხლის სამართლის კანონით გათვალისწინებული მართლსაწინააღმდეგო და ბრალეული ქმედება

(საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსის მე-7 მუხლის პირველი ნაწილი) შეუძლებელია. ამას ადასტურებს რუსეთის სისხლის სამართლის თეორიაში თითქმის გაბატონებული დებულება, რომ “დანაშაული ქცევის ნაირსახეობას წარმოადგენს.” (2) თუ დანაშაული ქცევის ნაირსახეობას წარმოადგენს, ხოლო, “ქცევა” ფსიქოლოგიური ცნებაა, მაშასადამე, **“დანაშაული” ფსიქოლოგიური ცნების ნაირსახეობად უნდა ჩაითვალოს.** ცხადია, ეს დანაშაულის ცნებაში აშკარა ფსიქოლოგიზმია. სამწუხაროდ, დანაშაულის და ბრალის პრობლემატიკაში ფსიქოლოგიაში თითქოს ბუნებრივია, ასეც უნდა იყოს. როგორც აკად. ა. ბოჭორიშვილი აღნიშნავდა, ფიზიკის შეჭრა ბიოლოგიაში ფიზიკოსის უყურადღებობით შეიძლება აიხსნას. “განსხვავებულ მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე, – ხაზს უსვამდა ის, – როცა საქმე ეხება ფსიქოლოგიზმს და ანტიფსიქოლოგიზმს. აქ ასეთი შეჭრა თითქოს გამართლებულიც არის, შეცდომაა, მაგრამ ისეთი, თითქოს გამართლებულიც არის (1. გვ. 11). ცხადია, დანაშაულისა და ბრალის პრობლემატიკაში ფსიქოლოგიის შეჭრა, როგორც უკვე ჩანს, იმდენად უხეში და აშკარაა, რომ აქ ნებისმიერი ქცევის ფსიქოლოგიურ ცნებას “დანაშაული” ეწოდება, მაშინ, როცა ვიმეორებთ, ნებისმიერი ქცევის ფსიქოლოგიური ცნებიდან “დანაშაულის” ლოგიკური გამოყვანა შეუძლებელია. პროფ. ბ. ხარაზიშვილმა (ხორნაბუჯელმა) კატეგორიულად უარყო დებულება, რომ დანაშაული თითქოს ნებისმიერი ქცევის ნაირსახეობაა და დაამტკიცა, რომ დანაშაული ფსიქოლოგიური ქცევის (ე. ი. მოტივისა და მიზნის) განხორციელების ხერხია (11 გვ. 6). მაშასადამე, დანაშაულის ნიშნები (ქმედების შემადგენლობა, მართლწინააღმდეგობა და ბრალი) მიეწერება არა ქცევის ფსიქოლოგიურ ცნებას, არამედ ფსიქოლოგიური ქცევის განხორციელების ხერხს. ცხადია, ამ მხრივ საქმის ვითარება უკეთ გამოიყურება, როცა დანაშაულის ნიშნები ქცევის ფსიქოლოგიურ ცნებას კი არ მიეწერება, არამედ ფსიქოლოგიური ქცევის განხორციელების ხერხს. რაც კარგად წარმოაჩენს ქმედების შემადგენლობის ობიექტურ მხარეს. მაგალითად, ქურდობა სხვისი ნივთის მართლწინააღმდეგო მისაკუთრების ფარული ხერხია,



ძარცვა- აშკარა დაუფლებისა, ყაჩაღობა – ძალადური ხერხი და ა.შ. მაგრამ ბოლომდე ვერ ასაბუთებს დანაშაულის ცნებას, როგორც მართლსაწინააღმდეგო ქმედებას, რაკი ამ შემთხვევაში “მართლზომიერი ქმედების” ცნება კი არაა ამოსავალი დანაშაულის ცნების ასაგებად, არამედ ქცევის ფსიქოლოგიური ფორმები.

ამრიგად, იმის გამო, რომ რუსულმა ტრადიციამ არ იცის სამართლებრივი ურთიერთობა მართლზომიერი ქმედების გამო, ამ ტრადიციაში “დანაშაული”, როგორც მართლსაწინააღმდეგო ქმედება, მონყვეტილია “მართლზომიერების” ცნებას, რის გამოც კრიმინალისტი უშულოდ ქცევის ფსიქოლოგიურ ფორმებს ესესხება, რათა “დანაშაულებრივი ქმედების” ცნება ააგოს, მაგრამ, სამწუხაროდ, ეს “დასესხება” კი არაა, არამედ ქცევის ფსიქოლოგიური ფორმების გადატანა სისხლის სამართალში. შემთხვევითი არაა დავა იმის შესახებ, დანაშაული მხოლოდ ნებისმიერი ქცევაა თუ ის იმპულსურიც შეიძლება იყოს.? საბოლოო დასკვნა, რომ “დანაშაული ნებისმიერი ქცევის ნაირსახეობას წარმოადგენს”, “დანაშაულის, როგორც სისხლის სამართლის კანონით გათვალისწინებული მართლსაწინააღმდეგო და ბრალეული ქმედების” ლოგიკურ უარყოფას წარმოადგენს.

ყოველივე ამის შემდეგ განა ნათელი არაა, რომ “ფილოსოფიაში გადავარდნის” გარეშე დანაშაულის პრობლემატიკაში ფსიქოლოგიზმის აღმოჩენა და დაძლევა შეუძლებელია? სამწუხაროდ, ხდება ისეც, რომ იურისტებს “პასუხისმგებლობა”, როგორც წესი, ესმით მხოლოდ ნეგატიური ასპექტით, ესე იგი, პასუხისმგებლობად უკვე ჩადენილი დანაშაულისათვის. ამდენად, მათთვის უცნობია პოზიტიური პასუხისმგებლობის იდეა, როცა სუბიექტი მართლზომიერი ქმედების ვალდებულებას ეკიდება პასუხისმგებლურად, ესე იგი, ამ ვალდებულების აღსრულების შინაგანი მზაობით. აქედან გამომდინარეობს დასკვნაც, რომ მართლსაწინააღმდეგო ქმედებას მართლზომიერი ქმედების ვალდებულებისადმი სუბიექტის უპასუხისმგებლო დამოკიდებულება ანუ ბრალი განაპირობებს, როგორც მართლსაწინააღმდეგო ქმედების სუბიექტური მიზეზი (6).

სამწუხაროდ, პოზიტიური პასუხისმგებლობის იდეა, საიდანაც ლოგიკურად გამომდინარეობს “უპასუხისმგებლობა,” როგორც ბრალის სინონიმი, კატეგორიულად მიუღებელია იმ იურისტებისათვის, რომლებიც სამართლის სფეროში პოზიტიური პასუხისმგებლობის იდეას “ფილოსოფიაში გადავარდნად” აფასებენ. აქედან გამომდინარე, ნაცვლად იმისა, რომ ბრალი განიმარტოს, როგორც მართლზომიერი ქმედების ვალდებულებისადმი სუბიექტის უპასუხისმგებლო დამოკიდებულებად, იურისტების უმრავლესობას ურჩევნია, ბრალი განიმარტოს, როგორც ქმედებისა და მისი შედეგებისადმი სუბიექტის “ფსიქიკური დამოკიდებულება”, რომელიც თითოს გაკიცხვას იმსახურებს! ჯერ ერთი, “ფსიქიკური დამოკიდებულება”, ფსიქოლოგიური ცნებაა და ფსიქოლოგიურ კვლევას მოითხოვს. მეორეც, ფსიქიკური დამოკიდებულება, როგორც ასეთი, გაკიცხვის საგანი ვერ იქნება. აქედან გამომდინარე, ბრალი, როგორც ქმედებისა და მისი შედეგებისადმი სუბიექტის “ფსიქიკური დამოკიდებულება”, ფსიქოლოგიურ ცნებას წარმოადგენს. ეს ბრალის პრობლემატიკაში აშკარაა ფსიქოლოგიზმია. უფრო მეტიც, აქ ორმაგი ფსიქოლოგიზმი ყალიბდება. ჯერ ერთი, თუ დანაშაული ქცევის ნაისახეობას წარმოადგენს, მაშინ აქ სახეზეა ქცევის ფსიქოლოგიური მექანიზმი, როგორც ფსიქიკური პროცესი (გადანყვეტილების მიღება და მისი აღსრულება). თუ ბრალი “ფსიქიკური დამოკიდებულებაა”, მაშინ გამოდის, რომ **ბრალი არის ქცევისადმი, როგორც ფსიქიკური პროცესისადმი, ფიქიკური დამოკიდებულება!** აშკარაა, რომ ფსიქოლოგიზმი ამაზე შორს ვერ წავა! მაგრამ მაინც ასე ურჩევნიათ! აქ არც ბრალის ე. წ. ნორმატივისტული კონცეფცია უნდა გამოგვრჩეს მხედველობიდან, როგორც ქცევის ფსიქოლოგიური ფორმებიდან პირწმინდად მოწყვეტილი წმინდა შეფასება, გაკიცხვა თუ გასაკიცხობა (მაგალითად, “ფინალიზმი“). ნიშანდობლივია, რომ პოზიტიური პასუხისმგებლობის იდეას არც “ფინალისტები” იცნობენ. ასე, რომ ბრალის პრობლემატიკაში ფსიქოლოგიზმი როგორც ქმედებისა და მისი შედეგებისადმი ფსიქიკური დამოკიდებულება, ფაქტია, ისევე, როგორც ფაქტია ბრალის პრობ-

ლემატიკიაში ნორმატივიზმი, როგორც ქცევის ფსიქოლოგიური ფორმებისაგან პირწმინდად მოწყვეტილი გაკიცხვა თუ გასაკიცხობა! ამკარაა, რომ აქედან ერთადერთი გამოსავალი არსებობს: ვალიაროთ პოზიტიური პასუხისმგებლობის იდეა, როცა ადამიანის პიროვნება პასუხისმგებელია თავისი ქმედებისათვის, უპირველეს ყოვლისა, პოზიტიურად, როცა იგი თავის მოვალეობას ეკიდება პასუხისმგებლურად, ესე იგი, ამ ვალდებულების აღსრულების შინაგანი მზაობით. ასე რომ არ იყოს, ადამიანი ზნეობრივი საქციელისკენ იძულებულად უნდა მიგვეჩნია, რაც ზნეობის უარყოფად უნდა ჩაითვალოს. მეორეც, სამართლის ნორმაც ჯერარსულია. გ. ნანეიშვილი წერდა: “ნარმოუდგენელია სამართლის ნორმა ღირებულებითი მომენტის გარეშე. ნარმოუდგენელია იგი ობიექტის ჯერარსობრივი ხასიათის გარეშე. აგრეთვე გაუგებარი იქნებოდა, როგორ შეუძლია სამართლის ნორმას სხვა რამ გამოხატოს, თუ არა ჯერარსობა“ (4, გვ. 18). აქედან გამომდინარე, ამკარაა, რომ სამართლის ნორმა მისი სუბიექტისაგან მართლზომიერ ქმედებას მოითხოვს, ხოლო, ადამიანის პიროვნება მონოდებულია, ამ ვალდებულებას მოეკიდოს პასუხისმგებლურად. აქედან, თავის მხრივ, გამომდინარეობს დასკვნა, რომ ადამიანი ნეგატიურადაც არის პასუხისმგებელი თავისი უპასუხისმგებლო ქმედებისათვის, როცა ნაცვლად ნორმატიულად დადგენილი ვალდებულებისადმი პასუხისმგებლური დამოკიდებულებისა, ის, პირიქით, ეკიდება უპასუხისმგებლოდ ანუ ბრალეულად.

ბრალი განსაზღვრულ ფორმებში (განზრახვასა და გაურთხილებლობაში) ვლინდება. განზრახვა ნიშნავს სუბიექტზე დასკისრებული პოზიტიური პასუხისმგებლობის შეგნებულ უარყოფას (პირდაპირი განზრახვა) ან მიჩქმალვას, როცა იგი მის მიერ შეგნებულად დაშვებულ მართლსაწინააღმდეგო შედეგს ეკიდება გულგრილად (უპასუხისმგებლოდ). გაუფრთხილებლობა ნიშნავს სუბიექტზე დასკისრებული პოზიტიური პასუხისმგებლობის უგულვებელყოფას, როცა სუბიექტი წინდახედულობის ნორმის მოთხოვნას ეკიდება **ქარაფშუტულად**, რის გამოც მართლსაწინააღმდეგო შედეგის დადგომის

გარდუვალობას არ ითვალისწინებს, ან **დაუდევრად**, როცა იგი მართლსაწინააღმდეგო შედეგის შესაძლებლობასაც კი არ ითვალისწინებს. მამასადამე, სუბიექტის ბრალია, რომ იგი, წინდახედულობის ნორმისადმი უპასუხისმგებლო დამოკიდებულების გამო, არ ითვალისწინებს მართლსაწინააღმდეგო შედეგის გარდუვალობას (თვითიმედოვნება) ან შესაძლებლობას (დაუდევრობა).

ცხადია, ბრალის პრობლემა ნათქვამით არ ამოიწურება, მაგრამ, ვფიქრობთ, პოზიტიური პასუხისმგებლობის იდეის გარეშე ბრალის პრობლემა მართებულად ვერ გადაწყდება.

ბოლოს, სამართლის სისტემაში სისხლის სამართლის, როგორც სამართლის, დარგის, ადგილის დადგენა სისტემური კვლევის მეთოდოლოგიას მოითხოვს. ამ პოზიციიდან აშკარაა, რომ სამართლის სისტემა იწყება კონსტიტუციური სამართლით და მთავრდება სისხლის სამართლით. სისხლის სამართლის შემდეგ სხვა რაიმე მატერიალური (ესე იგი, არაპროცესუალური) სამართალი არ არსებობს. ამიტომაც, რომ სისხლის სამართლის, როგორც სამართლის დარგის, ფარგლებში შესაძლებელია მხოლოდ მართლზომიერი ქმედება, როცა სისხლის სამართლის სუბიექტი მართლზომიერი ქმედების ვალდებულებას ეკიდება პასუხისმგებლურად. ეს უკვე სახვა არაფერია, თუ არა ურთიერთობა დანაშაულთა თავიდან აცილების გამო. აქედან გამომდინარე, როგორც კი სისხლის სამართლის სუბიექტი განახორციელებს მართლსაწინააღმდეგო ქმედებას, ის, ამ ქმედების გამო და ფარგლებში, უკვე გადის სახელმწიფოსთან ურთიერთობის ფარგლებს გარეთ და, მამასადამე, თავისი ამ ქმედებით ანგრევს სახელმწიფოს, რადგან ეს უკანასკნელი მოქალქეებთან სამართლებრივი კავშირის გარეშე შეუძლებელია. აქ საინტერესო ისიცაა, რომ, მაგალითად, სამოქალაქო სამართალი სამართლის სისტემაში უფრო “მაღლა” დგას, ვიდრე სისხლის სამართალი. ამიტომაც, რომ სამოქალაქო დელიქტი რჩება სამოქალაქო სამართლის ფარგლებში, მაშინ, როცა “დანაშაული” სისხლის სამართლის ფარგლებში შეუძლებელია. ეს გარემოება თავის დროზე მართებულად შენიშნა ჰეგელმა. მისი მტკიცებით, დანაშაული

უარყოფით-უსასრულო მსჯელობის მაგალითია. ვინც სჩადის, მაგალითად, ქურდობას, “იგი უარყოფს არა მარტო სხვა, მეორე პიროვნების განსაკუთრებულ, კერძო უფლებას ამ ნივთზე, როგორც ამას ადგილი აქვს სამოქალაქო დავაში, არამედ საერთოდ უარყოფს მის უფლებას და ამიტომაც არამარტო იძულებულყოფენ დააბრუნოს მოპარული ნივთი, არამედ სასჯელსაც სდებენ, რადგან ის არღვევს უფლებას, როგორც ასეთს, ესე იგი, უფლებას საზოგადოდ. პირიქით, სამოქალაქო დავა წარმოდგენს უბრალო უარყოფითი მსჯელობის მაგალითს, რადგან მასში უარიყოფა მოცემული, განსაკუთრებული, კერძო უფლება, და ამით, მაშასადამე, აღიარებულია უფლება საზოგადოდ“ (12, გვ. 364).

ამკარაა, რომ “ფილოსოფიაში გადავარდნილი“ ჰეგელი ნათლად ასაბუთებს სამოქალაქო დელიქტსა და დანაშაულს შორის არსებით სხვაობას, როცა სამოქალაქო დელიქტი რჩება სამოქალაქო სამართლის ფარგლებში, მაშინ როდესაც დანაშაული საჯარო სამართლის, როგორც ასეთის, უარყოფას წარმოადგენს და, მაშასადამე, დანაშაულის ჩამდენი პირი სახელმწიფოსთან სამართლებრივი ურთიერთობის გარეთაა. ამიტომაც, რომ დანაშაული ანგრევს სახელმწიფოს. სასჯელმა კი მსჯავრდებული კვლავ სახელმწიფოსთან ურთიერთობაში უნდა დააბრუნოს. სამწუხაროდ, საბჭოთა კრიმინალისტიკმა ჰეგელს დანაშაულის ჩადენის გამო ურთიერთობის იდეა მიანერეს (8), მაშინ, როცა, პირიქით, ჰეგელი დანაშაულს საჯარო სამართლის უარყოფად აცხადებს, ხოლო, რაკი დანაშაული სასჯელმა უნდა უარყოს, იქმნება უარყოფის უარყოფა, ესე იგი, დანაშაულისა და სასჯელის შინაგანი ერთიანობის საფუძველი. სამწუხაროდ, რუსულ იურიდიულ ლიტერატურაში დანაშაულის ცნება სამოქალაქო დელიქტის ანლოგიურადაა გაგებული, მაშინ, როცა მათ შორის არსებითი სხვაობაა.

უცნაურია, მაგრამ ფაქტია, რომ გერმანულ ტრადიციაში არანაირი სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობა არ არსებობს არც დანაშაულის თავიდან აცილების გამო და არც დანაშაულის ჩადენის გამო. ტერმინი “სამართლებრივი უთიერთიერთობა“ გერმანულ წყაროებში ნახსენებიც არაა. მაგრამ

მაშინ რანაირად შეიძლება მართლზომიერი ქმედების ვალდებულების დარღვევის გარეშე დასაბუთდეს დანაშაული, როგორც მართლსაწინააღმდეგო ქმედება? ცხადია, დანაშაულის ნორმატიული ცნების აგება აქაც პრობლემურია, მაგრამ რუსული ტრადიციის ფსიქოლოგიზმი აქ იმის გამოა თავიდან აცილებული, რომ გერმანელმა კრიმინალისტებმა “დანაშაული” და მისი “შემადგენლობა” კი არ გააიგივეს, როგორც ეს მოხდა რუსულ ტრადიციაში, არამედ, პირიქით, ერთმანეთისაგან მკვეთრად გამიჯნეს. კერძოდ, ქმედების საკანონდებლო შემადგენლობის (მაგალითად, ქურდობის – საქ. სსკ-ის 177-ე მუხლი) პრაქტიკული განხორციელების გარეშე დანაშაულის ჩადენა შეუძლებელია, მაგრამ ქმედების ეს შემადგენლობა დანაშაულად ითვლება მხოლოდ მაშინ, თუ ის მართლსაწინააღმდეგოდ და ბრალეულად არის განხორციელებული. ამის მიუხედავად, გერმანულ დოგმატიკაში დანაშაული ჩადენილად ითვლება, თუ განხორციელებულია სისხლის სამართლის კოდექსით გათვალისწინებული ქმედების შემადგენლობა და ამავე დროს არ არსებობენ ქმედების მართლწინააღმდეგობისა და სუბიექტის ბრალის გამომრიცხველი გარემოებანი. ჩვენი აზრით, აქ დაშვებულია სერიოზული მეთოდოლოგიური შეცდომა, რომელიც ქმედების დანაშაულად საგამოძიებო და სასამართლო კვალიფიკაციის გამიჯვნის საფუძველს არ იძლევა. კერძოდ, სისხლის სამართლის კოდექსით გათვალისწინებული ქმედების შემადგენლობა, თავისი ბუნებით, როგორც წესი, აღწერილობითი, ფაქტის მსჯელობაა. ქმედების მართლწინააღმდეგობა კი, პირიქით, ღირებულებით, შეფასებით მსჯელობას წარმოადგენს (9. სტ. 51-52). აღწერილობითი, ფაქტის, მსჯელობიდან ღირებულებით მსჯელობაზე გადასვლის პირდაპირი ლოგიკური გზა არ არსებობს, როგორც არ არსებობს არსიდან ჯერარსზე გადასვლის პირდაპირი ლოგიკური გზა. აქედან გამომდინარე, უფრო სწორი იქნებოდა მტკიცება, რომლის თანახმად, თუ განხორციელებულია სისხლის სამართლის კოდექსით გათვალისწინებული ქმედების შემადგენლობა და ამავე დროს არ არსებობს ქმედების მართლწინააღმდეგობის გამომრიცხველი რო-

მელიმე გარემოება, მაშინ ივარაუდება, რომ ეს ქმედება მართლსაწინააღმდეგოა. იგივე სავარაუდო დასკვნა უნდა გაკეთდეს იმ შემთხვევაშიც, როცა განხორციელებულია ქმედების საკანონმდებლო შემადგენლობა და ამავე დროს არ არსებობს ბრალის გამომრიცხველი გარემოება (შეურაცხადობა), მაშინ ივარაუდება, რომ სუბიექტი ამ ქმედების ჩადენაში ბრალეულია. საქმე შეეხება სისხლის სამართლის საქმის გამოძიებას, როცა დასკვნა ქმედების მართლსაწინააღმდეგობისა და სუბიექტის ბრალის შესახებ სავარაუდოა. ამაზე მეტყველებს საქართველოს სისხლის სამართლის საპროცესო კოდექსის 169-ე მუხლის პირველი ნაწილი: **“პირის ბრალდებულად ცნობის საფუძველია გამოძიების სტადიაზე შეკრებილ იმ მტკიცებულებათა ერთობლიობა, რომელიც საკმარისია დასაბუთებული ვარაუდისათვის, რომ ამ პირმა დანაშაული ჩაიდინა ”** (ხაზგასმა ჩვენია – გ. ნ.). აქედან გამომდინარეობს დასკვნა, რომ სასამართლო თავის დასკვნებს ქმედების მართლსაწინააღმდეგობისა და სუბიექტის ბრალის შესახებ ვარაუდებზე ვერ დაამყარებს. საქართველოს სისხლის სამართლის საპროცესო კოდექსის 269-ე მუხლის მე-2 ნაწილის თანახმად, **“არ შეიძლება გამამტყუნებელ განაჩენს საფუძვლად დაედოს ვარაუდი ”** (ხაზგასმა ჩვენია - გ. ნ.). მაშასადამე, სასამართლოს დასკვნა ქმედების მართლსაწინააღმდეგობისა და სუბიექტის ბრალის შესახებ უნდა იყოს კატეგორიული. სამწუხაროდ, საქართველოში საკმაოდ მაღალი თანამდებობის პირებიც კი ყოველთვის ვერ ხედავენ ქმედების დანაშაულად საგამოძიებო და სასამართლო კვალიფიკაციის არსებით სხვაობას, როცა ისინი აცხადებენ: “ვნახოთ, რას იტყვის გამოძიება“, მაშინ, როცა ქმედების მართლსაწინააღმდეგობისა და სუბიექტის ბრალის თაობაზე კატეგორიული დასკვნა მხოლოდ სასამართლის (მოსამართლის ) საქმეა!

ამრიგად, “ფილოსოფიაში გადავარდნის“ გარეშე ქმედების დანაშაულად კვალიფიკაციაში გამოძიების ორგანოსა და სასამართლოს კომპეტენციის გამიჯვნა შეუძლებელი იქნებოდა. მით უფრო, რომ ეს ხომ წმინდა პრაქტიკული საკითხია!?

ბოლოს, მართლა არსებობს თუ არა სამართლებრივი

ურთიერთობა მართლზომიერი ქმედების გამო? ამ კითხვაზე ჩვენ დადებითი პასუხი გვაქვს, მაგრამ იურიდიულ ლიტერატურაში თითქმის გაბატონებულია აზრი, რომ სამართლებრივი ურთიერთობა საზოგადოებრივი ურთიერთობის ნაირსახეობას წარმოადგენს. სახელმწიფოსა და სამართლის ზოგადი თეორიის ერთ-ერთ სახელმძღვანელოში ნათქვამია, რომ “სამართლებრივი ურთიერთობა, როგორც სამართლებრივი ზემოქმედების შედეგი, – არის საზოგადოებრივი ურთიერთობა, რომელშიც სუბიექტთა საქმიანობა მონესრიგებულია ინდივიდუალური უფლებებით და ვალდებულებებით” (10. გვ. 354). ჯერ ერთი, ირკვევა, რომ სამართლებრივი ურთიერთობა საზოგადოებრივი ურთიერთობის ნაირსახეობაა, ესე იგი, სოციოლოგიის კატეგორიაა. მაგრამ მაშინ რანაირად შეიძლება ის ამავდროს “სამართლებრივ ურთიერთობად” და, მაშასადამე, სამართლის თეორიის კატეგორიადაც ჩათვალოს? აქ წარმოიშობა დანაშაულის ცნების ფსიქოლოგიური დასაბუთების ანალოგიური კითხვა: თუ დანაშაული ფსიქოლოგიური ცნების ნაირსახეობაა, მაშინ “დანაშაული” ფსიქოლოგიური ცნებაა! ანალოგიურად, თუ სამართლებრივი ურთიერთობა საზოგადოებრივი ურთიერთობის ნაირსახეობაა, მაშინ “სამართლებრივი ურთიერთობა” სოციოლოგიის კატეგორიაა და, მაშასადამე, იურიდიულ კატეგორიას არ წარმოადგენს. მაშასადამე, გამოდის, რომ სისხლის სამართალი, ერთი მხრივ, დანაშაულის ცნების აგებას ფსიქოლოგიიდან ცდილობს, მაგრამ ამთავრებს დასკვნით, რომ “დანაშაული ფსიქოლოგიური ცნების ნაირსახეობაა, “ რის გამოც დანაშაულის იურიდიულ ცნებას ვერ ადგენს და დანაშაულის ცნების აგებაში გამარჯვებული ფსიქოლოგია გამოვიდა. მეორე მხრივ, სამართლებრივ ურთიერთობას “საზოგადოებრივი ურთიერთობის ნაირსახეობად” აცხადებს, და, მაშასადამე, “სამართლებრივი ურთიერთობის” აგებაში გამარჯვებული სოციოლოგია გამოვიდა და იგი სოციოლოგიის ცნება აღმოჩნდა. საკითხავია: სადაა სისხლის სამართლის მეცნიერების დამოუკიდებლობა, როცა იგი საკუთარი ცნებების გარეშეა? ამ პოზიციიდან არც სამართლებრივი ურთიერთობა არსებობს, როგორც დანაშაულის



ცნების აგების ლოგიკური საფუძველი, და არც დანაშაულის ცნება! გარდა ამისა, დებულება, რომ სამართლებრივი ურთიერთობა არის საზოგადოებრივი ურთიერთობის სამართლებრივი მოწესრიგების შედეგი, – სინამდვილეში მართლწესრიგის ცნებას გამოხატავს, რადგან სამართლებრივი ურთიერთობა, როგორც უკვე ითქვა, სამართლის ნორმის, როგორც ჯერარსის, და მართლწესრიგის, როგორც არსის, კავშირის ფორმაა. ეს იმას ნიშნავს, რომ მართლზომიერი ქმედებას სამართლის ნორმის მოთხოვნა მართლწესრიგში გადააქვს.

ამრიგად, მკითხველმა თვითონ განსაჯოს, თუ როგორი უმწეოა ფილოსოფიურ კულტურას მონყვეტილი დოგმატური აზროვნება, რომელმაც არ იცის სამართლებრივი ურთიერთობა მართლზომიერი ქმედების გამო, რის გამოც მან არ იცის “დანაშაული”, როგორც “მართლსაწინააღმდეგო ქმედება” და დანაშაულის ცნებას და ბრალის ცნებას ფსიქოლოგიის სფეროში ეძებს, მაშინ როდესაც ფსიქოლოგიაში არც დანაშაულის ცნება არსებობს და არც ბრალის ცნება. თუ სისხლის სამართლის დოგმატიკა დანაშაულის ცნებას ვერ ააგებს, რაკი მან არ იცის ” მართლზომიერი ქმედების“ ცნება, ბუნებრივია, თუ იგი ვერც სასჯელის ცნებას ააგებს, რაკი მან არ იცის, რომ დანაშაულის ჩადენას მისი ჩამდენი პირი გაჰყავს სახელმწიფოსთან სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობის ფარგლებს გარეთ, ხოლო, სასჯელმა ეს პირი კვლავ სახელმწიფოსთან ურთიერთობაში უნდა დააბრუნოს.

### ლიტერატურა

1. ა. ბოჭორიშვილი, ფსიქოლოგიზმი და ანტიფსიქოლოგიზმი ფსიქოლოგიაში, თბილისი, 1965;
2. Б. С. Волков, Проблема воли и уголовной ответственности, Казанский гос.унт. 1965;
3. М. И. Ковалев, Советское уголовное право, Курс лекций, Свердловск, 1971;
4. გ. ნანეიშვილი, სამართლის ნამდვილობა და ცდა ნორმატიული ფაქტების დასაბუთებისა, თბილისი, 1929;

5. გ. ნაჭყებია, სისხლის სამართლის საგანი, თბილისი, 1997;
6. გ. ნაჭყებია, ბრალი, როგორც სოციალური ფოილოსოფიის კატეგორია, თბილისი, 2001;
7. Н. А. Огурцов, Правоотношение и ответственность в советском уголовном праве, Рязнь, 1976;
8. А. А. Пионтковский, Учение Гегеля о праве и государстве и его уголовно-правовая теория, М. 1963;
9. Г. Т. Ткешелиадзе, Судебная практика и уголовный закон, Тбилиси, 1975;
10. Теория государства и права, М. 1977;
11. Б. В. Хорнабужели, Психологическая сторона вины, Тбилиси, 1981;
12. ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება, თბილისი, 1962

## **GURAM NACHKEBIA**

### **“WHETHER THE LAWYER SHOULD FALL INTO PHILOSOPHY OR NOT?”**

#### **ABSTRACT**

Article raises the old but always new problem: Does the lawyer need the Philosophy? Nobody answers this question negatively, but if a lawyer is trying the methodological use of philosophy they say “he fell into philosophy”. Because of this a series of paradoxes raise. For example, they say, that the crime creates relationship between the state and the person who commits a crime (perpetrator), while, on the contrary, the commission of a crime brings the person who commits the crime, for the specific reason of this action, beyond the limits of the legal relationship with the state, but punishment should return this person in relation (communication) with the state. If philosophy understands "responsibility", first of all, as its positive aspect, the lawyers usually understand only negative aspects of it, as

responsibility for the committed crimes; as lawyers understand "responsibility" only in negative aspect, they don't know the "irresponsibility" as synonymous with guilt, and looking for guilt in philosophy and even "find" it, as "mental attitude", which is not a "fault"(guilt), but the form of behavior!.. It is obvious, that problem of "guilt" is insurmountable psychologism!.. Philosophically minded lawyer starts from the concept of responsibility to justify the lawful action of the subject of criminal, while the traditional lawyer, on the contrary, draws upon the concept of irresponsibility, whereas without the concept of responsibility the irresponsibility is impossible. Traditional lawyer starts to build the concept of crime "law-contradiction", whereas, apart from the "lawfulness" the "law-contradiction" is impossible; As "law-contradiction" is isolated from "lawfulness" Instead of a mechanism of proper (legitimate) action, directly begin the study of the psychological forms of behavior, but to create the "crime" logically from the psychological forms of behavior is impossible and criminal law remains without concept of crime!. They call the legal relationship "a kind of public relations", and then the "legal relationship" is sociological concept, and therefore the jurisprudence remains without a category of a legal relationship!. There are a lot of such paradoxes and they reaffirm, that correct legal thinking is impossible without philosophy.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიის მეცნიერებათა აკადემიის მეცნიერების ფილოსოფიის განყოფილებამ.

**ՅՈՌՅՆ**

**ETHICS**



## **მიხეილ ხალვაში** (ბათუმი)

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

### **ეთიკის საბნის შესახებ**

მართალია, ეთიკა აღიქმება როგორც მოძღვრება ზნეობის შესახებ და მას სახელწოდებაც კი ამ შინაარსიდან გამომდინარე უწოდეს, მაგრამ თუ გადავხედავთ ფილოსოფიის ისტორიას, ნათელი გახდება, რომ ეთიკის, როგორც მეცნიერების, ამოსავალი პრინციპი ყოველთვის არ ყოფილა ზნეობა. ანტიკური ეპოქიდან ახალ დრომდე, ორი ათასზე მეტი წლის განმავლობაში, ეთიკის ძირითად საგნად ითვლებოდა სიკეთე, უმაღლეს სიკეთედ კი – ბედნიერება. ამიტომ ეთიკის ძირითადი ამოსავალი პრინციპი იყო არა ზნეობა, არამედ ბედნიერება (3,29). ზნეობა წარმოადგენდა მასზე უფრო მაღალი ღირებულების მქონე მოვლენის – ბედნიერების – მისაღწევ საშუალებას. ის იყო პირობა, რომლის განხორციელების შემთხვევაში ადამიანი ხდებოდა ბედნიერი. ე.ი. ზნეობა ითვლებოდა უფრო ნაკლები ღირებულების სიკეთედ, ვიდრე ბედნიერება. რა იყო ამის მიზეზი?

არისტოტელეს აზრით, ეს გამოწვეული იყო ბედნიერების ყველა სხვა მოვლენაზე უფრო აღმატებული მნიშვნელობით, ანუ თვითკმარი ღირებულებით. უფრო ზუსტად, – იმით, რომ „ადამიანს ყველაფერი სურს ბედნიერებისთვის, და არა ბედნიერება სხვა რაიმესთვის“ (5,63). მაგ. ადამიანს ნებისმიერი რამ და თვით ზნეობრივი ქცევა სურს სხვისი ან საკუთარი ბედნიერებისთვის და არა ბედნიერება – ზნეობისა თუ სხვა მიზნისთვის. მეტიც, არა მხოლოდ ზნეობა, არამედ ყველა

მოვლენა, რომლისკენაც ადამიანი მიისწრაფვის – ცოდნა, სიმდიდრე, სიყვარული, აღიარება, წარმატება და საერთოდ სიცოცხლე პირდაპირ თუ არა არაპირდაპირ მაინც სურს ბედნიერებისთვის და არა ბედნიერება ცოდნისთვის, სიმდიდრისთვის, სიყვარულისთვის, აღიარებისთვის, წარმატებისთვის და ა.შ. ბედნიერების გარეშე ყველა ეს მოვლენა და თვით სიცოცხლეც კი კარგავს ღირებულებას – იქცევა „არარაობად.“ შესაბამისად, ეპიკურე აღნიშნავდა: „თუ ჩვენ გვაქვს ბედნიერება, მაშინ გვაქვს ყველაფერი, მაგრამ თუ ის დავეკარგეთ, მაშინ მივიღივართ ყველაფერზე, რათა მას დავუეფლოთ“ (7,402).

გამოდის, რომ თუ პირამიდის სახით წარმოვიდგენთ ჩვენს არსებობას და მის უზრუნველმყოფელ უამრავ სიკეთეს: ზნეობას, ცოდნას, სიმდიდრეს, სიყვარულს, აღიარებას, წარმატებას, ბედნიერებას და ა.შ. იერარქიულად განვალაგებთ ღირებულებითი შინაარსის – ადამიანისთვის მისი მნიშვნელობის მიხედვით, პირამიდის თავში აღმოჩნდება ბედნიერება. სწორედ ამიტომ, ორი ათასზე მეტი წლის განმავლობაში ეთიკის ამოსავალი პრინციპი იყო ბედნიერება არისტოტელეს თვალსაზრისის შესაბამისად. თუმცა ამ ჭეშმარიტების მიუხედავად ეთიკის ძირითადი საკითხის შესახებ თვალსაზრისი ყოველთვის არ ყოფილა ერთი და იგივე, ის იცვლებოდა. მაგ. იმანუელ კანტმა იმპერატიული ზნეობრივი თეორიის საფუძველზე სცადა მისი შეცვლა. ის აღიარებდა, რომ მის შემოქმედებამდე მთელი ეთიკა იყო ბედნიერების შესახებ მოძღვრება (3,29), მაგრამ ეს თვალსაზრისი არარეალურად ჩათვალა. მან მიიჩნია, რომ ბედნიერება არ გამოდგებოდა ეთიკის დამფუძნებელ პრინციპად მისი ემპირიული, აზროვნებაზე დაუქვემდებარებელი შინაარსის გამო. ბედნიერებასთან მიმართებას ადამიანი ინსტინქტით აწესრიგებს და უმჯობესია, ის ინსტინქტის სფეროშივე დარჩეს, – აღნიშნავდა ის (8,256). სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მან ბედნიერება ჩათვალა აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობით შეუქმნებად მოვლენად, რაც არსებითად სხვა არაფერია, თუ არა იმის მტკიცება, რომ ბედნიერების მეცნიერული შემეცნება შეუძლებელია. აქედან გამომდინარე, კანტმა დაასკვნა, რომ ფილოსოფიის ეს დარგი უნდა

დაფუძნებოდა ზნეობრივ მოვალეობას, თუ გვსურდა, მისი კანონზომიერების განსჯისეული კატეგორიებით გააზრება. ეს ნიშნავს, რომ ეთიკური საკითხები არსებითად უნდა ეკვლიათ არა ბედნიერების, არამედ ზნეობრივი მოვალეობის საფუძველზე და ის უნდა ყოფილიყო ეთიკის უძირითადესი ამოსავალი პრინციპი.

კანტი ფიქრობდა, რომ ზნეობრივი ქცევა უნდა ემყარებოდეს ზნეობრივი მოვალეობის შეგნებას და არა რომელიმე სხვა ამ ან იმქვეყნიური – რელიგიური მიზნის მიღწევის სურვილს. ის ასეთ ზნეობას უწოდებდა იმპერატიულს – მბრძანებლურს და ავტონომიურს, ანუ დამოუკიდებელს იმ თვალსაზრისიდან გამომდინარე, რომ ზნეობრივი ქცევის მიზანი თავად იმპერატიულ ზნეობაში იყო მოცემული და არა მის გარეთ ბედნიერების ან სხვა მიზნის სახით. ე.ი. კანტი თვლიდა, რომ იმპერატიული ზნეობა, ბედნიერების მსგავსად, იყო თვითკმარი – მას მამოძრავებელი მოტივი ჰქონდა არა მის „საზღვრებს“ მიღმა, არამედ „საკუთარ თავში.“ მაგ. იმპერატიულია ისეთი ზნეობრივი საქციელი, როცა ადამიანი სხვას ეხმარება არა ვინმეზე თავის მოსაწონებლად, მასთან დასაახლოებლად, მის გამოსაყენებლად, კარგი თანამდებობის მისაღწევად, სხვისი ქონების ხელში ჩასაგდებად და ამით საკუთარი ბედნიერების თუ სამოთხის უზრუნველსაყოფად, არამედ მხოლოდ ზნეობრივი მოვალეობის გამო. ის სწორედ ასეთ სიკეთეს თვლიდა ჭეშმარიტად. ხოლო ისეთს, რომელიც ემყარებოდა არა მოვალეობას, არამედ ზემოჩამოთვლილი თუ სხვა ეგოისტური მიზნების მიღწევის სურვილს, ის უწოდებდა ჰეტერონომიულ – არაჭეშმარიტ სიკეთეს, რადგან მას მამოძრავებელი მოტივი ჰქონდა ზნეობის ფარგლებს გარეთ.

შეუძლებელია, არ დავეთანხმოთ კანტის ამ დებულებებს, რადგან ჭეშმარიტად შეიძლება ჩავთვალოთ მხოლოდ ისეთი ზნეობრივი საქციელი, რომელიც ანგარებას გამორიცხავს. არდათანხმება შეუძლებელია იმიტომაც, რომ ეს თვალსაზრისი ამ დიდ მოაზროვნემდე სახარებაშიც იყო გამოთქმული, მაგ. ურწმუნო თომასადმი მაცხოვრის მიმართვაში. დაეჭვებული თომა ამბობდა, რომ ქრისტეს აღდგომას ის იწამებდა

მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ის მას გამოეცხადებოდა და მის ნალურსმნევ ხელებსა თუ ნაჭრილობევ ფერდში თავის თითებს ჩაყოფდა. მოსწავლეთან გამოცხადებული მაცხოვარი აკმაყოფილებს თომას ამ სურვილს, მაგრამ ეუბნება: „შენ მირწმუნე, იმიტომ რომ მიხილე. ნეტარ არიან ისინი, ვისაც არ ვუნახივარ და სწამთ”(1,225). თუ გავითვალისწინებთ, რომ ჭეშმარიტი რწმენა ჭეშმარიტი ზნეობის ტოლფარდია, შეიძლება, დავუშვათ: სახარების შესაბამისი კანტის მოძღვრების მიხედვით, ჭეშმარიტად მორწმუნე და ზნეობივია ის, ვინც სამაგიეროს მიღების სურვილის გარეშე იქცევა ზნეობრივად. როგორც ვხედავთ, კანტის იმპერატიული ზნეობრივი თეორიის შინაარსი სახარებაში მოცემულია, მაგრამ არა აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობის და უზარმაზარი ნაშრომების, არამედ ძალიან მარტივი ადვილად გასაგები პრინციპების – მცნებათა სახით.

ახალი ეპოქის შემდეგ ფილოსოფიურ აზროვნებაში დამკვიდრდა კანტის იმპერატიული ზნეობრივი თეორია და ითვლებოდა, რომ ეთიკური საკითხები არსებითად უნდა გააზრებულიყო ზნეობრივი მოვალეობის საფუძველზე. თუმცა ეთიკური საკითხების არსის და კანონზომიერების დადგენა მეცნიერული ცოდნის სახით ვერც კანტის კონცეფციის საფუძველზე გახდა შესაძლებელი მისი წინამორბედების მსგავსად. ასე გრძელდებოდა დაახლოებით ორასი წელი – ახალი ეპოქიდან XIX-XX ს.ს. მიჯნამდე, ვიდრე არ შეიქმნა მაქს შელერის ღირებულების პრინციპზე დამყარებული ეთიკა. ეს იყო ახალი მესამე საფეხური ეთიკის ისტორიაში არისტოტელესეული ბედნიერების და კანტის მოვალეობის ეთიკის შემდეგ.

შელერმა ჩათვალა, რომ ბედნიერება, ზნეობა და სხვა მასთან დაკავშირებული მთელი ეთიკური პრობლემატიკა უნდა გააზრებულიყო არა ზნეობრივი მოვალეობის, არამედ ღირებულების საფუძველზე. ამის მიზეზად მას მიაჩნდა რომ „ყველა სახის ნება ეფუძნება მატერიას, როგორც ღირებულებას” (9,281). უფრო ზუსტად, ის თვლიდა, რომ ნების აქტის, როგორც ქცევის, განმსაზღვრელი არის არა თავად ნება და კანონი, არამედ ღირებულება, რადგან მაშინაც კი როცა ნება



კანონზეა მიმართული, კანონი ღირებულების სახეს იძენს და მხოლოდ ამის შემდეგ ენიჭება მას განმსაზღვრელი ფუნქცია (2,410). ეს ნიშნავდა, რომ სიკეთე-ბოროტების დილემის პირობებში – ზნეობრივად ან უზნეოდ ქცევის აუცილებლობის შემთხვევაში – ადამიანი სიკეთეს აკეთებს არა ზნეობრივი მოვალეობის გამო, არამედ იმიტომ, რომ მას სათნოება უფრო მეტი ღირებულების განმასახიერებელ მოვლენად მიაჩნია, ვიდრე ბოროტება. ეს იყო ახალი კონცეფცია ეთიკური აზროვნების ისტორიაში და ის ცნობილია მატერიალური ღირებულებითი ეთიკის სახელწოდებით.

შელერი შეეცადა, ღირებულების საფუძველზე გაეაზრებინა ეთიკური პრობლემატიკა, მაგრამ, კანტის მსგავსად, მისი დიდი დამსახურების მიუხედავად, უნდა ვაღიაროთ, რომ ვერც მან შესძლო ზნეობის, ბედნიერების თუ სხვა მოვლენების და თავად ღირებულების არსისა თუ კანონზომიერების დადგენა. ეს გამოწვეული იყო არა მხოლოდ სუბიექტური, არამედ ობიექტური მიზეზებით. სუბიექტურში იგულისხმება ის, რომ შელერი უარყოფდა ეთიკური და საერთოდ ფილოსოფიური პრობლემატიკის მეცნიერული პრინციპების საფუძველზე შემეცნებას. ის თვლიდა, რომ მათი გააზრება შესაძლებელია მხოლოდ ფენომენოლოგიური მეთოდოლოგიის – ინტელექტუალური ინტუიციის საშუალებით. ობიექტურში იგულისხმება ბედნიერებასა თუ საერთოდ ეთიკურ საკითხებთან მიმართებაში დაშვებული ფილოსოფიისა და მეცნიერული მეთოდოლოგიისთვის მიუღებელი შეცდომები (4,63). XX საუკუნიდან მოყოლებული თანამედროვე ეთიკური აზროვნება ემყარება სწორედ შელერის მოძღვრებას ღირებულების შესახებ.

ამრიგად, ეთიკური აზროვნების ისტორიამ განვლო სამი ძირითადი საფეხური. 1) არისტოტელესეული ბედნიერების ეთიკა. ის გრძელდებოდა ანტიკური ეპოქიდან ახალ დრომდე. 2) კანტისეული მოვალეობის ეთიკა, რომელიც გრძელდებოდა მისი შემოქმედებიდან XX საუკუნემდე. 3) შელერის ღირებულებითი ეთიკა. ის მომდინარეობს XX საუკუნის პირველი ნახევრიდან და პარადიგმაა დღესაც. მიუხედავად ამისა, ვერც

ერთი თვალსაზრისის საფუძველზე ვერ მოხერხდა ეთიკური საკითხების არსის და კანონზომიერების დადგენა მეცნიერული მეთოდოლოგიის შესაბამისად. მეტიც, არა მხოლოდ ვერ მოხერხდა, არამედ საერთოდ უარყოფენ მის შესაძლებლობას თითქმის მეცნიერული პარადიგმის სახითვე მიღებული დებულებების საფუძველზე (იქვე, 63). სახელდობრ, შეუძლებელად ითვლება ეთიკის „საკითხთა-საკითხის“ – ბედნიერების არსის და კანონზომიერების შემეცნება. ამის გამო აუხსნელია: რატომა ბედნიერება წარმავალი? რატომ მოყვება ერთსა და იმავე მოვლენასთან მიმართებას არა მხოლოდ ბედნიერება, არამედ უბედურება? შესაბამისად, რატომ სრულდება ერთ-ერთი ყველაზე ღირებული მოვლენა – ზნეობრივი ქცევა მხოლოდ ერთ შემთხვევაში ბედნიერებით, მეორეში კი ყველაზე ნეგატიური შედეგით – უბედურებით? რა არის სიკეთის არსი? რა ინვესს სიყვარულს, ბედნიერების უზრუნველყოფელ ერთ-ერთ ყველაზე ფაქიზ განცდას, და რატომა ის წარმავალი? რა შემთხვევაში სრულდება სიყვარული არა ბედნიერებით, არამედ უბედურებით? მიუხედავად ამისა, რატომ მიისწრაფვის ყველა სიყვარულისა და ბედნიერებისკენ, ისევე როგორც უმრავლესობა ტრფობის ობიექტის ერთპიროვნული ფლობისკენ? და ა.შ.

როგორც ვხედავთ, ფილოსოფია უარყოფს ამ საკითხთა შემეცნების შესაძლებლობას მიუხედავად იმისა, რომ ის ყოველთვის ცდილობდა მის გააზრებას და მრავლისმეტყველი სამი საფეხურიც კი შეიქმნა ეთიკური აზროვნების ისტორიაში. რა არის ამის მიზეზი? შეიძლება, თუ არა დავუშვათ, რომ ეთიკური საკითხები მართალაც შეუმეცნებადია? თუ დავემყარებით ფილოსოფიის და საერთოდ მეცნიერებისთვის მისაღებ კვლევის მეთოდებს, შეიძლება თუ არა დავეთანხმოთ კანტს ან შელერს არისტოტელეს დებულების უარყოფელ თვალსაზრისში, ანუ მასში, რომ ეთიკის ძირითადი საკითხი არის არა ბედნიერება, არამედ ზნეობრივი მოვლაობა, ან ღირებულება?

ფილოსოფიის და საერთოდ მეცნიერებისთვის მისაღებ მეთოდებში იგულისხმება: 1. თვალსაზრისის ლოგიკური

პრინციპების შესაბამისად დალაგება. 3. მისი არგუმენტირება. 3. არგუმენტაციის ცდაზე დამყარება ისე, რომ დადგენილი ცოდნის საფუძველზე პასუხი უნდა გაიცეს ყველა გაუგებარ საკითხზე. ისინი უნდა ამოიხსნას. თუ ეს ხერხდება, ნიშნავს, რომ თვალსაზრისი რეალურია – „მუშაობს“ – მის საფუძველზე ირკვევა პრობლემათა გამომწვევი მიზეზები და ის არა აგნოსტიკურად, ან ნიჰილისტურად, არამედ პოზიტიურად წყდება. ეს ის პრინციპებია, რომელთა საფუძველზე დადგენილი ცოდნა ყველაზე მყარად არის მიჩნეული მისდამი კრიტიკული თუ ნიჰილისტური დამოკიდებულების პირობებშიც. სწორედ მას ემყარება მეცნიერება და ცივილიზაცია.

დასმულ კითხვებზე პასუხი გარკვეულწილად უკვე გაცემულია არისტოტელეს დებულების საფუძველზე. მის შესაბამისად, ჩვენ ვთვლით, რომ ეთიკის ძირითადი საკითხი არის არა ზნეობრივი მოვალეობა, ან ღირებულება, არამედ ბედნიერება, რადგან მას გააჩნია ყველა სხვა მოვლენაზე უფრო ადმატებული თვითკმარი შინაარსი: ადამიანს ყველაფერი, თვით ზნეობის, მისი შესაბამისი მოვალეობისა და ღირებულების ჩათვლით, სურს ბედნიერებისთვის და არა პირიქით – ბედნიერება სხვა რაიმესთვის, მაგ. ზნეობის, მოვალეობისა თუ ღირებულებისთვის. სწორედ ამ კანონზომიერების გათვალისწინებით აუცილებელია, დავუშვათ: ბედნიერება, პირდაპირ თუ არაპირდაპირ, ძირითად საკითხად გვევლინება სხვადასხვა ფილოსოფიურ მიმდინარეობაში და მთელი ეთიკა კანტამდე, მისივე აზრის შესაბამისად, იყო ბედნიერების შესახებ მოძღვრება (3,29), არამედ, მის ეთიკურ თვალსაზრისშიც და შემდეგაც ის არსებითად ასეთივე საკითხად გვევლინება, მიუხედავად იმისა, რომ მასზე გვერდის ავლით სცადეს ეთიკის დაფუძნება.

თუ ამ რეალობას არ გავითვალისწინებთ, კვლავ აღმოვჩნდებით ისტორიულად ცნობილ ამოუხსნელ წინააღმდეგობებში. მაგ. კანტი ფიქრობდა, რომ ჭეშმარიტი ზნეობრივი საქციელი უნდა ემყარებოდეს მოვალეობას იმპერატივის სახით. მისგან მან გამოორიცხა ბედნიერება თუ ყველა სხვა გარეგანი – ჰეტერონომიული მიზანი ღმერთის ჩათვლით. ასეთი იყო მი-

სი ამოსავალი დებულება მხოლოდ თავდაპირველად. არაპირდაპირად და ალოგიკურად, ამ ამოსავალი დებულების საპირიპიროდ, ბედნიერება და ღმერთი შემდეგ მაინც დაუშვა მან ზნეობაში: მიიჩნია, რომ იმპერატიული ზნეობის განმასახიერებელი პიროვნება ჯერარსთა სამყაროში – „გარდაცვალების შემდეგ“ – აუცილებლად ეზიარება ბედნიერებას. უფრო ზუსტად, კანტმა ჩათვალა, რომ მატერიალურ სამყაროში ზნეობრივ ქცევას არა მხოლოდ ბედნიერება, არამედ უბედურებაც შეიძლება მოჰყოლოდა შედეგად, მაგრამ იდეალურში ის ყოველთვის ბედნიერებით დასრულდებოდა. ეს ნიშნავს, რომ მან ბედნიერება იმპერატიული ზნეობის არაპირდაპირ მიზნად ჩათვალა, ანუ აღიარა ბედნიერების უპირატესი ღირებულება ზნეობაზე და არისტოტელეს ზემოთ ნახსენებ კანონზომიერებას საბოლოოდ დაემორჩილა. შესაბამისად, ითვლება, რომ მან უღალატა თავის ძირითად პრინციპებს (3,46), რის შედეგადაც ანტინომიურ წინააღმდეგობებში მოექცა და სრულყოფილად ვერ ამოხსნა ისინი არა მხოლოდ აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობით, არამედ რელიგიურად გადწყვიტითაც.

კიდევ რა კანონზომიერმა მიზეზებმა აიძულა კანტი, რომ მას ასეთი წინააღმდეგობრივი ნაბიჯი გადაედგა? ისინი შემდეგია: ბედნიერების გაგრეშე არა მხოლოდ ზნეობა, არამედ წმინდა გონების პოსტულატებიც კი – ღმერთის, თავისუფლების და სულის იდეა მნიშვნელობას დაკარგავდნენ, ისინი ვეღარ შეასრულებდნენ რეგულატორულ ფუნქციას – ვერ წარმართავდნენ ადამიანს მათკენ, ანუ ზნეობისკენ. აქედან გამომდინარე, შეიძლება, დავასკვნათ: არა მხოლოდ იდეალური ზნეობა, არამედ მისი პოსტულატებიც რეალურ ღირებულებას – რეგულატორულ ფუნქციას არსებითად ბედნიერების საშუალებით იძენენ და მის გარეშე ისინიც კი კარგავენ მნიშვნელობას.

თუ უფრო ღრმად დავაკვირდებით პრობლემას, შევნიშნავთ კიდევ ერთ მიზეზს: ბედნიერება იმპერატიული ზნეობის მოტივაციას განსაზღვრავს არა მხოლოდ იდეალურ, არამედ მატერიალურ სამყაროშიც. ამიტომ მისი უგულებელყოფა შეუძლებელია ამ სფეროდანაც. კერძოდ, ქცევის ეს ფორმა, ავ-

ტონომიურობიდან გამომდინარე, ფიზიკურ სამყაროში, მართალია, გამორიცხავს ბედნიერებას ზნეობრივი ქცევის შემოქმედი სუბიექტისთვის, მაგრამ მის მოტივაციაში მაინც რჩება ის სხვისი კეთილდღეობისა თუ ბედნიერებისთვის ზრუნვის სახით მთავარ მამოძრავებელ პრინციპად. უფრო ნათლად რომ ვთქვათ: როცა პიროვნება იმპერატიული ზნეობის მიხედვით მოქმედებს, ის სხვისი ბედნიერებისთვის ერთგვარად უარს ამბობს საკუთარ ბედნიერებაზე, რის შედეგადაც ზნეობის ამოსავალ პრინციპად ისევ ბედნიერება გვევლინება, ოღონდ სხვისი – ზნეობრივი ობიექტის ბედნიერება. შესაბამისად, ჭეშმარიტი ზნეობის აუცილებელ ატრიბუტად, მის იმპერატიულ ხასიათთან ერთად, უნდა მივიჩნიოთ სხვისი ბედნიერებისთვის ერთგვარი უარის თქმა საკუთარ ბედნიერებაზე.

როგორც ვხედავთ, კანტისეული ზნეობის ავტონომიურობა, ანუ მისი თვითკმარობა მხოლოდ ისეთი პირობითი მოვლენაა, რომელიც არსებითად ბედნიერების უფრო აღმატებულ – ყველაზე სრულყოფილ თვითკმარობას ემყარება. ემყარება იმიტომ, რომ ბედნიერების გარეშე იმპერატიული ზნეობა არა მხოლოდ იდეალურ, არამედ მატერიალურ სამყაროშიც კი უაზრობა გამოდის. მაგ. თუ ასეთი ზნეობის მოტივაციიდან საკუთარის მსგავსად ამოვიღებთ სხვის ბედნიერებაზე, როგორც სიკეთეზე, ზრუნვასაც და მას მხოლოდ მოვალეობას დავაფუძნებთ, მაშინ ზნეობრივი ქცევა საერთოდ დაკარგავს ღირებულებას და შინაარსს – ის იქნება ზნეობა მხოლოდ ზნეობისთვის და არა ადამიანისთვის, მისი ბედნიერებისა თუ სიკეთისთვის.

გამოდის, რომ ბედნიერებას ვერ უარვყოფთ ზნეობის ვერც ერთი ფორმიდან: არა მხოლოდ ჰეტერონომიული, არამედ იმპერატიული ზნეობიდან და არა მხოლოდ მატერიალურ, არამედ იდეალურ სამყაროში. ოღონდ ჰეტერონომიული, არა-ჭეშმარიტი, ზნეობის ღირებულებას ბედნიერება განსაზღვრავს პირდაპირ, რადგან ასეთი ქცევის მთავარ მამოძრავებელ პრინციპად გვევლინება სუბიექტური – საკუთარი ბედნიერება. ავტონომიურისას კი ის ქმნის არაპირდაპირ – სხვის

ბედნიერებაზე ზრუნვის სახით და მისი მოტივაციიდან ბედნიერება მხოლოდ პირობითად გამოირიცხება. ის მას პირდაპირ უკავშირდება მხოლოდ იდეალურ სამყაროში.

უკვე შეიძლება დავასახელოთ მესამე მიზეზიც: ბედნიერება უნივერსალური და ყველაზე თვითკმარი ღირებულების მქონე მოვლენაა, რადგან ის არა მხოლოდ ზნეობის, არამედ მისი საპირისპირო მოვლენის – უზნეობა-ბოროტების მოტივაცი-აშიცაა მოცემული ნეგატიური ღირებულების სახით. მოცემულია, რადგან ასეთი საქციელი, მართალია, არა სხვისი, მაგრამ პირადი ბედნიერებისთვის – კეთილდღეობისა თუ ღირებულებისთვის ზრუნვის ინსტინქტითაა ნაკარნახევი. კერძოდ, უზნეობას არსებითად ამოძრავებს სხვისი უბედურებით საკუთარი ბედნიერების მიღწევის სურვილი და არა უშინაარსო – გაურკვეველი ღირებულების არმქონე მოტივი – არარა თუ თავად უზნეობა, ბოროტება ან სხვა მსგავსი რამ. შესაბამისად, უნდა დავასკვნათ, რომ ბედნიერება, პირდაპირ თუ არაპირდაპირ, არა მხოლოდ ზნეობრივი, არამედ უზნეო ქცევის მოტივაცია-შიცაა მოცემული, ოღონდ ამ უკანასკნელში ის ვლინდება ნეგატიური – დამახინჯებული ღირებულების ფორმით.

ამრიგად, ყველაზე თვითკმარი ღირებულების მქონე ემპირიული მოვლენა – ბედნიერება, უშუალოდ თუ გაშუალებულად, ქმნის არა მხოლოდ ზნეობის (ჰეტერონომიულის და ავტონომიურის), არამედ უზნეობის და თვით რეგულატორული იდეების რეალურ ღირებულებით შინაარსს. ამის დამადასტურებელია ის, რომ ბედნიერების გარეშე ყველა ეს მოვლენა კარგავს მნიშვნელობას. ბუნებრივია, სწორედ ეს კანონზომიერება უნდა ეგრძნო კანტს, როცა სცადა ეთიკის დაფუძნება მოვალეობის საშუალებით და ბედნიერების გარეშე. სახელდობრ, იგრძნო: ამ ჩანაფიქრს მიზეზ-შედეგობრივად ვერ გაიაზრებდა, რადგან ის კანონზომიერებას ეწინააღმდეგებოდა. ეს უკანასკნელი კი ბოლომდე ცხადი არ იყო მისთვის. ამიტომ მიენდო ინტუიციას – თავისი ამოსავალი დებულების საპირისპიროდ ბედნიერება იმპერატიული ზნეობის აუცილებელ შედეგად დაუშვა იდეალურ სამყაროში და ამ ორი მოვლენის ურთიერთიმართების ანტინომია რელიგიურად გადაწყვიტა.

განხილული საკითხის მსგავსად, უკვე შეიძლება განიმარტოს ისიც, თუ რატომ გააჩნია ბედნიერებას არა მხოლოდ ზნეობრივ მოვალეობაზე, არამედ ღირებულებაზეც კი აღმატებული შინაარსი? მოვალეობის მსგავსად, რატომ იქნება არაობიექტურობა კვლავ ღირებულების ჩათვლა ეთიკის ამოსავალ პრინციპად? ძირითადი მიზეზი უკვე აღინიშნა: პირველყოვლისა, – იმიტომ, რომ არა მხოლოდ ზნეობრივი მოვალეობა თუ ყველა სხვა მოვლენა, არამედ ღირებულებაც კი ადამიანს სურს ბედნიერებისთვის და არა ბედნიერება სხვა რაიმესთვის. აქედან გამომდინარე, ალოგიკური და რეალობას მოკლებული იქნება ბედნიერების მსგავსად ითქვას, რომ ყველაფერი გვსურს მოვალეობის, ზნეობისა თუ ღირებულებისთვის. შესაბამისად, ვამტკიცოთ, რომ ერთ-ერთი ამათგანი არის ყველა მიზნის-მიზანი ბედნიერების, როგორც სიკეთისა თუ ისეთი კონკრეტული მოვლენის გარეშე, რომელიც ქმნის თავად მოვალეობის, ზნეობის და ღირებულების შინაარსს. ვამტკიცოთ, რომ ზნეობა გვსურს თავად ზნეობისა თუ მოვალეობისთვის, ან მხოლოდ ღირებულებისთვის იმ კონკრეტული შედეგის გარეშე, რასაც წარმოადგენს ბედნიერება, როგორც ემპირიული სიკეთე. პირიქით, უფრო მართებული იქნება ითქვას: ისინი გვსურს სხვისი ან საკუთარი ბედნიერებისთვის, როგორც სიკეთისთვის. თუ ისინი, არსებითად, გვსურს არა პირადი, არამედ სხვისი ბედნიერებისთვის, სწორედ მაშინ იძენს ზნეობა და მოვალეობა ჭეშმარიტ შინაარსს ღირებულების სახით, იმიტომ რომ სხვისი ბედნიერება დგება წინა პლანზე ამოსავალი პრინციპის სახით. სწორედ ამიტომ შემთხვევით არ მიუთითებენ ეთიკოსები თანამედროვე ეპოქაში, ანუ ღირებულების თეორიის ბატონობის პირობებშიც კი, რომ მორალის შესახებ მსჯელობა ისტორიულად აღმოცენდება და ვითარდება ძირითადად იმასთან დაკავშირებით, თუ რაში მდგომარეობს ბედნიერება და როგორ შეიძლება მისი მიღწევა (6,293).

ზნეობრივი მოვალეობის მსგავსად ღირებულების ჩათვლა ეთიკის ამოსავალ პრინციპად, მეორე მხრივ, მიუღებელია შემდეგი მიზეზის გამო: ღირებულება არის არა სუბსტანციის ფორმით დამოუკიდებლად არსებული და სხვა მოვლენათა

არსებობის უზრუნველმყოფელი რეალობა, არამედ ემპირიული თუ ცნობიერი მოვლენებისთვის დამახასიათებელი ატრიბუტი. მხოლოდ ატრიბუტი კი მოვლენებზე უფრო აღმატებულ ფენომენად, მით უმეტეს მათ დამფუძნებელ – კანონზომიერების ამხსნელ პრინციპად ვერ გამოდგება.

ის, რომ ღირებულება მხოლოდ მოვლენის საფუძველზე არსებობს, შესაბამისად, პირველადია მოვლენა და არა პირიქით, ამაზე ნათლად მეტყველებს ფილოსოფიის ისტორიაში ცნობილი შემდეგი დებულება: პირველადია ის, რასაც ემყარება სხვათა არსებობა. ღირებულების მხოლოდ მოვლენების საფუძველზე არსებობას კი ნათლად ადასტურებს შემდეგი მაგალითი: რომ არ არსებობდეს საერთოდ ზნეობრივი საქციელი ან ბედნიერების განცდა, ვერც ზნეობის და ბედნიერების ღირებულების გაგება იარსებებს. ამის საპირისპიროდ, სავსებით შესაძლებელია მოვლენების არსებობა ღირებულების გაგების გარეშე. განა ადამიანისთვის უცნობი უამრავი მოვლენა არ არსებობდა მის აღმოჩენამდე, გამოგონებამდე, შემეცნებამდე და მასზე ღირებულების გაგების მინიჭებამდე?! აქედან გამომდინარე, უნდა დავუშვათ: რადგან მოვლენების გარეშე არ არსებობს ღირებულება, უფრო აღმატებულია მოვლენა, იმიტომ რომ ღირებულება არსებობს მის საფუძველზე და არა პირიქით.

სწორედ იმის გამო, რომ პირველადია მოვლენები და მეორეადი ღირებულება, თვით ფენომენოლოგებიც კი აღიარებენ: ღირებულება გულისხმობს მატარებელს კონკრეტული მოვლენის სახით (3,53). ჩვენი დასკვნების მიხედვით რომ ვიმსჯელოთ, შეიძლება ითქვას: მათ გარეშე ის არ არსებობს. ასეთი კონკრეტულობის მიუხედავად, ღირებულება, რა თქმა უნდა, აბსტრაქტული და ფარდობითი შინაარსის მქონეცაა, რადგან მისი გაგება მოვლენებში ადამიანს შეაქვს ცვალებადი გარემო პირობების შესაბამისად. თუმცა ეს ვითარება საერთოდ არ გვაძლევს რაიმე მყარ დამაჯერებელ საფუძველს, რომ ფენომენოლოგიის მსგავსად ჯერ დავუშვათ რაღაც აბსტრაქტული ღირებულება და შემდეგ მოვლენები. შესაბამისად, ვამტკიცოთ, ღირებულებები არის მეტაფიზიკური და, ამასთანავე, მატერიალური შინაარსის მქონე ფერებისა თუ ტონების



სახით არსებული „მესამე გვარის ფაქტები“ (2,410); მათ აღსაქმელად კი არა მეცნიერული, არამედ მხოლოდ განსაკუთრებული ფენომენოლოგიური ცდაა საჭირო.

ჩვენი თვალსაზრისის ადეკვატურობაზე მეტყველებს შელერისგან განსხვავებით გერონტი შუშანაშვილის მიერ ღირებულების განსაზღვრა მნიშვნელობის საფუძველზე. კერძოდ, ის ფენომენოლოგიური მოძღვრების განხილვისას ასახელებს ღირებულების სხვადასხვა ნიშნებს: იდეალურობას, ობიექტურობას, მისწრაფების მიზნად, ან მოთხოვნილების ობიექტად ყოფნას თუ სხვას (3,52-57) და განმარტავს: „ღირებულება არის ის, რაც მნიშვნელობს ადამიანისთვის, რაც უნდა არსებობდეს, ან არსებობს როგორც ადამიანის არსობრივ ძალთა რეალიზაცია“ (იქვე, 53). თუ ზემოთ განხილულ და ამ განსაზღვრებაში გამოხატულ რეალობას არა ფენომენოლოგიური, ან სხვა მეტაფიზიკური, არამედ მეცნიერული მეთოდოლოგიის და ჩვენი დასკვნების შესაბამისად გავიაზრებთ, აუცილებელია, დავუშვათ: ღირებულება არის კონკრეტული მოვლენებისთვის დამახასიათებელი ატრიბუტი. მისი რეალობა კი ემყარება ამ მოვლენათა არსებობას და მნიშვნელობას ადამიანისთვის. შესაბამისად, მოვლენა ღირებულია იმდენად, რამდენადაც ის მნიშვნელოვანია ადამიანისთვის. ეს არის ღირებულების ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანი.

ზნეობრივი მოვალეობის მსგავსად ღირებულების ჩათვლა ეთიკის ამოსავალ პრინციპად, მესამე მხრივ, მიუღებელია შემდეგი მიზეზის გამო: ყველა ზემოთ აღნიშნული და სხვა ფენომენოლოგთა მიერ ნახსენები ნიშნების საფუძველზე, ვერავინ შესძლო ეთიკური საკითხების არსის და კანონზომიერების დადგენა, როგორც ამას ფილოსოფიის ისტორიის მთელი პრაქტიკა გვიდასტურებს. განხილული მიზეზები რომ არ არსებულყო, მათი დადგენა მაინც შეუძლებელი იქნებოდა, რადგან მაქს შელერი ეთიკის „ამოსავალ“ პრინციპს – ღირებულებას ტავტოლოგიურად, ისევ ღირებულების საფუძველზე, განმარტავს: 1) პოზიტიური ღირებულების არსებობა თვითონაც არის პოზიტიური ღირებულება. 2) არარსებობა პოზიტიური ღირებულებისა თავისთავად არის ნეგატიური ღირებულება. 3) ნეგა-

ტიური ღირებულების არსებობა თვითონაც არის ნეგატიური ღირებულება. 4) ნეგატიური ღირებულების არარსებობა არის თვითონ პოზიტიური ღირებულება (9,300;2,412).

თუ დავაკვირდებით ამ განსაზღვრებებს, შევნიშნავთ: ღირებულება, იქნება ის პოზიტიური თუ ნეგატიური, განიმარტება თავად ღირებულების საფუძველზე. ეს კი, მეცნიერული მეთოდოლოგიის მიხედვით, ტავტოლოგიაა – ის რაც არის განსაზღვრების მარცხენა მხარეს, იგივე მეორდება მის მარჯვენა ნაწილში და მოვლენის არც ერთი ახალი არსებითი ნიშანი არაა მასში მოცემული. აღნიშნულ განმარტებებში ნახსენებია არსებობა და არარსებობაც, მაგრამ ამით არსებითად არაფერი იცვლება, რადგან მათში ისევ ღირებულების არსებობა-არარსებობა, ანუ თავად ღირებულება იგულისხმება. მართალია, შელერი უარყოფდა მეცნიერულ მეთოდოლოგიას და ფენომენოლოგიური პრინციპებით ცდილობდა ეთიკის დაფუძნებას, მაგრამ ეს პრობლემას ვერ ხსნის, რადგან ტავტოლოგიამ, როგორც ვხედავთ, მეტაფიზიკისთვისაც კი ვერ „იმუშავა – გაუგებარი საკითხები გასაგები ვერ გახადა.“

რადგან გაირკვა, რომ ღირებულება არ არსებობს მისი განმასახიერებელი კონკრეტული მოვლენის გარეშე – პირველადია მოვლენები და მეორადია ღირებულება, აუცილებელია, ფენომენოლოგიისგან განსხვავებით დავუშვათ: მოვლენის ღირებულებითი შინაარსი ემყარება მის არსებით ნიშნებს და არა პირიქით, არსი – ღირებულებას. შესაბამისად, თუ ჩვენ გვსურს მოვლენის შემეცნება და მისი ღირებულების განსაზღვრა, პირველყოვლისა უნდა დავადგინოთ მისი არსებითი ნიშნები და არა მათ გარეშე ვიკვლიოთ რაღაც აბსტრაქტული ღირებულება, როგორც ეს განხილულ მიმდინარეობაში სცადეს.

თუ ღირებულება არ არსებობს მისი განმასახიერებელი კონკრეტული მოვლენის გარეშე, პირველადია მოვლენები და მეორადი ღირებულება, ამასთანავე, მოვლენის ღირებულების განსაზღვრა შესაძლებელია მხოლოდ მისი არსებითი ნიშნების დადგენის საფუძველზე, ფენომენოლოგიაში მიღებული დებულების მსგავსად რატომ უნდა დავუშვათ, რომ ღირებულება არის ეთიკის ძირითადი დამფუძნებელი პრინციპი? ამ

ფაქტის საფუძველზე, არისტოტელეს დებულების შესაბამისად, შეიძლება, მხოლოდ დავასკვნათ: უმაღლესი სიკეთე და ეთიკის ძირითადი საკითხი არის ბედნიერება. ზნეობა და ღირებულება კი არის მასზე დაქვემდებარებული მოვლენები, რადგან ბედნიერება ქმნის ზნეობისა თუ ღირებულების რეალურ შინაარსს და არა პირიქით. ამ მოვლენათა კანონზომიერების დადგენისთვის კი, პირველყოვლისა, აუცილებელია ბედნიერების, როგორც ეთიკის უძირითადესი საკითხის, არსისა თუ კანონზომიერების განსაზღვრა და მისი გათვალისწინებით სხვა „ამოუხსნელი“ პრობლემების კვლევა, რადგან სუბორდინაციას ექვემდებარება არა მხოლოდ მოვლენები, არამედ მათი შესაბამისი ცნებებიც. თუ არ დავადგენთ ძირითადი საკითხის – ბედნიერების არსს ცნების სახით, მაშინ ვერც სხვა მასთან დაკავშირებული მოვლენების – ზნეობის, ღირებულების და ა.შ. – სრულყოფილ შემეცნებას შევძლებთ, რადგან ის გაურკვეველობას შეიტანს ყველა დანარჩენში. სწორედ ეს იყო ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზი ეთიკური საკითხების შეუმეცნებადობისა – მათ გააზრებას ცდილობდნენ ბედნიერების არსის დაუდგენლად. თუ ამ ვითარებას გავითვალისწინებთ სხვა არაადეკვატურობებთან (4,63) ერთად, ვალიარებთ ისტორიულ რეალობას – ბედნიერებას კვლავ არისტოტელეს დებულების შესაბამისად უმაღლეს სიკეთედ და ეთიკის დამფუძნებელ პრინციპად ჩავთვლით – უნდა შევძლოთ ბედნიერების თუ საერთოდ ეთიკური საკითხების არსის და კანონზომიერების გააზრება. ეს ემპირიულად დასტურდება მეცნიერული მეთოდოლოგიის შესაბამისად ჩვენს მონოგრაფიაში დადგენილი ბედნიერების ცნებით და კანონზომიერებით (4,158-208).

# MIKHEIL KHALVASHI ABOUT THE SUBJECT OF ETHICS

## ABSTRACT

From ancient time to new epoch happiness was considered as supreme kindness and the main subject of ethics according to Aristotelian statement. I. Kant on the basis of imperative morality tried to prove, that the main basic principle of ethics is not happiness, but moral obligation. M. Sheller thought that the main principle of ethics is not morality, but value. In the article follow to Aristotelian statement it is manifested, that the main issue of ethics may only be happiness and not moral obligation or value, because men wants everything for happiness, including morality and value, and not happiness for other things – morality or value.

## ლიტერატურა

1. ახალი აღთქმა და ფსალმუნები, სტოკჰოლმი, 1991;
2. XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ისტორია, განათლება, თბ., 1992;
3. შუმანაშვილი გ., გამოყენებითი ეთიკის საფუძვლები, ლეგა, თბ., 2004;
4. ხალვაში მ., ბედნიერება მეცნიერული თვალსაზრისით, რაე, თბ., 2013;
5. Аристотель, Сочинения в четырёх томах, т. 4, Мысль, М., 1984;
6. Гусейнов А.А. Апресян Р.Г. Этика, М. 2005;
7. Лэртский Д., О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, Мысль, М., 1998;
8. Кант И., Сочинения в шести томах, т.4, часть 1, Мысль, М., 1965;
9. Шелер М., Избранные произведения, Гнозис, М., 1994.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ეთიკის განყოფილებამ.

**ფილოსოფიური ანთროპოლოგია**

**Philosophical anthropology**



**აზა იოსელიანი**  
{მოსკოვი}

Аза Иоселиани  
(Москва)

**აზა იოსელიანი** – ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, რუსეთის ფედერაციის სამთავრობო ფინანსთა უნივერსიტეტის სრული პროფესორი; აზა იოსელიანი ავტორია მრავალი გამოკვლევისა ქართულ, რუსულსა და ინგლისურ ენებზე. მათ შორის წიგნებისა: „Человек в информационном обществе, Перспективы и эволюции“, Пермь, 2012. „Технические основы техносферы“. Москва. 2013, „Global Technosphere. Global studies encyclopedia“, N.Y. 2014 და სხვ.

### **АНТРОПОЛОГИЯ СОВРЕМЕННОГО МИРА: ЧЕЛОВЕК В ГЛОБАЛЬНОЙ КОММУНИКАТИВНО- ИНФОРМАЦИОННОЙ СФЕРЕ**

Тенденция развития современной антропологии и научной мысли затрагивают множество проблем бытия человека в глобальном техногенном мире. Для нас вполне очевиден круг проблем, находящийся на пересечении постиндустриальной, глобализирующейся цивилизации и трансформирующей человеческой природы, самосознания, ментальности, ценностей и идеалов.

Масштабы трансформаций в современном мире, в частности в природе, обществе и мышлении человека, за последнее время привлекли большое внимание ученых, специалистов и вызвали шквал публикаций<sup>1</sup>. Сегодня каждая область социогуманитарного

---

<sup>1</sup> См.: *Миронов А.В.* Технократизм – вектор развития глобализации. М., Книга по требованию, 2012. *Маликова Н.Р.* Социальное измерение глобализации. М., РГГУ, 2012. *Лал Дипак* Похвала империи. Глобализация и порядок. М., Новое издательство, 2011. *Бергер П.* Многоликая глобализация. М., Пресс, 2004. *Чумаков А.Н.* Глобализация. Контуры целостного мира. М., Проспект,

знания вырабатывает свое представление о глобализации. Широко обсуждаются социальные, онтологические, гносеологические, историко-философские и другие аспекты глобализации. Хотя с сожалением следует отметить, что в Грузии данные проблемы затрагиваются в общих чертах, лишь на уровне постановки вопроса.

Актуальность и острота проблем, связанных с усугубляющимся антропогенным давлением на природу, глобальностью трансформаций, нарастанием противоречий разного характера обусловили необходимость анализа глобального цивилизационного сдвига<sup>1</sup>.

**Зарождение постиндустриального, информационного общества повлекло за собой целый каскад изменений в бытии человека а, главное, в самом человеке – субъекте, действующем в радикально новых условиях жизни, новом уровне общення. Эти изменения настолько глубокие и существенные, что можно говорить о рождении качественно другого, нового субъекта деятельности и общения. Это, по сути, есть проблема самосознания человека в информационной реальности. Оценка проблемы невозможна без обращения к такому важному пласту социальной реальности и гибкой универсальной онтологической структуре в современном постиндустриальном мире как повседневность. Внедрение международной паутины *Internet* в каждодневную жизнь человека радикально меняет формы и способы повседневной межличностной коммуникаций и социальной адаптации. Изучение информационных коррективов повседневности позволяет проанализиро-**

---

2005. *Чумаков А.Н.* Метафизика глобализации. Культурно-цивилизационный контекст. М., Канон+. 2006. *Jesse Russell*, Глобализация. Изд. VSD, 2012 и др.

<sup>1</sup> Проблемы глобализации, формирования информационного общества и другие связанные с ними вопросы нами исследованы во многих работах, в том числе в трудах последнего времени: *Иоселиани А.Д.* Антропология глобального мира: Человек в современной коммуникативно-информационной сфере//Век глобализации, № 2 (12) 2013; *Иоселиани А.Д.* Человек в информационном обществе: перспективы эволюции. Монография. Пермь: Изд-во ПСИ, 2012; *Иоселиани А.Д.* Человек в глобальной коммуникативной реальности и детерминанты его духовного развития//Сборник статей. Материалы Конгресса «Глобалистика-2013» МГУ, 2013 и др.

**вать и оценить новые культурные традиции, содержание инноваций, смысл новых материальных и духовных реалий бытия, и, тем самым, выявить особенности эволюции человека и того общества, которое он создал и в котором он, как личность функционирует.**

Человек в глобальном информационном обществе приобретает такие качественные параметры, новые черты, которых у него не было в индустриальном обществе.

Человек есть деятельное и коммуникативное существо, и именно эти качества имеют особую значимость в современном техногенном мире.

Становление человека в глобальном информационном обществе есть процесс переосмысления индивидом структурных образующих: цели, задач, способов, смысла преобразования объективного мира, интеграции привычных, несетевых средств коммуникации с глобальной информационной реальностью. Практическая сторона взаимодействия с новой информационной реальностью позволяет подойти к человеку как субъекту качественно иной интерактивной деятельности, субъекту действия в формировании и развитии глобальной коммуникативной социальной действительности.

Деятельность человека в глобальном информационном социуме имеет определенную, можно сказать, классическую структуру, которая имеет преемственный характер. Она состоит из цепочки *потребностей – мотивов – цели – условий достижения цели* с одной стороны, и, с другой, соотносимые с ними: *деятельность – действия – операции*. Эта структура, разумеется, характерна не только для информационного социума, но в глобальном информационном обществе она приобретает качественно новые значения.

Первая цепочка структуры (потребности, мотивы, цели, условия) составляет содержание деятельности человека. Этот пласт есть внутренний план осуществления деятельности, ее образ, это то, на основе чего она строится.

Вторая цепочка, второй пласт – (отдельная деятельность, действия, операции) составляют структурные элементы, реализацию деятельности, эта сама деятельность как таковая. В совокупности эти два пласта деятельности составляют ее психологическое содержание.



В деятельности может выделяться и третий пласт: взаимные превращения или переходы ее отдельных структурных элементов, например, мотива – в цель и, соответственно, деятельности – в действие; цели – в условие ее реализации и т.д. А это уже динамика деятельности, ее трансформация.

Как известно, одна из самых важных потребностей человека – коммуникация. В глобальном мире удовлетворение этой потребности происходит на таком уровне, объеме и скорости, которых не было во время существования цивилизации.

В процессе коммуникации наиболее часто встречаются следующие типы общения, диалога: фатический, информационный, дискуссионный и исповедальный типы.

Фатический тип общения – это обмен речевыми высказываниями единственно для поддержания диалога, разговора. В некоторых культурах фатическое общение имеет характер ритуала, так как создает индивиду ощущение сопричастности к своим соплеменникам.

Информационный диалог – это обмен информацией самого различного характера. Информативная коммуникация чаще всего не требует ответных и тем более ответственных действий со стороны того, кому она предназначена, и поэтому несет в себе рекомендательное начало. Примером такой коммуникации может служить обмен информацией на форумах и блогах в сети *Интернет*.

Дискуссионный тип коммуникации возникает при столкновении различных точек зрения, когда проявляются различия в интерпретации тех или иных явлений, фактов, событий и т.п. Участники дискуссии воздействуют друг на друга, убеждают друг друга, стремятся достичь желаемого результата. Дискуссионный диалог сопутствует человеческому общению во всех сферах жизнедеятельности, поскольку взаимодействие в каждой из них обычно требует согласования индивидуальных усилий оппонентов, что, как правило, происходит в процессе дискуссии.

Что же касается исповедального типа диалога, то он есть самое доверительное общение, которое происходит в том случае, когда человек стремится выразить и разделить с другим свои глубокие чувства и переживания. Это, по сути, интимное общение, основанное на взаимопринятии индивидов, на разделении ими общих смыслов и ценностей жизни.

Характер и перспективы изменений человеческой деятельности и коммуникации в эпоху постиндустриализма приобрели новые качественные параметры, обусловленные глобализацией информационной составляющей цивилизации. Информация стала базовым параметром постиндустриальной, глобализирующейся цивилизации, она и становится вторым «Я» для человека. Если наука, знания становятся главным ресурсом развития социальности, то эти же ресурсы применимы к социальному индивиду. «Внедрение» «гена» научного знания в каждую клеточку общественного организма посредством информационных технологий приводит к возможности созидания общества, основанного на знаниях. Возрастает доля «знаний» в услугах; главными активами каждого предприятия становятся интеллектуальные активы; средства производства из предметной области постепенно перерастает в область человеческих отношений, возникает виртуальная реальность, виртуальное бытие – глобальная компьютерная сеть. В результате складывается особая информационная среда, интегрирующая сферы коммуникации, вычислительной техники и информационного наполнения, которые, в свою очередь, развивают вычислительные сети с глубокими и разносторонними связями внутри организаций и между ними. Работу можно выполнять независимо от местонахождения субъекта деятельности. Сеть приобретает функции огромного банка, хранилища информации. Информатизация, как говорил в конце XX столетия А.И.Ракитов, есть «процесс, в котором социальные, технологические, экономические, политические и культурные механизмы не просто связаны, а буквально сплавлены, слиты воедино»<sup>1</sup>.

Глобальная сеть есть результат революции в области информационных технологий, создавшей материальную основу глобализации общества, т.е. появления новой, отличной от ранее существовавшей реальности. Впервые за всю историю цивилизации человеческая мысль прямо выступает в роли производительной силы, а не просто определенным элементом социально–производ-

---

<sup>1</sup> *Ракитов А.И.* Философия компьютерной революции. М., 1991. С. 34.

ственной системы.

**Информационно-технологическая революция от ее исторических предшественников принципиально отличается тем, что прежние технологические революции надолго оставались на ограниченной территории, а новые информационные технологии почти мгновенно охватывают всю планету. При этом существуют значительные области, не включенные в современную технологическую схему. Более того, скорость технологической диффузии и охвата выборочна как социально, так и функционально. Различное время доступа к информационным инновациям и технологиям для людей стран и регионов становится критическим источником неравенства в современном мире, вплоть до исключения ряда региональных, национальных и даже континентальных сообществ из мировой информационной системы. Дело в том, что теперь ни одно государство или регион не могут выбирать темп, последовательность или объем подключения к глобальной сети, так как мировые силы сделают это за них, даже не советуясь с ними.**

С внедрением в обыденную жизнь *Internet* и его расширением меняются формы и способы повседневной межличностной и социальной коммуникаций и адаптации, вносятся коррективы в традиции и культуру, возникают инновации, новые материальные и духовные реалии бытия, формируются новые принципы жизни, новая реальность, сопровождающая повседневную практическую деятельность людей.

**Всемирная сеть *Internet*, глобализация средств коммуникации в этой сети разрушают социальные барьеры, но в то же самое время рушатся и традиционные формы социальных связей, уступая место внесистемным формам повседневного межличностного общения.**

Проблема взаимосвязи людей в повседневной жизни приобретает новые черты в контексте теории *Internet*, форм коммуникации, виртуальных «сообществ» и социальных сетей. Техносфера, глобальные интеграционные процессы, инфосфера<sup>1</sup> – это те кор-

---

<sup>1</sup> Эти корреляты нашли отражение в наших статьях в работе «Глобалистика: Международный, междисциплинарный, энциклопедический сло-

реляты, которые переформатируют пространство повседневного опыта, бытия человека.

Современная эпоха глобализации от всех прежних исторических эпох отличается несколькими существенными чертами: *во-первых*, разрастанием всемирной глобальной паутины *Internet*, развертыванием и ускорением научно-технического прогресса; *во-вторых*, возникновением новых социальных проблем и обострением взаимоотношений человека с человеком, самим собой, обществом и природой.

Уже не секрет, что всемирная паутина *Internet* затрагивает абсолютно все сферы социальной жизни. Говоря о социальных проблемах, связанных с развитием глобальных инновационных коммуникативных средств мы, прежде всего, обращаем внимание на то, как меняется повседневная жизнь людей, членов общества. Вопросы коммуникации, приобретения товаров, работы, образования, услуги, получения информации и многое другое связаны с выходом в цифровое, виртуальное пространство.

В XXI веке люди восторженно обсуждают достоинства и возможности новых компьютеров, айпадов, айфонов, программ и технологий, которые развиваются невероятно быстро, а проблема изменения социальных свойств самих пользователей, их сообществ, всей системы новых социальных отношений, которые базируются на инновационных формах электронно-цифровой коммуникации, сегодня все еще остаются за рамками серьезных социальных исследований.

В современной социальной философии пока еще не сложилась традиция рассмотрения социальных трансформаций, связанных с возникновением социальных сетей, новых электронных сообществ. Чаще всего ставится вопрос лишь о том, как изменяющаяся техника и технологии требуют новых подходов и способствуют изменению форм работы с ней. Но сегодня все более актуальным становится исследование другого вопроса – об изменении в самих процессах общения и в социальных связях на основе глобальных информационных технологий. Другими слова-

---

варь». /Гл. ред. *И.И. Мазур, А.Н. Чумаков*. М.-СПб.-Нью-Йорк: Элима, Питер, 2006. На английском и русском языках.

ми, новая техническая и социальная среда и внедрение новых технологий формирует новый социальный порядок и нового человека.

В качестве примера такого порядка можно назвать «социальную сеть *Internet*», взятую не в качестве метафоры, а в качестве уже повседневной реальности особого типа. Сегодня количество пользователей в социальной сети «FaceBook» составляет около 500 млн. человек в мире.

Понятие «социальная сеть *Internet*» в современное социальное познание введено для обозначения сообщества пользователей системы *Internet*. В этой перманентно возрастающей глобальной сети осуществляется специфический вид коммуникации. Массовое использование электронных средств коммуникации (проводных и беспроводных) приводит к сложнейшим процессам трансформации общества, процессам изменения повседневности и деятельности человека. Рассмотрение виртуальных сообществ пользователей, анализ процессов социальных отношений возможно в рамках этого сетевого сообщества. При этом сетевое сообщество выступает в качестве коммуникативного и интерактивного партнера для каждого его члена.

Философы, социологи, исследователи современного общества сегодня говорят об обществе СМИ как о свершившемся факте, что следует понимать, прежде всего, как реакцию на то, что действительно свершился прорыв в цифровых носителях информации, революционный эффект. Это явление можно отнести к первому этапу революционных изменений. Второй же этап – это уровень изменившейся коммуникации. Речь идет не только о доступе к электронной информации, знаниям и об электронном пространстве, здесь речь идет, прежде всего, о создании информационной сети, использовании носителей информации при создании коммуникативных связей в обществе и формировании инновационного вида культурного общения. Этот вид инновационного общения может быть назван «культурной техникой на основе электронных средств информации». А это уже совершенно другая интерактивная парадигма коммуникации.

Предпосылками новой парадигмы интерактивной коммуникации могут быть возникновение сетевых, виртуальных сообществ, совершенствование интерактивных форм коммуникации, а

также развитие технических средств и цифровых технологий, которые приведут к распаду существующих массовых коммуникативных систем (например, линейные аналоговые средства связи).

Современные виртуальные сообщества можно представить как самоорганизующиеся сети, которые возникают и связываются друг с другом при помощи коммуникативных технологий в совместном их использовании. Такие социальные сети, несмотря на постоянно изменяющийся состав их членов, существуют как достаточно устойчивые и постоянные.

Интегративные интернет сообщества, возникающие в коммуникативных сетях, подразумевают наличие еще отдельных малых коммуникативных сетей, которые выступают в качестве технического базиса для этих сообществ. На этом социальном сегменте и техническом базисе возникают многочисленные дискуссионные группы, у которых свои правила, руководства, формы общения. Они связаны между собой определенным интересом научного, повседневного, личного или другого характера.

Тематизация групп участников выражает факт сегментирования и дифференцирования коммуникативных интернет-сообществ в мировой сети. К этим сегментам можно отнести, например пользователей *E-mail* (электронной почты), *News Groups* (новостей), *IRC*, *ICQ*, (программ общения в режиме реального времени), *Одноклассники*, *Facebook*, *Twitter* и т.д.

Всех участников этих видов коммуникации, объединяют общие потребности и таким образом формируются общие функции самой сети коммуникативных партнеров. В начале коммуникации в сети Интернет, участники общения, могут иметь различные интересы, цели и задачи, также социальные положения, но они объединяются общими потребностями.

Масштабы и объемы объединений пользователей в сети *Internet* растут очень быстро. Характерно, что участники такого общения находятся за тысячи или миллионы километров друг от друга, в разных социальных системах и средах. Однако это не является помехой вступить в отношения в рамках сложившейся нового коммуникативного пространства.

Если обратить внимание на динамику роста *Интернет* сообщества, то только в России оно расширяется небывалыми темпами. (См. таблицу ниже).

Дата	Количество пользователей Интернетом в России	Процентное соотношение к населению	Источник статистических данных
Сентябрь 2012	60 млн.	-	ПРАЙМ-ТАСС
Декабрь 2010	57 млн.	-	ПРАЙМ-ТАСС
Январь 2005	19 млн.	14.33	<a href="http://Monitoring.ru">Monitoring.ru</a>
Декабрь 2001	18 млн.	12.42	<a href="http://ROCI.T">ROCI.T</a>
Август 2000	9.2 млн.	6.3	<a href="http://Monitoring.ru">Monitoring.ru</a>
Апрель 2000	6.6 млн.	4.52	<a href="http://Monitoring.ru">Monitoring.ru</a>
Декабрь 1999	5.4 млн.	3.69	<a href="http://Monitoring.ru">Monitoring.ru</a>
Декабрь 1998	1.2 млн.	0.8	<a href="http://IDC.Research">IDC Research</a>
Июль 1998	1,000,000	0.67	Russian Non-Profit
Октябрь 1997	600,000	0.40	Russian Non-Profit
Январь 1997	200 – 300,000	0.15	Foreign Broadcast

Прогноз ПРАЙМ-ТАСС: число пользователей Интернетом в России 2014 году вырастит до 80 млн. человек<sup>1</sup>.

В таблице показано, что за последние годы количество пользователей Интернета в России выросло с 200 тысяч до 60 миллионов. В декабре 2005 года фонд «Общественное мнение»<sup>2</sup> (ФОМ) опубликовал данные исследования журнала «Интернет в России», которое проводилось с осени 2002 года. Данные этого исследования, полученные в ходе последних опросов ФОМа, касаются демографии *Рунета* по состоянию на январь 2005 года. Абсолютная численность пользователей *Интернета* в России к началу 2005 года составила, по оценке ФОМа, 19 миллионов 600 тысяч человек. Это на 300 тысяч больше аналогичного показателя прошлогодней осени и вдвое выше показателя двухлетней давности.

Как показывает динамика развития новых социально-коммуникативных отношений, темпы расширения масштабов и объемов Интернет коммуникаций не только в России, но и в мире

<sup>1</sup> Статистическими данными о включенности и охваченности Интернетом населения Грузии, к сожалению, пока не обладаем.

<sup>2</sup> См. Ежеквартальный журнал «Интернет в России». 10 выпуск. 2005, а также электронные версии издания последних лет.

(особенно в развитых странах), ускоряются невероятными темпами и становятся массовыми. Уже этот факт говорит о необходимости активации глубокого, всестороннего социально-философского анализа происходящего в современном обществе.

Изучение нового социального порядка, исследование современной социально-коммуникативной реальности, складывающегося в отдельной области социальных отношений, позволяет сделать прогнозы развития и в других сферах общественного развития.

Как известно любая социальная сеть, окружающая личность, состоит из определенных зон, пространств, которые различаются друг от друга по их приближенности к «Я». Каждый участник коммуникации выделяет для себя зону, которую он ощущает ближе всего к себе. В этой зоне объединены люди, с которыми личность чаще всего встречается и вступает в наиболее тесные взаимоотношения. К этой зоне могут относиться, прежде всего, члены семьи и друзья, которые поддерживают человека эмоционально, являются партнерами по жизни, а также партнерами для свободного времяпрепровождения. В этом кругу общения осуществляется финансовая помощь, помощь в случае беды и болезни, радости и счастья и т.д.

Если проводить параллели с отмеченным слоем социальной сети, модель соединения партнеров в сети *Интернет* можно представить следующим образом: у каждого участника есть свое персональное отношение к другим людям, его личное поле взаимосвязи. Человек может находиться в нескольких таких личностных, дружеских контактах. В другом обществе, в другой сети находятся также родственники, друзья, коллеги по работе и знакомые.

Повседневная жизнь человека в современном, глобальном информационном обществе протекает в рамках контактов в микромирах, складывающихся по месту жительства, и в контактах с друзьями и родственниками, которые сохраняются даже на значительном расстоянии. В этом непосредственных контактах и окружений, которые составляют личностный ресурс человека, он может совершать свои коммуникативные интеракции.

Контакт человека с друзьями в виртуальном пространстве, а также количество этих контактов изменяют структуру самой персональной социальной сети.



Следует отметить, что персональная сеть на изменения реагирует двояко: с одной стороны она увеличивается по объему, но с другой – уменьшается ее плотность. При расширении, персональная интернет-сеть все больше устремляется к своим внешним границам. И на каком-то этапе возникает ситуация, когда человек достаточно отчетливо воспринимает некую зону, внутри которой не совсем ему ясно, является ли представителем его сети участник, вновь появившийся в *on-line*-сообществе. В таких случаях, человек не понимает, можно ли этого участника коммуникативного процесса причислить к своей корпоративной коммуникативной сети.

Такое свойство персональной сети *Интернет*, дает возможность предположить, что ее внутренние структурные линии, пересечения различных сегментов персональной сети все больше и больше будут персонифицированы и индивидуализированы. Также можно предположить, что интересы, способности и склонности в различных областях сети будут увеличивать взаимосвязь между участниками коммуникации в конкретной сети интернет.

Качественные и сущностные изменения, которые происходят на основе создания новых, быстрорастущих коммуникативных сетей, приводят к трансформации традиционных обществ. Повседневность выступает базисом когнитивных отношений, интеракций, новых форм коммуникаций и формирует параметры тех свойств, которыми обладает «новая повседневность».

Формирование новых видов повседневной коммуникации и новой социальной среды кардинально меняют не только социальные, экономические, этические аспекты жизни и деятельности человека, но и вызывают глубинные изменения личностных установок, потребностей и интересов. Появившиеся личностные и типологические особенности также детерминируют полную перестройку психологической структуры повседневной деятельности человека и отношения к другим и самому себе.

В глобальном мире социальные сети *Internet* стал повседневностью для подавляющего большинства населения. К этому сегменту могут быть применимы соответствующие методы исследования повседневности в глобальном обществе, при допущении, что базисные структуры отражают реальную специфику виртуального сообщества, построенного на коммуникации, опосредованной новейшими техническими средствами.

Кабельное телевидение и компьютерный текст, столь характерные для цифровых носителей, примерно 45 лет назад стали основанием для постановки вопроса об индивидуализации средств массовой информации. Социологи, зарубежные и отечественные ученые поставили радикальный вопрос: внедрение новых коммуникативных сетей, приобретающее большие масштабы, бурное развитие информационных технологий и становящиеся массовыми сверхсложные компьютерные технологий приведет ли к превращению существующего типа общества качественно в другой, новый тип сообщества людей – «информационное общество»<sup>1</sup> (О.Тоффлер), которое точнее других определений<sup>2</sup> отображает суть эпохи.

О.Тоффлер традиционным большим корпорациям противопоставляет «малые» формы сообществ – индивидуальную деятельность на дому, «электронный коттедж». Эти формы новых сообществ являются элементами общей структуры информацион-

---

<sup>1</sup> Информационное общество – это футурологическая концепция, полагающая главным фактором социального развития использование научно-технической и другой информации. Основу концепции информационного общества положили *З.Бжезинский, Д.Белл, О.Тоффлер*.

<sup>2</sup> Никто из философов, писавших о данной проблеме, не сомневался в радикальном обновлении всей жизни человечества в рамках этой новой формации, но большинство из них анализировали проблему односторонне, будь то с политической, экономической или социальной точки зрения. Это породило огромное количество разнообразных названий и определений, о которых говорит *У.Дайзард*: «*Дж.Лихтхайм* говорит о пост буржуазном обществе, *Р.Дарендорф* – пост капиталистическом, *А.Этциони* – постмодернистском, *К.Боулдинг* – постцивилизационном, *Г.Кан* – пост экономическом, *С.Алстром* – пост протестантском, *Р.Сейденберг* – пост историческом, *Р.Барнет* вносит в этот калейдоскоп прагматическую нотку, предлагая термин «пост нефтяное общество». Большинство этих эпитетов восходят к понятию «постиндустриальное общество», популяризованному десятилетие тому назад гарвардским социологом *Д.Беллом*. Общая приставка этих терминов отдает каким-то осенним чувством увядания, свойственным нашему веку, – ощущением конца» (*У.Дайзард* Наступление информационного века // Новая технократическая волна на Западе. Под ред. *П.С.Гуревича*. М.Прогресс, 1986. С. 343-344)

ного общества с его «инфо», «техно» и другими сферами повседневной жизни человека. Предлагается проект «глобальной электронной цивилизации», фундаментальной базой которой является синтез телевидения, компьютерной службы и энергетики – «телекомпьютерэнергетики» (Дж.Пелтон).

«Компьютерная революция», технический прорыв постепенно приводят к замене традиционной печати «электронными книгами», изменяют идеологию, превращают безработицу в обеспеченный досуг (Х.Эванс).

В теории информационного общества глубокие социальные и политические изменения понимаются как результат «микроэлектронной революции». Перспективы развитие демократии связываются с расширением и распространением информационной техники и технологий. Е.Масуда утверждает, что информационные технологии характеризуются революционизирующим действием, которое может привести к замене классов социально недифференцированными информационными сообществами. У.Дайзард считает, что осуществление перехода к информационному обществу уже началось. Он солидарен с Тоффлером и Беллом в признании трех стадийной концепции и сосредотачивает внимание на трансформации последней, «информационной» стадии развития цивилизации. Дайзард отмечает, эта трансформация напрямую зависит от разрастания и расширения всемирной сети *Интернет*. «Современная технология, пишет он, предлагает нам более значительные коммуникационные и информационные ресурсы, чем когда-либо имело человечество. Эти ресурсы столь велики, что очевидно: мы вступаем в новую эру – информационный век»<sup>1</sup>.

Глобальное социальное пространство *Internet*, а также повседневная коммуникация в нем имеют свою специфику. К особенностям *Internet* пространства и общения в нем можно отнести такие характеристики, например, как: бестелесность участников в процессе общения, анонимность и возможность замаскироваться, место локализации, несинхронность коммуникации во времени,

---

<sup>1</sup> Дайзард У. Наступление информационного века // Новая технократическая волна на Западе. Под ред. П.С.Гуревича. М.Прогресс, 1986. С. 343

ограничение форм самовыражения содержанием текста, отсутствие субординации и возможности статусного взаимодействия. Все эти особенности, безусловно, имеют качественный характер.

Рассмотрим указанную специфику Интернет среды более подробно.

Одной из самых ярко выраженных свойств коммуникации в глобальной сети Интернет является *бестелесность* взаимодействующих Интернет-партнеров, участников. В сетевом пространстве собеседники встречаются виртуально, и они могут никогда не появляться друг перед другом в физической, реальной телесности.

Современные высокие технологии, программные продукты (ICQ Pro, Trillian, Lite, Miranda, QIP, Skype, Same-Time, MSN messenger и др.), предложенные Интернет индустрией, дают возможности передачи видеоизображений и Интернет-телефонии, однако в виртуальном пространстве Интернет в процессе коммуникации нет телесности.

Следует отметить, что бестелесная форма коммуникации обладает определенными преимуществами. В качестве положительных моментов и психологического комфорта в виртуальном общении можно отметить отсутствие: *во-первых*, телесного давления; *во-вторых*, формы телесного контроля со стороны других участников, и, *в-третьих*, определенных социальных ограничений в процессе коммуникации.

Второй специфической чертой нового социального порядка повседневной коммуникации в виртуальной глобальной сети Интернет является *возможность надеть маску и спрятаться под ней*. Находясь под маской в мнимом пространстве, человек может реализовать свои настоящие потребности, *общаться в сети анонимно*. Можно в течение долгого времени общаться, скрываясь под вымышленным именем, можно выбрать пол, придумать род занятий, скрыть возраст и т.д. Однако данный фактор может иметь негативные тенденции и отрицательные стороны. Например, может изменить отношение человека, как к виртуальным партнерам, так и самому себе, повлиять на психологический настрой. Может также выработать психологическую зависимость от виртуального общения. Современная медицина уже находит схожие признаки у интернет-зависимости и наркозависимости и приравнивает их друг к другу.

Третьей особенностью общения в глобальном пространстве Интернет является *нарушение временных рамок коммуникации*, т.е. асинхронность общения. Коммуникация посредством электронной почты (*E-mail*) и всемирной глобальной сети (*World Wide Web*) происходит несинхронно: отправитель оставляет сообщение в одном временном отрезке, которое адресатом будет получено, прочитано и обработано в другое время.

Четвертой, довольно ярко выраженной спецификой повседневной коммуникации в глобальной сети *Интернет*, является *отсутствие каких-либо ограничений в выборе места коммуникации*. Сетевой мир Интернет не привязан к какому-либо пространству. Коммуникация в сети Интернет не зависит от локализации участников коммуникации. Единственной формой ограничения коммуникативной сферы является выбор точек коммуникации.

Пятой отличительной особенностью повседневной коммуникации в глобальной виртуальной сети *Интернет* является *ограничение общения текстовой формой обмена информацией*. Текст и его содержание являются формами самовыражения человека в виртуальной среде.

И, наконец, шестая, немаловажная специфика сетевой коммуникации состоит в отсутствии статусного взаимодействия. В виртуальной среде Интернет оценка участниками своих партнеров осуществляются через оценку содержания интеракции.

Все отмеченные выше особенности сетевого общения, в связи с тем, что, дистанционная коммуникация снимает некоторые социальные и психологические проблемы человека, в изучении социальных отношений приобретает огромное значение. Ставшие современным средством и способом повседневного общения людей Интернет-коммуникации и их специфические характеристики в кругах исследователей не находят однозначной оценки. По мнению многих ученых, сетевое общение и образование виртуальной реальности могут иметь негативные социальные и психологические последствия, но это тема отдельного исследования.

Глобальное Интернет-пространство создает своеобразную коммуникативную культуру. В этой культуре существуют специфические роли и личностные отношения партнеров, участников интеракций. Выполнение повседневных ролей и придает общающимся в конкретной сети определенную идентичность.

Коммуникацию в глобальной сети *Интернет* можно рассматривать как изменение не только текста, но и течение мыслей, изменение смыслов и представлений. Язык, живой организм и как «форма выражения мысли» (В.И. Ленин), быстро и достаточно чутко реагирует на происходящие в интеракциях изменения. В результате этого в язык внедряются иностранные слова и выражения, вкрадываются специфические сленг, понятия и термины. А эти явления мешают расшифровке текстов и затрудняют понимание их содержания.

Подытожим все сказанное.

Можно заключить, что современная глобальная информационно-коммуникативная сфера *Internet* – это особая форма взаимодействия людей, которая может пользоваться традиционными средствами общения, но одновременно может строить альтернативные системы и формы передачи информации, вводить новые элементы понятийного аппарата. При этом отмеченные формы и средства взаимодействия одновременно имеют и смысловую нагрузку, так как они не могут быть лишь техническими формами коммуникаций.

Формы коммуникаций, свойственные для глобальной сети *Интернет*, можно назвать интертекстуальными. Они позволяют нам судить о качественном изменении отношений между участниками коммуникации. И это дает нам право называть отношения в глобальной сети «контекстными», «контекстным отношением», которое подразумевает обязательное наличие доступных ссылок, обмен и пользование ими, а также наличие соответствующих текстов – наполнителей ссылок. На наш взгляд, правильно будет понимать *Internet* как электронную текстуальность. Так, в современном обществе Интернет-сеть выполняет функцию не только богатейшего источника необходимой информации, но и превращается в уникальное средство профессионального, научного общения, а также средством создания сообщества, сущность которого на наш взгляд достаточно адекватно отражает синтетическое выражение «медийный тип сообщества».

Межличностные отношения, складывающиеся в *Internet*-среде, можно понимать двояко: как отношения, формирующиеся, с одной стороны, между личностями, и с другой – между личностью и текстом, а также между текстами.

Хотелось бы вспомнить слова Бердяева, который уверяет нас что «Душевно-эмоциональная стихия угасает в современной цивилизации... сердце не может жить в металлической среде». (Бердяев Н. Человек и машина). Но, современный человек уже не в состоянии поддерживать жизнь, не ставя между собой и природой как источником сырья технические средства. По словам Х.Ортеги-и-Гассета, техника служит средством приспособления среды к человеку и человек не в состоянии отвергнуть связь с ней. Однако он способен преобразовывать технику, сохраняя свою идентичность.

Ясперс же уверен в том, что «Судьба человека зависит от того способа, каким он подчинит себе последствия технического прогресса, ... как человек, подчинившийся технике, станет господствовать над ней»<sup>1</sup>.

**AZA IOSELIANI**

## **ANTHROPOLOGY OF MODERN WORLD**

### **ABSTRACT**

The article explores the communicative essence of an innovative, Global society person, analyses the forms of a person's social adaptation to the informational reality, and shows that a person's life values and ideals are the major sources and products of this adaptation. A special accent in the article is made on freedom and the strategy choice for an "information subject" in the new daily and the global Internet network

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განყოფილებამ.

---

<sup>1</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. Политиздат. 1994. С. 221.



**ზვიადია დიდებაშილი**  
(თბილისი)

**ზვიადია დიდებაშილი** – ფილოსოფიის დოქტორი; საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი; მუშაობს სოციალური ფილოსოფიის პრობლემებზე; გამოქვეყნებული აქვს სამეცნიერო სტატიები ამ სფეროში.

**ადამიანი „რაციონალურ სამყაროში“  
(მაქს ვეზერის მიხედვით)**

**1. სოციალური შემეცნების მიზანი**

მაქს ვეზერი მეოცე საუკუნის დასავლური ფილოსოფიის და სოციოლოგიის თვალსაჩინო წარმომადგენელია. ეკუთვნის გერმანული ფილოსოფიის ნეოკანტიანურ სკოლას. თანდათან გამოამჟღავნა განსაკუთრებული ინტერესი სოციოლოგიის საკითხებისადმი და ფაქტობრივად შექმნა დასავლეთ ევროპაში დიდი სოციოლოგიური სკოლა. მან მკაფიოდ შემოსაზღვრა სოციოლოგიის როგორც მეცნიერების სფერო და მწყობრად ჩამოაყალიბა სოციოლოგიური კვლევის მეთოდები. მისი სოციოლოგიური კვლევა იმდენად მასშტაბურია, რომ მას, მის შემოქმედებას ხშირად „ფილოსოფიურ სოციოლოგიას“ უწოდებენ. ამით გახზავენ, ერთი მხრივ, მისი სოციოლოგიური აზროვნების სიღრმეს, ხოლო მეორე მხრივ, მის მიერ ჩატარებული კვლევების არსებით განსხვავებას ეგრეთწოდებული აღწერითი, გამოყენებითი სოციოლოგიისგან.

აი რას ნერდა მის შესახებ სახელგანთქმული ამერიკელი სოციოლოგი ა. ბოსკოვი: „არცერთ სოციოლოგს მასავით შეუპოვრად და ნაყოფიერად არ უცდია სოციოლოგიური ანალიზის ძირითადი პრობლემების გადანყვეტა. ის გამოირჩეოდა გასაოცარი ერუდიციით, ეკონომიკისა და სამართლის ისტორიის ცოდნით და ამ ცოდნით აღჭურვილი მუშაობდა თანამედროვე სოციოლოგიის პრობლემებზე. სერიოზულ ყურად-



ლებას აქცევდა კონცეპტუალიზაციის, მეთოდოლოგიის პრობლემებს და იკვლევდა, სულ მცირე, სამ ინსტიტუციურ სფეროს“ (5, გვ.41). ბოსკოვი გულისხმობს ვებერის გასაოცარ შედეგს ერთდროულად ეკონომიკის, სამართლის და რელიგიის სოციოლოგიური კვლევის სფეროში.

მაქს ვებერი ყურადღებას იპყრობს იმითაც, რომ ყოველთვის ზუსტად ესმის ეპოქის მთავარი სატკივარი, მისი ყველაზე მტკივნეული პრობლემები. როგორია თანამედროვე დასავლური საზოგადოების მდგომარეობა და რა ადგილი უკავია მასში ადამიანს – აი საკითხები, რომლებიც ვებერის ყურადღების შუაგულშია. ის დარწმუნებული იყო, რომ თანამედროვე დასავლური ცივილიზაცია ემუქრება ინდივიდის თავისუფლებას. უკანასკნელს უჭირს, ერთი მხრივ, ეკონომიკის სფეროში, ხოლო მეორე მხრივ, უკეთესი დღე არც სულიერი წარმოების სფეროში უდგას. მეცნიერული მუშაობა სულ უფრო და უფრო ჰკარგავს შემოქმედებით ხასიათს. მეცნიერებაში სულ უფრო ნაკლებად ჩანს ერთიანი, მთლიანი პიროვნება. ხდება მეცნიერული მუშაობის „ტექნოლოგიზაცია“ და „ბიუროკრატიზაცია.“

მაქს ვებერის ნაშრომებს, მთელ მის მსოფლმხედველობას აშკარად ეტყობა, რომ ეს მოაზროვნე ცხოვრობდა ეგრეთწოდებულ გარდამავალ ეპოქაში. ასეთი იყო ეს ეპოქა ეკონომიკური, სოციალურ-პოლიტიკური და სულიერი კულტურის თვალსაზრისით. „ვებერის სულიერი მომნიშვნების უმაღლესი წერტილი, – წერდა ამის თაობაზე თ. პარსონსი – პირდაპირ დაემთხვა ჩვენი საუკუნის უდიდეს კრიზისს, დასავლური სამყაროს საზოგადოებრივი და პოლიტიკური წესრიგის რღვევას, რამაც ყველაზე ტიპურად იჩინა თავი პირველ მსოფლიო ომში. იმ ომის დაწყებიდან ორმოცდაათი წლის შემდეგ შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას: ეს კრიზისი მართლაც მოასწავებდა ერთი გარკვეული ეპოქის დასასრულს“ (6, გვ.40).

თავისი თანამედროვე დასავლური სამყაროს ბედის და მასში ადამიანის მდგომარეობის გამოსარკვევად ვებერი ირჩევს კაპიტალიზმის ანალიზის გზას. ამ დროს მის მთავარ მეთოდოლოგიურ კონცეპტად (ცნებად) გვევლინება რაციონა-

ლობის ცნება. ყველა მისი მასშტაბური კვლევა ამ ცნების გარშემო ტრიალებს. როგორ ესმის მას იგი?

## 2. რაციონალობის ცნება

თავის ეპოქას მაქს ვებერი კაპიტალისტურს უწოდებს. თან ფიქრობს რომ ეს ხანა დიდხანს მზადდებოდა და მისი ელემენტები თანდათან გროვდებოდა. შეიძლება გაგვახსენდეს კ. მარქსი, რომელიც აგრეთვე ლაპარაკობდა „კაპიტალის თავდაპირველი დაგროვების შესახებ“ ისტორიის მთელ მანძილზე. მაგრამ საკუთრივ კაპიტალიზმი, – როგორც მარქსის, ისე ვებერის აზრითაც, – მოგვიანებით ყალიბდება. აქ განსხვავებაა ამ ორ მოაზროვნეს შორის – ვებერი კაპიტალიზმს უფრო გვიანდელ წარმონაქმნად თვლის, ვიდრე მარქსი; კერძოდ, მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევრის მოვლენად. იგი მას ესმის წმინდა ეკონომიკურ ცნებად, რაც გამოხატავს მეურნეობის მართვის სრულიად თავისებურ წესს. ეს არის მეურნეობა, „რომელშიც ფლობის ობიექტები, რომლებიც მიმოიქცევა, კერძო პირთა მიერაა ექსპლუატირებული მოგების მიზნით, საცვლელი მეურნეობისათვის დამახასიათებელი წესებით“ (2, გვ. 18).

დიახ, ეს წმინდა ეკონომიკური განსაზღვრებაა და აქ კაპიტალიზმი გვევლინება ერთერთ „იდეალურ ტიპად“, რომელიც სხვადასხვა ფორმით ტრიალებს ისტორიის ყველა საფეხურზე. მაგრამ თანამედროვე კაპიტალიზმის დასახასიათებლად ვებერი უკვე, ეკონომიკურის გარდა, იყენებს სოციალურ კრიტერიუმებსაც. აი ერთერთი ასეთი განსაზღვრებაც: „ბოლოს და ბოლოს კაპიტალიზმს წარმოშობს მყარი რაციონალური სანარმო, რაციონალური ბუღალტერია, რაციონალური ტექნიკა, რაციონალური სამართალი და არა მხოლოდ ისინი. მათ უნდა მივათვალოთ აზროვნების რაციონალური წესი, ცხოვრების წესის რაციონალიზაცია, რაციონალური სამეურნეო ეთიკა“ (1, გვ. 176-177). ერთი სიტყვით, თანამედროვე კაპიტალიზმის შინაარსს საუკეთესოდ გამოხატავს რაციონა-

ლური სანყისი, რამაც მანამდე არნახული მასშტაბები მიიღო ამ საზოგადოებაში.

რაციონალობის პრინციპის მთავარი ნავსაყუდელი მაინც ეკონომიკაა. „მხოლოდ დასავლეთმა,- წერდა ვებერი,- იცის რაციონალური კაპიტალისტური წარმოება, მისი მყარი კაპიტალით, თავისუფალი შრომით, შრომის რაციონალური სპეციალიზაციით, მოქმედების სპეციალიზებურ სახეობათა ურთიერთკავშირით და დანაწევრებული შრომის წმინდა ეკონომიკური რეგულირებით დაქირავებული შრომის ბაზარზე“ (3, გვ.124).

ხოლო თვით რაციონალური ეკონომიკის სული და გულია „კაპიტალის რაციონალური აღრიცხვა. ესაა ყოველდღიურ მოხმარებაზე გათვლილი ყველა დიდი სამრეწველო საწარმოს ნამდვილი ნორმა“ (1, გვ.177). ვებერი ჩამოთვლის ამგვარი აღრიცხვის სოციალური წანამძღვრების მთელ რიგს: წარმოების საშუალებებზე კერძო საკუთრებას, თავისუფალ ბაზარს, წარმოების საშუალებებისაგან მოწყვეტილ მუშებს და ა. შ. ბაზარი განთავისუფლებულია „ფენობრივი შეზღუდვებისგან“, სამართალი - ადათ-წესების მინარევებისგან. ამან კი ერთობ გააადვილა თვისებრივი ნიშნების უნაშთოდ გადაყვანა როდენობრივ მიმართებებზე, რისი გამოთვლა და აღრიცხვაც შესაძლებელია. კაპიტალისტური ეკონომიკის მთავარი მტერი ნაშთი, ანუ „ირაციონალური დანაშრევია“, „ნალექია“, რაც აღრიცხვას არ ექვემდებარება. ეს აბეზარა დემონი თავგზას ურევს კაპიტალიზმს და უკანასკნელიც სასიცოცხლოდაა დაინტერესებული მისი მოცილებით.

ვებერის მკვლევარები სწორედ აქ ხედავენ, და სამართლიანადაც, კაპიტალისტური გაუცხოების სათავეს. მართლაც, ადამიანი ხომ სწორედ ამგვარი „ნაშთია“, რაც მიზანში ამოულია „შიშველი როდენობრიობის“ პრინციპს. ამიტომ ეს „სტატისტიკური რაციონალობაა“ და მას არაფერი აქვს საერთო ანტიკურობის დროიდან ცნობილ „ლოგოსთან“, „რაციოსთან“, „გონებასთან“, „საზრისთან“. მას ვებერი ფორმალურ რაციონალობას უწოდებს და განასხვავებს „მატერიალური რაციონალობისგან“, რისთვისაც მთავარია სასიცოცხლო სი-

კეთების შემცველობა სოციალურ მოქმედებაში. „მატერიალური რაციონალობა“ რაღაც მიზანს ემსახურება და ეს მიზანი ანიჭებს მას „მატერიალურობას“, „შინაარსს“. სხვაა „ფორმალური რაციონალობა“. ესაა რაციონალობა ვითარცა თვითმიზანი. ის არანაირ გარეგან მიზანს არ ემსახურება. მისი წესია თვითმიზნურობა - წარმოება წარმოებისთვის. ხოლო ადამიანი აქ მხოლოდ საშუალებაა, რითაც ეს წესი ხორციელდება. წარმოება კი არ არსებობს ადამიანისთვის, არამედ პირიქით – ადამიანი არსებობს წარმოებისთვის.

„ფორმალური რაციონალობა“ გულგრილია, ნეიტრალურია ყოველივე იმის მიმართ, რაც ტრადიციულ საზოგადოებაში მიზნად ითვლებოდა, ანუ რისთვისაც ადამიანები ეწეოდნენ მეურნეობას. ეს, კაცმა რომ თქვას, წმინდა „ტექნიკური გონებაა“. მისთვის სულერთია „ადამიანური ღირსებები“, „საზრისის სფერო“. ამით „ფორმალურ-რაციონალური წარმოება“ საშუალებიდან მიზნად იქცევა და იძენს თვითმყოფადობას, მისი შინაგანი კანონზომიერებითურთ. სწორედ ეს კანონზომიერებაა ფორმალური კანონი, „ფორმალური რაციო“. მიზანი და საშუალებები ერთმანეთს ადგილს უცვლიან. რაც საშუალებად ითვლებოდა მთელი მანამდელი ისტორიის მანძილზე, მიზნად იქცევა. ხოლო რაც მიზნად იყო ხოლმე დასახული, საშუალებად გვევლინება. ადამიანი და მისი მოთხოვნილებანი იქცევა მხოლოდ საშუალებად, მომენტად, რაც აუცილებელია წარმოების ნორმალური განვითარებისთვის. ადამიანი წარმოების საკვებად იქცა.

მიზნისა და საშუალების ამ უცნაურ ადგილგადანაცვლებას მარქსი გაუცხოების ტერმინით აღნიშნავდა. ვებერი კი მას თვლის „ფორმალური რაციონალობის“ ყველაზე არსებით მომენტად. მეურნეობის მართვა იმდენად დამოუკიდებელი რეალობა ხდება, რომ მას თითქოს აღარც აქვს არანაირი კავშირი ადამიანის მოთხოვნილებებთან. მას თავისი შინაგანი კანონი აქვს და ეს კანონია „ფორმალური რაციონალობა“. ვებერს ეს ახალი ტიპის კანონზომიერება მიაჩნია თავისი თანამედროვე დასავლური საზოგადოების ცხოვრების დედაარ-

სად, ხოლო მისი შესწავლა - საზოგადოების მეცნიერული შესწავლის საკმარის პირობად.

### **3. ადამიანის ადგილი „ფორმალურ რაციონალობაში“**

რაციონალური ეკონომიკა, რაციონალური სამართალი და მართვის რაციონალურ-ფორმალური სისტემა ქმნის თანამედროვე დასავლური ცხოვრების მთელ თავისებურებებს. ფორმალურ-რაციონალური მართვა ხორციელდება საგანგებოდ გამოყოფილ მოხელეთა ჯგუფის მეშვეობით. ამიტომ ამ მართვას ვებერი უწოდებს ბიუროკრატიულს.

ვებერს ტრადიციული მართვა რაციონალური და ირაციონალური ელემენტების სტიქიურ ნარევად მიაჩნდა. იქაც იყო თავისებური აღრიცხვა, მაგრამ იგი შერეული იყო ადამიანის ბუნებრივ ინსტინქტთან და განწყობებთან. კაპიტალიზმი კი იწყება იქიდან, რომ სოციალური ინსტიტუტები „აითვალწუნებენ“ ამ „არარაციონალურ მომენტებს“ და ცდილობენ უნაშთოდ დაუქვემდებარონ ისინი ფორმალურ რაციონალურ პრინციპს. ახალი დროის მეცნიერებამ, ასე ვთქვათ ჯადო მოხსნა სამყაროს – მოშალა მისი მეტაფიზიკური და სულიერი საფუძველი, ხოლო ფორმალურ-რაციონალურმა სამართალმა ეს მეცნიერული შედეგები ადამიანთა ცნობიერებაში დაამკვიდრა. ამით ახალმა მეცნიერებამ და ახალმა სამართალმა ერთმანეთი განაპირობეს და საერთო შედეგი მოიტანეს - „ფორმალურ-რაციონალურად“ მონესრიგებული მეურნეობა და „ფორმალურ-რაციონალურობაზე“ აგებული ცხოვრების სტილი საზოგადოდ. დამკვიდრდა მმართველობის ტიპი, რომელსაც ვებერი უწოდებს ბიუროკრატიულს და რომელიც ყველაზე უკეთ შეესაბამება მეურნეობის რაციონალურად მოწყობას.

რაციონალურ-ბიუროკრატიული ორგანიზაციის ყველაზე არსებითი მომენტია საგანგებოდ მომზადებული და განაფული მოხელეები, რომლებიც ინიშნებიან საგანგებო ტესტირების შედეგად და, უპირველეს ყოვლისა, მათი საქმიანი თვისებების გათვალისწინებით.

ამგვარ რაციონალურ მოხელეს ვებერი მკვეთრად განასხვავებს ისტორიულად ცნობილი მოხელის ორი ტიპისგან - ქარიზმულისგან და ტრადიციულისგან. ერთიც და მეორეც ვებერს ირაციონალურ წარმონაქმნად მიაჩნია. ქარიზმა ბუნებრივ-სტიქიურია და ადამიანს ბოძებული აქვს ბუნებისგან, ღვთისგან, ბედისგან. ხოლო ტრადიციული მოხელე ავტორიტეტის ძალითაა აღჭურვილი. „მისი სიტყვა კანონია“, რადგან მას განსაკუთრებული უფლებები აქვს ბოძებული. ორივეში აშკარად ჭარბობს ბუნებრივი, პიროვნული და სუბიექტური შინაარსი.

სულ სხვაა რაციონალური მოხელე. ის აღჭურვილია ცოდნით, მოვალეობის წმინდა პრაგმატული შეგნებით, შრომითი დისციპლინით. მთელი მისი აქტივობა აგებულია რაციონალურ წესრიგზე, უპიროვნო და ობიექტურ შინაარსზე. მხოლოდ ასეთი საფუძველი და წანამძღვრები ხდის შესაძლებელს ბიუროკრატიულ მართვას. „ბიუროკრატიული მართვა, - ამბობს ვებერი, - ნიშნავს მართვას ცოდნის მეშვეობით. ამაშია მისი სპეციფიკურად რაციონალური ხასიათი“ (3, გვ. 165). ესაა წარმატების ერთადერთი საიმედო და უტყუარი პირობა. მართვა აღწევს თავის ყველაზე ადეკვატურ ფორმას, რადგან იღებს რაციონალურ, ე. ი. უპიროვნო, ობიექტურ, „საქმიან“ ხასიათს. „თანამედროვე კავშირები (სახელმწიფო, ეკლესია, არმია, პარტია, წარმოება, დაინტერესებულ პირთა კავშირი, საზოგადოება, დაწესებულებანი და ყველაფერი სხვა) ვითარდება ბიუროკრატიული მართვის, მისი უწყვეტი გაფართოების შედეგად. აი ასეთი მართვა არის თანამედროვე დასავლური სახელმწიფოს ჩანასახი, უჯრედი“ (3, გვ. 164).

ასეთი ბიუროკრატია განეკუთვნება არა იმდენად ვებერისდროინდელ რეალობას, რამდენადაც ვებერის მიერ შემოტანილ და დამკვიდრებულ ცნებას - ეგრეთწოდებულ „იდეალურ ტიპს“. დასავლური სამყაროს განვითარება ამ ტიპთან მიახლოებაა მთელი თანმხლები გვერდითი მოვლენებითურთ და წინააღმდეგობებითურთ. მართვა მანქანურ ხასიათს იღებს და მოხელეც რობოტს ემსგავსება. აკი რობოტს შეუძლებელია ჰქონდეს „ინტერესები“ და ისწრაფოდეს კორუპციისკენ.

ბიუროკრატიული პერსპექტივა დასავლურ სამყაროში ყველაზე ადრე ვებერმა შენიშნა. სოციოლოგები მართებულად მიუთითებენ, რომ ასეთი განჭვრეტა მხოლოდ გერმანელს შეეძლო. გულისხმობენ იმას, რომ გერმანია იმთავითვე გამოიჩინა ბიუროკრატიზმის მაღალი ხარისხით. თანდათან ბიუროკრატიზმი მართლაც გაძლიერდა მთელ დასავლურ სამყაროში იქამდე, რომ აღნიშნავენ მის დაპირისპირებას დასავლეთის დემოკრატიულ ტრადიციებთან. ეს ინვევს სერიოზულ სოციალურ კონფლიქტს. მაგრამ, ამერიკელი სოციოლოგების თქმით, ბიუროკრატიზაციის შეჩერება სულ უფრო და უფრო შეუძლებელი ჩანს. ჩვენს დროში ეს შეშფოთებას ინვევს, რის გამოც ცხოვრების ბიუროკრატიზაცია, როგორც წესი, უარყოფითად ფასდება. თვითონ ვებერი კი უფრო ზომიერად უდგებოდა ამ საკითხს. ის აღიარებდა, რომ ბიუროკრატია, ეს „ადამიანური მანქანა“, ეწინააღმდეგება ადამიანს და მის ღირებულებებს. მაგრამ, მეორე მხრივ, ეს დასავლეთის გზაა, მისი ბედია და უნდა მივიღოთ იგი. ვებერი, ნიცშესა და მარკუზეს მსგავსად, *amor fati*-ს მეტაფიზიკურ პრინციპს ემხრობა. აქ ჩანს ვებერის ერთგვარი „გმირული პესიმიზმი“, რაც სულ უფრო იზრდებოდა მისი ცხოვრების ბოლო წლებში.

ვებერი როგორც მეცნიერი ბიუროკრატიის ზრდას და გაძლიერებას შეუქცევად პროცესად მიიჩნევს. შეუძლებელია მისი შემობრუნება და შეცვლა. მაგრამ, მისი მტკიცებით, ეს არცაა საჭირო, რადგან სწორედ „ფორმალური რაციონალობა“ ადამიანის თავისუფლების საფუძველი და გარანტი. ეს თითქოს უცნაური განცხადებაა, რადგან ვებერი „ფორმალური რაციონალობის“ პრინციპში სწორედ ადამიანური ღირსებების გამორიცხვას ხედავს. ამიტომ აუცილებელია ვებერის ამ მსოფლმხედველობრივი პოზიციის დაზუსტება.

ადამიანის თავისუფლების საკითხს ვებერი სვამს გერმანიის ეგრეთწოდებული ისტორიული სკოლის ტრადიციის საწინააღმდეგოდ. იგი, დიდი გერმანელი იდეალისტებისგან განსხვავებით, მკვეთრად მიჯნავს ერთმანეთისგან ადამიანს და მის სოციალურ როლს. ადამიანი შეუძლებელია იყოს თავისუფალი, თუ მას შევხედავთ მისი სოციალური როლიდან; სიტ-

ყვაზე, როგორც მეცნიერს, პოლიტიკურ მოღვაწეს, ჩინოვნიკს, ამა თუ იმ ორგანიზაციის წევრს. მისი თავისუფლება შესაძლებელია მხოლოდ წარმოების მიღმა, მისი საზოგადოებრივ-პიროვნული მოღვაწეობის საზღვრების იქით, ცალკეულ ინდივიდად ყოფნის დროს.

ადამიანი-სპეციალისტი მთლად ჩართულია „ფორმალური რაციონალობის“ მანქანაში და წარმოადგენს ამ მანქანის ხრახნს, ჭანჭიკს, მთლიანად გამქრალია „ზოგადში“. „ზოგადი“ უპიროვნოა და გულგრილია ადამიანურ ღირებულებათა მიმართ. იგი ექვემდებარება მხოლოდ თავის კანონებს და ინდივიდისგან ითხოვს სრულ ობიექტურობას, სუბიექტური დანამატების გამორიცხვას. „ფორმალური რაციონალობის“ სამყაროში ასეთივე სუბიექტურ დანამატად ითვლება კაცობრიობისადმი კუთვნილებაც, რადგან ეს „ზოგადსაკაცობრიოც“, განსაკუთრებულ შემთხვევაში, შეიძლება დაბრკოლებად იქცეს „ფორმალური რაციონალობის“ პრინციპის განხორციელების გზაზე. ამრიგად, ადამიანმა როგორც სპეციალისტმა უნდა მოიკვეთოს თავისი არა მხოლოდ ინდივიდუალური სიმპათია-ანტიპათიები, „შეფარდებითი მდგომარეობანი“, არამედ აგრეთვე „გვარეობითი“, საერთო ადამიანური სიმპათიები, ღირებულებითი განწყობები.

მაგრამ, მეორე მხრივ, ადამიანი ინარჩუნებს ყოველივე ამის საწინააღმდეგო ზოგად-ადამიანურ ფუნქციებს. ის მხოლოდ სპეციალისტი როდია. ის ამავე დროს პიროვნებაა. ამდენად მან ზღვარი უნდა დაუდოს „ფორმალურ რაციონალობას“, წარმოების და მართვის ამ ფორმალურ სისტემას. სხვა ვერაფერი ვერ შეაკავებს ისტორიის მიერ მოტანილ ამ სტიქიას და, მაშასადამე, სხვა ვერაფერი გამოდგება ასეთ საზღვრად. ადამიანი თავისუფალია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც „ფორმალური რაციონალობის“ ისტორიულ ტენდენციას დაუპირისპირდება თავისი პირადი ინდივიდუალური პოზიციით. მან თავისი საერთო-ადამიანური, პიროვნული უფლება უნდა დაუპირისპიროს თანამედროვე საზოგადოების „განმაზოგადებელ“ ტენდენციას.

მაგრამ სადაა ის წერტილი, სადაც ადამიანი ჯერ კიდევ



რჩება პიროვნებად, „ზოგად ადამიანად“? ეს ვერ იქნება წარმოების სფერო. თავისუფლება მის მიღმა იწყება, ისევე როგორც ღირებულებათა სფერო იწყება რაციონალობის მიღმა. ამიტომ სახიფათოა ყველა მცდელობა „ზოგადობათა“ აღორძინებისა, ადამიანთა არაპროფესიული გაერთიანებებისა. ამას მივყავართ, ვებერის დასკვნით, თავისუფლების იმ უკანასკნელი ნავსაყუდლის მოშლისკენ, რის გარეშეც ადამიანი მთლიანად იქცევა მექანიზმად, მოწყობილობის ქანჭიკად.

ვებერი გვაფრთხილებს თავი შევიკავოთ ამგვარი პიროვნული ერთობებისგან. ცხადია, არა იმიტომ, რომ ამგვარი პიროვნული ერთობა ცუდია, ზედმეტია. პირიქით, მას თვითონაც ისევე სწყუროდა პიროვნული ერთობა, როგორც – მის თანამედროვე ახალგაზრდობას. ის მოგვინოდებს მისგან თავშეკავებისკენ სხვა მიზეზის გამო – მას შეუძლებლად მიაჩნია ამგვარი ერთობა მთელი ადამიანური ცხოვრების „რაციონალიზაციის და მასობრიობის“ პირობებში. ის დარწმუნებული იყო, რომ „მასობრივ საზოგადოებაში“ ყოველი ქვეშაირი ერთობა“ აუცილებლად იქცევა „ყალბ კოლექტიურობად“. ნამდვილი თავისუფლების მოპოვების მაგივრად ინდივიდი დაკარგავს პირადი თავისუფლების ნარჩენებსაც კი. ასეა, რადგან ის აღარ იქნება თავის თავთან ყველაზე ინტიმურ, კერძოდ, ზნეობრივ სფეროშიც კი. ამით მოხდება განზოგადება არა მხოლოდ „ტექნოლოგიური პრინციპებისა“, არამედ აგრეთვე „ადამიანური ღირებულებებისა“. ეს პერსპექტივა განსაკუთრებით აფრთხობს ვებერს, ვინც ესოდენ მწარე და პირქუში სოციოლოგიური პროგნოზების მიუხედავად შეინარჩუნა მტკიცე ლიბერალის პოზიცია.

აქ ვებერი ერთგვარ წინასწარმეტყველად გვევლინება, ვინც გადაკრული სტილით მიგვანიშნებს მესამე რეიხის მოახლოებაზე. სწორედ ამ ახალმა იდეოლოგიებმა ააგორეს ის „პიროვნული ერთობა“, რისგანაც დისტანცირებას ეს დიდი მოაზროვნე ურჩევდა და ასწავლიდა ადამიანებს. ადამიანმა შორს უნდა დაიჭიროს თავი ამგვარი ყალბი ერთობებისგან და იზრუნოს თავისუფლების ერთადერთი კერის გადასარჩენად, რაც ჯერ კიდევ ბჭუტავს სახელმწიფოებრივ-მონოპოლისტურ-

რი „რაციონალიზაციისა და ინტელექტუალიზაციის“ ხანაში. „ფორმალური რაციონალობა“ ამგვარი თავისუფლების გარანტიც კია, რადგან წარსულის ქარიზმატული და ტრადიციული საზოგადოებანი თავიანთი სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური „ორგანიზაციის პრინციპით“ და წინასწარმეტყველთა მიმართ გულუბრყვილო ნდობის გამო არ ტოვებენ ადგილს პირადი თავისუფლებისთვის. მხოლოდ „ფორმალურმა რაციონალობამ“ შექმნა პირობები საგნობრივი პრინციპისა და პიროვნული პრინციპის ურთიერთგამიჯვნისთვის. პირველი სრულად ხორციელდება, თუკი გაიმიჯნება ყოველივე სუბიექტურისგან. უკანასკნელი მუდამ ხელს უშლის რაციონალური წარმოების განვითარებას. მაგრამ იგივე გამიჯვნა ხელს უწყობს პიროვნული პრინციპის განმენდას, წმინდა სახით წარმოჩენას.

უცნაური სურათი იქმნება: ადამიანის შინაგანი განხეთქილება თავისსავე თავთან ერთადერთი პირობაა ინდივიდის თავისუფლების შენარჩუნებისა თანამედროვე ინდუსტრიულ საზოგადოებაში. თავისუფლების ვებერისეული კონცეპცია უპირობოდ ემხრობა „ანტიტოტალიტარიზმს“. პიროვნებაც და საზოგადოებაც დაპირისპირებულ ძალთა ბრძოლაა და შეუძლებელია ამ ძალთა გაერთიანება, საერთო პრინციპისადმი დაქვემდებარება. მხოლოდ გახლეჩილობა აძლევს ინდივიდს იმის საშუალებას, რომ იყოს თავისუფალი „ფორმალურ-რაციონალურ“ საზოგადოებაში.

აი როგორ აღწერს ვებერი ამ გახლეჩილობას: ჩვენ ვიცით, არა მხოლოდ ის, რომ რაღაც შეიძლება იყოს წმინდა, თუმცა არა მშვენიერი ... ასევე ჩვენ ვიცით, არა მხოლოდ ის, რომ რაღაც შეიძლება მშვენიერი იყოს, თუმცა არა კეთილი. ჩვენ ისიც ვიცით, რომ ის მშვენიერია სწორედ იმაში, რაშიც არაა კეთილი. ეს ჩვენთვის ცნობილია ნიცშეს დროიდან, ხოლო უფრო ადრე მას ვხედავთ „ბოროტების ყვავილებში“, როგორც შარლ ბოდლერმა უწოდა თავის ლექსების წიგნს. დღეს კი მოარულ სიბრძნედ ითვლება, რომ რაღაც შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი, თუმცა ის არაა მშვენიერი, არაა წმინდა, არაა კეთილი“(4, გვ. 587-588).

ვებერს არ სწამს წინააღმდეგობათა ჰეგელიანური მორიგება „უმალღეს ერთიანობაში“. მისთვის უფრო ახლობელია კანტის ანტინომიები, როგორც ეს იყო განვითარებული „ტრანსცენდენტალურ დიალექტიკაში“. კიდევ უფრო გასაგებია მისთვის ეგზისტენციის ფილოსოფოსთა „დაძაბულობის დიალექტიკა“, რის შუაგულშიც დგას არჩევანი და პირადი პასუხისმგებლობა არჩევისათვის. ცოტა მოგვიანებით მსგავსი პოზიციიდან ამოიზარდა მეტაფორები: „შინაგანი პოლითეიზმი“ და „ღმერთების ბრძოლა“ ადამიანში. ვებერი შეუძლებლად აცხადებს წინააღმდეგობათა მორიგებას, მეცნიერული კრიტერიუმების დადგენას ზნეობის სფეროში. „მთაზე ქადაგება“ აკმაყოფილებს რელიგიურ ღირსებას, მაგრამ აღიზიანებს ადამიანის ვაჟკაცურ ღირსებას. ორივე ღირსება ადამიანს ეკუთვნის, მაგრამ ერთმანეთს გამორიცხავს. ამიტომ ადამიანს ეკისრება პასუხისმგებლობა იმისთვის, თუ რომელს ჩათვლის ღვთაებრივად და რომელს ეშმაკეულად. განხეთქილება და ბრძოლა პირველადია, მუდმივია, შერიგება – პირობითი, მეორეული, დროებითი. ეს მსოფლმხედველობრივი განწყობა ღრმადაა ჩაფესვიანებული პროტესტანტ მოაზროვნეთა ცნობიერებაში. ის განსაზღვრავს ვებერის პოზიციასაც.

ამ პროტესტანტიზმის გამო ვებერი მკვეთრად დაუპირისპირდა გერმანულ ფილოსოფიურ ტრადიციას. უკანასკნელს იდეალად მთლიანი პიროვნება მიაჩნდა, რომელიც წინ ეხატებოდა ბერძნული პოლისის ფონზე. გერმანელი სოციოლოგი არა მხოლოდ უარყოფს ამ იდეალს, არამედ მის სრულ საპირისპიროს გვთავაზობს - ამოვიდეთ გახლეჩილი, გაორებული, თავის თავთან შეუთანხმებელ ადამიანიდან. ვებერის სოციოლოგის ფხიზელი რეალიზმი აქ ივსება ვებერი – ადამიანის „გმირული პესიმიზმით“. ადამიანის განუწყვეტელ შინაგან ბრძოლას საკუთარ თავთან გვთავაზობენ მის ნორმალურ მდგომარეობად. ეს დაძაბულობა ამჟღავნებს, ვებერის თანახმად, თავისუფალ პიროვნებას.

ვებერის „პესიმიზმი“ სრულიად აშკარაა. „ფორმალური რაციონალობის“ დაქვემდებარება ადამიანის მიზნებისადმი გერმანულ ფილოსოფოსსა და სოციოლოგს უტოპიად მიაჩნია,

რადგან მთელი „ინდუსტრიის ლოგიკა“ ამის წინააღმდეგაა მიმართული. ევროპული მეცნიერება, სამართალი, ორგანიზაციის ევროპული ტიპი და ბოლოს ევროპული რელიგიები, მეტადრე პროტესტანტიზმი, ევროპული ცხოვრების წესი და ევროპელის მსოფლმხედველობა „ფორმალური რაციონალობის“ სასარგებლოდ მუშაობს და საშუალებიდან მიზნად აქცევს მას. ამას ვერც ვერაფერი შეუშლის ხელს, თუ „ფორმალურ-რაციონალური წარმოების“ მთელი სისტემა არ დაინგრევა.

„ტექნიკური გონების“ ეს შინაგანი ტენდენცია, გადააქციოს წარმოება თვითმიზნად, ვებერს დასავლეთის ბედისწერად მიაჩნია. მარქსი ამ ტენდენციას ცნობდა, მაგრამ შესაძლებლად მიაჩნდა მისი დარღვევა მთელ კაპიტალისტურ სისტემასთან ერთად. ვებერი კი მოჯადოებული ჩანს ხსენებული ტენდენციისგან; იმდენად, რომ კაცს „ტექნიკური გონების იდეოლოგი“ გეგონება. მაგრამ ისიც ცხადია, რომ ვებერი მწვავედ განიცდის ადამიანის ამ უმწეობას და ეძებს თავისუფლების ოაზისს „ფორმალური რაციონალობის“ უდაბნოში. მის მიერ მონახული გამოსავალი ასეთია: ადამიანმა თავისი ცხოვრების ნაწილი უნდა დაუთმოს აუცილებლობისადმი სამსახურს, ხოლო მეორე ნაწილი თავის განკარგულებაში უნდა დაიტოვოს. მეცნიერებისა და მსოფლმხედველობის ანტაგონისტურ დუალიზმს სხვას ვერაფერს მოუხერხებ. ადამიანი ინეწება მათ ჭიდილში და აქედან იღებს სათავეს გახლეჩილი ადამიანის ვებერისეული იდეალი. გახლეჩილობა, შინაომი საკუთარ თავთან ევროპელის ბედისწერაა, ისევე როგორც მთელი სოციალური ცხოვრების რაციონალიზაციაა ევროპული ცივილიზაციის ბედისწერა.

ვებერი აღიარებს, რომ თავისუფლება, თუნდაც ასეთ ვიწრო საზღვრებში, ძალიან ძნელია. ეს ხომ იმას ნიშნავს, რომ არ ეთანხმებოდე საკუთარ თავს, ეომებოდე მას, ვერ გაიხარო. ინდივიდი თავისი ცხოვრების მხოლოდ ერთ ნაწილში, სამსახურიდან თავისუფალ დროს, ეკუთვნის თავის თავს. ადამიანმა ამ ერთ წერტილში უნდა მისდიოს თავის ღირებულებას, თავის „ღმერთს“. საკუთარი თავის არჩევა თითოეულის მოვა-

ლეობაა, რამდენადაც მას სურს თავისუფლება. არადა ადამიანი არ შვრება ამას, როცა „ფორმალურ რაციონალობას“ ემსახურება. ამ დროს ის ცხოვრობს, როგორც სხვები, როგორც ყველა. სწორედ ესაა იმის საწინდარი, რომ წარმოების მანქანამ საუკეთესოდ, უზუსტესად იმუშაოს. მაგრამ ამ მანქანის გარეთ მას უნდა შეეძლოს დარჩეს საკუთარ თავად და ყველაფერი, რაც მას წინ ელობება საკუთარი თავის არჩევის გზაზე, ადამიანური თავისუფლების წინააღმდეგ ჩადენილ დანაშაულად უნდა ჩაითვალოს. ასეთი დანაშაული, უპირველეს ყოვლისა, პოლიტიკურ თავისუფლებათა შეზღუდვაა.

მაგრამ ვებერმა, როგორც ჩანს, ვერ გაითვალისწინა, რომ ამ თავისუფალ დროშიც შეიჭრებოდა „ფორმალური რაციონალობა“. შეიქმნა ახალი „ინსტიტუციები“, ახალი „ორგანიზაციები“ - მასობრივი ცნობიერების ორგანიზაცია, სადაც იჭედება „მასობრივი ღირებულებები“. ეს ფაქტორი სერიოზულ დაბრკოლებად აღიმართა ადამიანის გათვითცნობიერების გზაზე. ეს ტენდენცია უკვე ვებერის სიცოცხლის ბოლო წლებში გამოიკვეთა და ფილოფოსის სიკვდილიდან სულ რამდენიმე წელიწადში ამ ახალი ორგანიზაციის წინააღმდეგ აღიმალლა ხმა ხოსე **ორტეგა-გასეტმა** თავისი სახელგანთქმული „მასების ამბოხით“.

მასობრივი კომუნიკაციის საშუალებანი, რომელიც სახელმწიფოს ხელშია, ართმევს ადამიანს შესაძლებლობას იპოვოს საკუთარი თავი, შეხვდეს მას თუნდაც მაშინ, როცა ის ამორთულია „საგნობრივი მოქმედებიდან“. მეტიც შეიძლება ითქვას: საქმე ისე წავიდა, რომ ადამიანი საგნობრივი მოქმედების, ანუ სპეციალისტად ყოფნის დროს უფროა თავისუფალი, უფროა ადამიანი, ვიდრე თავისუფალი კომუნიკაციის დროს. სულ უფრო იკრებს ძალას „პიროვნების მკეთებელი“ ინსტიტუტები. ისინი „აკეთებენ“ „უმადლეს ღირებულებებსაც“, რომლებსაც ვებერი ასე იცავდა უხეში ხელისგან, თვით უნივერსიტეტისგანაც კი. ამიტომ „საკუთარი თავის არჩევაც“ სპეციალისტების, ადამიანის „ტიპობრივი პროექტების“ შემქმნელ ექსპერტთა ხელში გადადის.

„ფორმალური რაციონალობა“ ემუქრება პოლიტიკურ დემოკრატიას და განაპირობებს ინდივიდის სულიერი ცხოვრების სტანდარტიზაციას. ამისთვის მას ბლომად მოეპოვება მასობრივი კომუნიკაციის საშუალებანიც და მომსახურე პერსონალიც. ეს კი შეუძლებელს ხდის პიროვნულ ცხოვრებას საერთოდ. ადამიანის განთავისუფლება არავის ძალუძს, თვითმის გარდა. მან თვითონ უნდა მოიპოვოს იგი. სხვა შემთხვევაში ის დარჩება მასალად მასობრივი პროპაგანდისთვის; ნედლეულად, რისგანაც სტანდარტულ ნაწარმს დაამზადებენ.

ვებერის ამ პესიმიზმში ჩანს თანამედროვე ცივილიზაციის წინააღმდეგობრიობა და კრიზისი, რომელიც სულ უფრო ღრმავდება და კაცობრიობის ბუნდოვან პერსპექტივად იქცევა.

## **PIKRIA DIDEBASHVILI**

### **ASSOCIATE PROFESSOR, TBILISI TECHNICAL UNIVERSITY MAN IN “RATIONAL WORLD” (ACCORDING TO MAX WEBER)**

#### **ABSTRACT**

Max Weber, renowned German sociologist and philosopher of XX century, distinguishes capitalism as an “ideal type” from his contemporary “formal-rational capitalism”. The latter is a mode of life, in which rational doing business is a goal in itself, and a man – a means. Individuality and personality of man turn into “irrational remain” and “defect”, which impedes doing business, farming and social life.

Weber’s main philosophical problem was definition of man’s place and perspective in such a situation. He is sure that rationalization of life is an irreversible and developing process. However, this threatens man’s individuality, personality, freedom, without which man’s life becomes senseless.

Man's freedom should be founded within the "formal rationality". This means that a man cannot be free in the sphere of production. "Man-specialist" is a part of the formal rationality. But a man also involves that, which is universal to the mankind. A man should make use of "free time" – should separate from "man-specialist" and oppose him, master the "culture of solitude", have relation to "universal man" in his own self and through this develop his personality. This is split a man into two, his internal tension, but just this is freedom. With such understanding of freedom Weber confronted the German classical tradition, which was oriented on man's wholeness.

Further development of capitalism showed that Weber failed to take into consideration the perspective of penetration of the "formal rationality" into the man's "free time" to dissolve his personal and replace it with the "mass consciousness".

### ციტირებული ლიტერატურა

1. მაქს ვებერი, მეურნეობის ისტორია, პეტროგრადი, 1923 (რუსულ ენაზე).
2. მაქს ვებერი, ძველი მსოფლიოს აგრარული ისტორია, მოსკოვი, 1920 (რუსულ ენაზე).
3. მაქს ვებერი, მეურნეობა და საზოგადოება, ტ. I, ტიუბინგენი, 1956 (გერმანულ ენაზე).
4. მაქს ვებერი, რჩეული თხზულებანი მეცნიერებათა სწავლებისათვის, ტიუბინგენი, 1950 (გერმანულ ენაზე).
5. გ. ბეკერი, ა. ბოსკოვი, თანამედროვე სოციოლოგიური თეორია მის მემკვიდრეობითობასა და ცვალებადობაში, მოსკოვი, 1961 (რუსულ ენაზე).
6. ფ. პარსონსი, მაქს ვებერი და დღევანდელი სოციოლოგია, ტიუბინგენი, 1965 (გერმანულ ენაზე).

## ციტირებული ლიტერატურა

1. Макс Вебер, История хозяйства, Петроград ,1923.
2. Макс Вебер, Аграрная история древнего мира, Москва, 1920.
3. Weber Max, Wirtschaft und Gesselshaft, Hbd. I, Tübingen, 1956.
4. Weber M. Gesamelte autsatze zur Wissenshafstlehre, 1950.
5. Беккер Г., Босков А. Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении, Москва, 1961.
6. Parsons F. Max Weber und die Sociologie heute, Tübingen, 1965.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფიის განყოფილებამ.



**რელიგიის ფილოსოფია და  
რელიგიათმცოდნეობა**

**PHILOSOPHY AND SCIENCE  
OF RELIGION**



**კახა ქეცბაია**  
(თბილისი)

კახა ქეცბაია – ფილოსოფიის დოქტორი, პროფესორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი; ავტორი მრავალი სტატიისა და წიგნისა თეორიული ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის დარგში.

**რელიგია და ეკონომიკა**  
(სოციოლოგიური ანალიზი)\*

რელიგიისა და ეკონომიკის ურთიერთმიმართების პრობლემა არ ახალია. მის შესახებ მრავალი საინტერესო მოსაზრება თუ კონცეფცია არსებობს, ამჯერად ჩვენ საკითხის სოციოლოგიურ ანალიზზე ვამახვილებთ ყურადღებას. საერთოდ კლასიკურ სოციოლოგიაში ძირითადად ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო მოსაზრებაა ცნობილი რომელთა ავტორები სოციოლოგიის კლასიკოსები მარქსი და ვებერი არიან.

მარქსის მიხედვით, ეკონომიკა განსაზღვრავს ყოველივეს და მათ შორის რელიგიასაც (რელიგიურ ცხოვრებას). უფრო მეტიც, მისი აზრით, რელიგია ზოგჯერ ამუხრუჭებს საზოგადოების ეკონომიკურ განვითარებას. თუმცა მარქსის შეხედულება რელიგიასთან მიმართებით საქმის რეალურმა ვითარებამ არ დაადსტურა. მაგრამ, იმის მტკიცება, რომ რელიგიური ცხოვრება მთლიანად თავისუფალია ეკონომიკის გავლენისაგან, შეუძლებელია (ამ საკითხთან დაკავშირებით პოსტთანამედროვე სოციალურ მეცნიერებებში დამკვიდრებული ბევრი მოსაზრება მარქსის ნააზრევადან მომდინარეობს).

---

\* სტატია სამეცნიერო მოხსენების სახით იყო წარდგენილი საქართველოს საპატრიარქოსთან არსებულ „იოანე პეტრიწის სახელობის ფილოსოფიური კვლევის ცენტრის“ სამეცნიერო საბჭოს სხდომაზე.

მარქსისაგან განსხვავებით, ვებერმა აჩვენა, რომ ეკონომიკაზე დიდ გავლენას რელიგია ახდენს. მან შეამჩნია, რომ გერმანიაში საუკეთესო ეკონომიკური მიღწევები პროტესტანტებს აქვთ. მენარმეთა და მაღალკვალიფიციურ ტექნიკურ სპეციალისტთა ბირთვს სწორედ ისინი წარმოადგენენ. ამასთან დრომ აჩვენა, რომ ეკონომიკური თვალსაზრისით სხვა ქვეყნებთან შედარებით პროტესტანტული ქვეყნები დინამიკური განვითარებით გამოირჩევიან; რომ დასავლური კულტურის არნახულ ეკონომიკურ მიღწევებს ღრმა რელიგიური (კათოლიკური და პროტესტანტული) საფანელი აქვს [შდრ. 6, გვ. 54-64].

იმისათვის, რომ გავიგოთ ვებერის კონცეფცია რელიგიის სოციალური როლის შესახებ, აუცილებელია მხედველობაში ვიქონიოთ ის წინაპირობები და ამოსავალი პრინციპები, რომლითაც ის ადამიანთა რელიგიური მოქმედებების ახსნისას ხელმძღვანელობდა. ეს სახელმძღვანელო პრინციპი ვებერის სოციალური მოქმედების თეორიაა. ვებერს მიაჩნდა, რომ სოციალური ინსტიტუტები, სტრუქტურები და ცალკეული აქტორები იმ საზრისების მიხედვით ფუნქციონირებს, რომელთაც მასში ადამიანები დებენ. ეს საზრისები კი მათ მიერ წინაწარ გააზრებულია (რაციონალიზებულია) და გარკვეული მიზნების მიღწევაზეა ორიენტირებული, ანდა ამ მოქმედებებს მთელი რიგი ღირებულებები განაპირობებს (ღირებულებით-რაციონალური მოქმედება). ამ გაგებით სოციალური მოქმედება რაციონალური ხდება. ეს ნიშნავს, რომ სოციალური მოქმედების გადამწყვეტი ფაქტორები ადამიანთა მიერ რაციონალიზებულ ქცევასა და ღირებულებით ორიენტაციებზეა დამოკიდებული. სწორედ ეს ამოსავალი პრინციპი უდევს საფუძვლად ვებერის რელიგიის სოციოლოგიურ იმლიკაციას, რომლის მიხედვით, რელიგია განიხილება, როგორც მოქმედების რაციონალიზაციის პირობა. სწორედ ამ კონტექსტით იკვეთება, ვებერის მიხედვით, რელიგიისა და ეკონომიკის ურთიერთკავშირი [1, გვ. 344].

ვებერმა მარქსთან პოლემიკაში აჩვენა, რომ საზოგადოების განვითარების მნიშვნელოვან წყაროს „იდეები“ წარმო-

ადგენს, რომ არსებობს კაუზალური კავშირი ეთიკურ, რელიგიურ ნორმებსა და **ეკონომიკას**, პოლიტიკასა და სოციალური ცხოვრების სხვა სფეროებს შორის. რელიგიის სპეციფიკურ ფუნქციად ვებერს მისი მასაზრისიანებელი ფუნქცია მიანჩნდა. რელიგიის სოციოლოგიის ამოცანად კი რელიგიასა და სოციალურ ცვლილებებს შორის კავშირების დადგენას თვლიდა [5, გვ. 163-173].

ვებერის მსჯელობა რელიგიის სოციოლოგიურ ასპექტებზე ძირითადად მსოფლიო რელიგიებს შეეხება. მას მიაჩნდა, რომ ყველაზე მეტი მიმდევრები მთელს მსოფლიოში ამ რელიგიებს ჰყავთ, ამიტომ მათზე ზედმეტ ყურადღებას ამ ფაქტით ხსნიდა. გარდა ამისა, ეს ის რელიგიებია რომელთაც გარკვეულწილად გავლენა მოახდინეს ისტორიის მსვლელობაზე. ამ მიზნით იკვლია ვებერმა ქრისტიანობა, ბუდიზმი, იუდაიზმი, ისლამი (ნაწილობრივ), ჩინური რელიგიები, ინდუიზმი. ამ რელიგიების შედარებითი ანალიზის საფუძველზე სამყაროსადმი სპეციფიკური მიდგომის თვალსაზრისით ვებერმა რელიგიების სამი ზოგადი ტიპი გამოყო. ყოველი ტიპი საკუთარი განწყობითა და სოციალური მოქმედების საკუთარი ვექტორით ხასიათდება.

რელიგიების პირველ ტიპს ცხოვრებისადმი შემგუებლობა ახასიათებს. მას მიეკუთვნებიან კონფუციანელობა და დაოსიზმი, ჩინური რელიგიები. ხოლო დანარჩენი ორი ტიპი ცხოვრებისადმი შეურიგებლობით გამოირჩევა [8, გვ.96-107]. ინდუიზმი და ბუდიზმი, ინდური რელიგიები ცხოვრებისაგან გაქცევის რელიგიებია. იუდაიზმი და ქრისტიანობა კი ცხოვრების დაუფლებახეა ორიენტირებული. მსოფლიო რელიგიები ეთიკური რელიგიებია, ანუ ხსნის რელიგიებს წარმოადგენს. ყოველი მათგანი თავისებურად ასწავლის სიკეთის კეთებასა და ბოროტების უარყოფას. ყოველი მათგანი რაციონალობის საკუთარი ხარისხით არის გამორჩეული. ვებერს მიანჩნია, რომ საერთოდ უაზრობაა რელიგიის ფუნქციაზე საუბარი, რადგანაც სხვადასხვა რელიგიის ფუნქციონირების სოციალური შედეგები სხვადასხვა სოციალური კონტექსტით განსხვავებულია. ამიტომ, რელიგიის ფუნქციაზე ზოგად საუ-

ბარს ვებერი ცალკეული რელიგიის სოციალურ ფუნქციაზე ყურადღების გამახვილებას ამჯობინებს.

იუდაურ-ქრისტიანული ტრადიციით, ღმერთი მოქმედი ღმერთია, შემოქმედი. ადამიანი ამ შემთხვევაში განიხილება როგორც სამოქმედო იარაღი ღმერთის ხელში. აქედან სათავეს იღებს არა ამქვეყნიური საქმეებისაგან გაქცევის, არამედ აქტიური მოქმედების იდეა. ქრისტიანობა, ამ გაგებით, ხსნის რელიგიაა. იგი გამომდინარეობს რწმენიდან, რომლის მიხედვით ადამიანი ხსნას მოიპოვებს თუკი რელიგიურ დოგმებს მიიღებს და მორალურ პრინციპებით იცხოვრებს. ამ შემთხვევაში დიდი მნიშვნელობა ცოდვის ცნებას და მისგან გამოსხნის იდეას აქვს. სოციალური რეალობისადმი ამგვარი მიდგომა დაძაბულობასა და ემოციურ დინამიზმს წარმოშობს, რომელიც როგორც წესი, აღმოსავლურ რელიგიებში არ გვხვდება. ხსნის რელიგიებს „რევოლუციური“ ასპექტი აქვს, რაც ცოდვისადმი შეურიგებლობასა და ბრძოლაში ვლინდება. ამით ხსნის რელიგიები სოციალური გარდაქმნებს ასტიმულირებს და საზოგადოების მთელ რიგ სფეროში დიდ სოციალურ გარდაქმნებს უწყობს ხელს.

ინდურ რელიგიებში ღმერთი სამყაროს იმანენტურია, ამიტომ, ადამიანი აქ განიხილება როგორც ღმერთის, ღვთაებრივი სანყისის სამყოფელი, სადგომი. აქედან სათავეს იღებს სამყაროსადმი მისტიკურ-მჭვრეტელობითი მიდგომა. ცხოვრებისადმი ამგვარი მიდგომა კაპიტალიზმის განვითარებას აფერხებს, ამიტომ, აღმოსავლეთში კაპიტალიზმი ძნელად იკიდებს ფეხს. მსგავსი დასკვნები ვებერმა მსოფლიო რელიგიების შედარებითი ანალიზის გზით მიიღო. ამგვარი ანალიზის კლასიკური ნიმუშია მისი ნაშრომი „მსოფლიო რელიგიების სამეურნეო ეთიკა“. აქ მან ერთმანეთს სხვადასხვა რელიგია იმის მიხედვით შეადარა, თუ რა კავშირშია მათი რელიგიურ-ეთიკური პრინციპები ეკონომიკური საქმიანობის ფორმებთან. თუმცა, ამ შემთხვევაშიც, ამოსავალი რაციონალობის ხარისხია.

ნაშრომში – „პროტესტანტული ეთიკა და კაპიტალიზმის სული“, ვებერი ასაბუთებს, რომ პროტესტანტულმა რეფორ-

მებმა თანამედროვე კაპიტალიზმს ჩაუყარა საფუძველი (სამუშაოსა და ინვესტირებისადმი ახალი დამოკიდებულება). ამ ნაშრომში მან აჩვენა, რომ კაპიტალიზმი ქრისტიანული ევროპის პირმშოა და იგი აზიასა და აფრიკაში არ გვხვდება. ვებერმა დაადგინდა, რომ გამდიდრებისაკენ მისწრაფება პროტესტანტებს უფრო მეტად აქვთ, ვიდრე კათოლიკებს. შესაბამისად იგი იმის შესახებ საკითხით დაინტერესდა, თუ რით შეიძლება ეს ახსნილიყო. ამიტომ მან სიღრმისეულად შეისწავლა პროტესტანტული რელიგია, განსაკუთრებით კალვინისა და მის მიმდევართა რელიგიური დოქტრინა.

კალვინისტური რელიგიური დოქტრინა იმის რწმენაზეა დამყარებული, რომ ადამიანის ბედ-იღბალი, ანუ სიკვდილის შემდგომი ცხოვნება თუ წარწყმედა, იმთავითვე, დაბადებიდანვეა განსაზღვრული. საუკუნო ცხოვრება უფლის მონყალეზაზეა დამოკიდებული და არა ადამიანის დამსახურებაზე. უფლის გეგმის შეცვლა არც ერთ ადამიანს არ შეუძლია. ერთადერთი გამოსავალი უფლის მონყალეზის მისაღებად არის დაულალავი შრომა, საკუთარი თავის უარყოფა (ვებერის გაგებით – ასკეტიზმი) და მომავალი სარგებლისათვის ინვესტიციების კარგად გათვლა. ამას ვებერი პროტესტანტულ, მინიერ ასკეტიზმს უწოდებს. კალვინისტების რწმენა გამოიხატება გამონათქვამში: „დაზოგილი პენი გამომუშავებული პენია“; „ზარმაცი ეშმაკის კერძია“. ამით ვლინდება პროტესტანტული ეთიკა, რომელმაც კაპიტალიზმის სულისკვეთება გააძლიერა, რომელიც ისეთი იდეებისაგან და დამოკიდებულებებისაგან შედგება, რამაც, თავის მხრივ, ნაახალისა კერძო სამენარმეო საქმიანობის წამონყება. მოგებული თანხა ფუფუნების საგნებზე კი არ უნდა გაეფლანგათ, არამედ საქმეში უნდა დაეზანდებინათ. კალვინისტებს ამგვარი პირადი მსხვერპლის გაღებისაკენ თავიანთი რელიგიური ეთიკა მოუწოდებდა [2, გვ. 62-63]. რელიგიისა და ეკონომიკის ურთიერთმიმართების ვებერიანულ გაგებას სათანადოდ აფასებდნენ ღვთისმეტყველების წარმომადგენლები, რომელთა შორის გამორჩეულია ალ. მენი, რომლის მიხედვით „რელიგია არა მხოლოდ საზოგადოების სულიერ ცხოვრებაზე ახდენს გავლენას, არამედ ეკო-

ნომიკაზეც. მაქვს ვებერმა დაადგინა, რომ კაპიტალიზმის წარმოშობის პირობები არსებობდა ჯერ კიდევ ანტიკურობასა და შუა საუკუნეებში, ხოლო პროტესტანტიზმის გაჩენასთან ერთად იგი სწრაფად განვითარდა. ადრეული პროტესტანტული ლიტერატურის გამოკვლევებისას ვებერმა შენიშნა, რომ ლუთერანის მსოფლმხედველობაში ის იდეოლოგიური იმპულსი („პროფესიული მოვალეობის“ იდეა) დევს, რომელმაც წარმოების კაპიტალისტრი წესის დამკვიდრებას შეუწყო ხელი. სტატისტიკური მეთოდის გამოყენებით ვებერმა შეძლო ეჩვენებინა, რომ კაპიტალიზმი ყვავის იქ, სადაც პროტესტანტული სარწმუნოებაა გავრცელებული (ინგლისი, გერმანია, ამერიკა)“ [11, გვ. 229].

ვებერის თეორიამ იმის შესახებ, რომ პროტესტანტულმა რელიგიურმა დოქტრინებმა სათავე დაუდეს კაპიტალიზმს და ეკონომიკის მოდერნიზება მოახდინეს, იმთავითვე აზრთა სხვადასხვაობა გამოიწვია. მისი ზოგიერთი კრიტიკოსი ამტკიცებდა, რომ ვებერის აზრები არა მხოლოდ პროტესტანტიზმით, არამედ კათოლიციზმითაც იყო შემოფარგლული. სხვები კი მიიჩნევდნენ, რომ რელიგიური ტრანსფორმაციები კაპიტალიზმმა განაპირობა და არა პირიქით (ვერნერ ზომბარტი).

ნაშრომში – „ებრაელები და სამეურნეო ცხოვრება“, ვ. ზომბარტი მსჯელობს ებრაელებზე, როგორც სპეციფიკური ნიშან-თვისებების მქონე ეთნიკურ ჯგუფზე და მის გავლენაზე დასავლეთ-ევროპულ საზოგადოებაში კაპიტალიზმის ფორმირებაზე. ებრაული ფენომენის ანალიზისას ზომბარტს იუდაიზმი აქვს მხედველობაში [10, გვ. 34-45]. ბიზნესისა და საერთოდ წარმატებული ეკონომიკური საქმიანობისათვის აუცილებელი უნარ-ჩვევები და აზროვნების წესი ებრაელთა წმინდა წიგნებშია თავმოყრილი, ხოლო მეორე ნაშრომში – „ბურჟუა“, ის კაპიტალიზმის ერთ-ერთ საფუძვლად კათოლიციზმს ასახელებს. თუმცა ამავდროულად უარყოფს პროტესტანტიზმის ანალოგიურ როლს, რითიც უპირისპირდება ვებერის პოზიციას. უფრო მეტი, „პროტესტანტიზმი, მისი აზრით, მნიშვნელოვან საფრთხეს უქმნის კაპიტალიზმს და განსაკუთ-

რებით კაპიტალისტურ-სამეურნეო ცხოვრების წესს“. რაც შეეხება პურიტანიზმს, ესაა არა წესი, არამედ მისგან გამო-  
ნაკლისი, რაც აბსოლუტურად არ უარყოფს იმ ჭეშმარიტებას,  
რომ კაპიტალიზმი ინდივიდუალური ფენომენია და არ არსე-  
ბობს მისი წინასწარგანსაზღვრული, საყოველთაოდ წარმატე-  
ბული ფორმა. ვ.ზომბარტი კაპიტალიზმს არ მოიაზრებს, რო-  
გორც ეკონომიკური განვითარების ერთ-ერთ საფეხურს,  
გარდამავალ ეტაპს, რომელსაც მოსდევს სოციალისტური  
წესრიგი, ამავდროულად ეწინააღმდეგება სოციალიზმის და  
კაპიტალიზმის შერწყმისა და ამ გზით სრულიად ახალი საზო-  
გადოებრივ-ეკონომიკური ფორმაციის ჩამოყალიბების იდეას  
[9, გვ. 67-89].

მ. ვებერმა და ვ. ზომბარტმა პირველებმა ეკონომიკური  
მეცნიერების ახალი კონცეფცია შეიმუშავეს, რომლის მთავა-  
რი ღირსება ადამიანის კულტურული და ეკონომიკური საქმი-  
ანობის სოციალური საფუძვლების პრინციპულად ახალი ას-  
პექტით გაანალიზებაში გამოიხატება, რითიც დიდწილად გა-  
ნაპირობეს კიდევ სოციოლოგიის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვა-  
ნესი დარგის – „ეკონომიკის სოციოლოგიის“ ძირითადი პრინ-  
ციპების ჩამოყალიბება [7, გვ.116-138].

აშშ-დან გერმანიაში დაბრუნებულმა ზომბარტმა თქვა:  
„მე შემაძრწუნა მომავალმა“. შეიძლება ითქვას, რომ ვ.ზომ-  
ბარტი ერთმანეთს უპირისპირებს კაპიტალიზმს და თანამედ-  
როვეობას. მაგრამ, ტრადიციულობა მასთან ანტიკაპიტალიზ-  
მისა და ანტიპოზიტივიზმის სინონიმს წარმოადგენს. მეცნიე-  
რის მხრიდან სინამდვილისადმი მსგავსი დამოკიდებულება,  
მართალია, არაა კლასიკური, მაგრამ არც ნოვატორულია, რის  
მაგალითად თუნდაც, ფ. ნიცშეს დამონმებაა საკმარისი, ვისი  
გავლენაც ვ.ზომბარტზე უდიდესია. მისი ნაშრომების სტილი  
სწორედ ნიცშეანურია, სადაც მეცნიერული აბსტრაქცია და  
ესთეტიზმი ორგანულადაა შერწყმული ერთმანეთთან. ვ. ზომ-  
ბარტის აზრით, ბურჟუაზიული საზოგადოების განვითარების  
პროცესი კაპიტალიზმის დემოკრატიზაციას, სოციალური და-  
პირისპირების შესუსტებას და საზოგადოების რაციონალიზა-  
ციას განაპირობებს. საწარმოო სფეროს, ბაზრის, ინფორმა-



ციის როლის, თუ ზოგადად, საზოგადოებრივი პროცესის გართულება, მნიშვნელოვან ცვლილებებს შეიტანს მომავლის სოციოლოგიის, მისი მიზნებისა და ამოცანების გააზრების პროცესში, რაც თვესობრივად შეცვლის იმ მეთოდებს, რომლითაც სოციოლოგია და ეკონომიკური მეცნიერება თანამედროვე გამოწვევების წინაშე უნდა წარსდგეს. მიუხედავად ზომბარტის და სხვა თეორეტიკოსთა კრიტიკისა, უნდა ითქვას, რომ ვებერის მოსაზრებები ძალაშია დღესაც. ის აჩვენებს, თუ როგორ კვეთენ ერთმანეთს რელიგია და თანამედროვე რაციონალიზებული, ეკონომიკური ურთიერთობები. უფრო მეტიც, ფაქტია, რომ პოსტთანამედროვე ეპოქაში რელიგიური იდეებისა და სხავდასხვა ტრადიციული დღესასწაულის კომერციალიზაციაზეა მსჯელობა. ვებერმა თავისი რელიგიის სოციოლოგიური თეორიით აჩვენა, რომ რელიგიური რეფორმა და საზოგადოების ისეთი სეკულარული სფეროს, როგორც ეკონომიკაა, ცვლილებები ერთმანეთის პარალელურად მიმდინარეობენ [3, გვ. 55-64].

რელიგიისა და ეკონომიკის ურთიერთმიმართების საკითხის საინტერესო ანალიზია მოცემული სოციალურ ანთროპოლოგიაში, რომლის მიხედვით ის, რაც რელიგიას და ეკონომიკას ერთმანეთთან აკავშირებს, სოციალური ჯგუფის ინტერესებია, ანუ რელიგიური და ეკონომიკური ინტერესები ერთმანეთს არ ეწინააღმდეგება. სოციალური ანთროპოლოგიის წარმომადგენლები მსგავს დასკვნებს აბორიგენ მოსახლეობაზე დაკვირვების შედეგად აკეთებენ (ეთნოგრაფიული მეთოდი). მგავსი კვლევები აჩვენებს, რომ ძველ ხალხებში ოქროსა და ვერცხლის დაგროვების პრივილეგია ქურუმებსა და მეფეებს ჰქონდათ. სოციალურ-ანთროპოლოგიური კვლევები ამ შემთხვევაში იმით არის საინტერესო, რომ მათ საფუძველზე კეთდება დასკვნა, რომელსაც ვებერიც არ ეწინააღმდეგება და რომლის მიხედვით, საზოგადოების ეკონომიკური სისტემის ცვლილება რელიგიური სისტემების ცვლილებას იწვევს. თუმცა, ვებერი რელიგიაში სოციალური ტრანსფორმაციების მძლავრ სტიმულს ხედავდა, რომელსაც საზოგადოების სამეურნეო და ეკონომიკური ცხოვრების გარდაქმნა შეუძლია.

რელიგიისა და ეკონომიკის ურთიერთმიმართების ვებ-რიანული ხედვა სიცოცხლისუნარიანი აღმოჩნდა, რაც თანამედროვე სოციალური თეორიების საფუძველზე დასტურდება.

ვებერის დროიდან მოყოლებული დღემდე, უამრავი სოციოლოგიური გამოკვლევა დაგროვდა, რომლის საფუძველზეც შეიძლება დავასკვნათ, რომ ქვეყნების ეკონომიკური ჩამორჩენილობის ან განვითარების მიზეზები საზოგადოების კულტურულ და რელიგიურ განსხვავებაშია საძებნი, ანუ იმ რელიგიაში რომელსაც ამ ქვეყნის მოსახლეობის უმრავლესობა აღიარებს<sup>1</sup>.

სხვადასხვა ისტორიულ ეპოქაში რელიგიური ჯგუფები, რომლებიც გავლენას ახდენდნენ თავიანთ მიმდევართა ეკონომიკურ შეხედულებებსა და ქცევაზე გარკვეული დილემის წინაშე აღმოჩნდებოდნენ ხოლმე. ეს დილემა სიმდიდრესა და სიღარიბესთან დამოკიდებულებას შეეხება. ამ ეკონომიკურ ფენომენებთან დამოკიდებულება რელიგიებს შორის განსხვავებულია.

რელიგიური ჯგუფის ორგანიზაციული სტრუქტურის გართულებასთან ერთად მის წინაშე მთელი რიგი ეკონომიკური პრობლემა დგება. თუნდაც არსებობისა და მოქმედებისათვის აუცილებელი მატერიალური სახსრების მოძიება და სხვა მსგავსი რამ. ასეთ ვითარებაში რელიგია ეკონომიკურ საქმიანობაში მონაწილეობის მიღებას იწყებს, რაც ადასტურებს იმას, რომ არა მარტო რელიგია ზემოქმედებს ეკონომიკაზე, არამედ – პირიქითაც. რელიგია ეკონომიკური ცხოვრებისათვის ისეთ აუცილებელ უნარებზე აკეთებს აქცენტირებას, როგორიცაა: პატიოსნება, მოვალეობებისადმი პატივისცემა, მუხ-

---

<sup>1</sup> ტაფტისის უნივერსიტეტის პროფესორმა ლოურენს ჰარისონმა 117 ქვეყანა გამოიკვლია, რომლებშიც ერთ-ერთი მსოფლიო რელიგიის მიმდევარი 1 მლნ-ზე მეტი ადამიანია. კვლევამ აჩვენა, რომ პროტესტანტები და იუდეველები ეკონომიკის სფეროში უფრო წარმატებულნი არიან ვიდრე სხვა რელიგიის მიმდევრები.

ლჩაუხრელი შრომა. შესაბამისად, რელიგიური მსოფლმხედველობა და ეთიკური ორიენტაციები არნახულ ეკონომიკურ წარმატებათა საწინდარი ხდება. თანამედროვე დასავლური ცივილიზაცია თავის კეთილდღეობას და ეკონომიკის მაღალ დონეს გარკვეულწილად დასავლურ ქრისტიანობას უნდა უმადლოდეს. ამ ცივილიზაციაში რელიგიამ შრომისა და მეურნეობის მაღალი კულტურის ფორმირებას შეუწყო ხელი. ამის შესაბამისად ადამიანებმა იციან, რომ შრომა უდიდესი მონოდება ადამიანისა, რომ არ არსებობს დამამცირებელი შრომა და ა. შ. კანადელი მკვლევრების ულრიხ ბლუმისა და ლეონარდ დალის ემპირიულმა გამოკვლევებმა აჩვენა, რომ ეფექტიანი შრომითი საქმიანობის სტიმულირებით რელიგია არა მხოლოდ გავლენას ახდენს ეკონომიკაზე, არამედ სიცრუისა და მოტყუების აკრძალვით, ეკონომიკური საქმიანობისათვის აუცილებელ და მნიშვნელოვან პრინციპს აყალიბებს.

დღეს ბევრი მკვლევარი მსჯელობს იმის შესახებ, რომ საზოგადოების რაციონალიზაციასთან ერთად რელიგიის გავლენა სოციალური რეალობის სხვადასხვა სფეროზე ნელ-ნელა მცირდება, თუმცა, საქმის რეალური ვითარება სულ სხვაა სურათს იძლევა. კერძოდ სოციალური სინამდვილის არც ერთი სფერო, რაოდენ სეკულარიზებული არ უნდა იყოს, უძღურია რელიგიის წინაშე. ამ მხრივ რელიგიის გავლენა კი არ მცირდება, პირიქით მატულობს. სამწუხაროდ ვებერი ვერ მოესწრო იაპონიის მაგალითს ეკონომიკის სფეროში. „იაპონური სასწაულის“ საიდუმლოებაც მის რელიგიურ ძირებშია საძებნი. იაპონია, ალბათ, ერთ-ერთი სამაგალითოა იმ ქვეყნებს შორის, სადაც ტრადიციებს სცემენ პატივს. ტრადიციები კი რელიგიასთანაა კავშირში. იაპონელები ზედმინწვნით იცავენ უფროსებისადმი პატივისცემის წესს და რიგს, რომელიც აქ რიტუალის დონეზეა აყვანილი. შესაძლებელია იაპონელთა 80%-ზე მეტს არ სმენია, რომ არსებობს მცნება „პატივი ეც მამასა შენსა და დედასა შენსა, რამეთუ კეთილი გეყოს შენ და დღეგრძელი იყო ქვეყანასა ზედა“. მიუხედავად ამისა, დღეს მსოფლიოში სიცოცხლის ხანგრძლივობით იაპონელები გამოირჩევიან. უფროსებისადმი პატივისცემა იაპონური კულტურა

რის საფუძვლებში დევს. ერთ-ერთ მცნება გვასწავლის – „არა იპარო“ და იაპონელები კეთილსინდისიერად იხდიან გადასახადებს. არავის არ უნდა, რომ მას უხარისხო საქონელს აწვდიდნენ. იაპონელები ამ შემთხვევაშიც გამოირჩევიან. ისინი მაღალხარისხიან საქონელს აწარმოებენ. მათ კარგად გამოსდით დაცვა პრინციპისა – „და როგორც გინდათ რომ გექცეოდეთ კაცნი, თავადაც ისე მოექცით მათ“. სწორედ ამგვარი პრინციპების დაცვაშია იაპონური ეკონომიკური სასწაულის საიდუმლოება, მიუხედავად იმისა, რომ იქაც იგივე ეკონომიკური კანონები მოქმედებს რაც სხვა ქვეყნებში. ეკონომიკის განვითარების ბრიტანეთის ნაციონალურმა საბჭომ გააანალიზა იმ გამარჯვებული იაპონური ფირმების საქმიანობა, რომელთაც მსოფლიო ბაზარზე თავიანთი კონკურენტების სწორად განსაზღვრა შეძლეს. ანალიზის შედეგად ორი ძირითადი პრინციპი გამოყვეს, რომელთაც ზედმიწევნით იცავდნენ გამარჯვებული ფირმები. პირველი პრინციპი ასეთია: იზრუნეთ საქონელზე. მეორე პრინციპი კი ასე უღერს: იფიქრეთ კლიენტებზე.

ეკონომიკის სფეროში იაპონიის მიღწევების რელიგიურ საფუძვლებს მიუძღვნა თავისი გამოკვლევა – „რელიგია ტოკუგავას ეპოქაში“ (1957წ.) რელიგიის სოციოლოგიის მსოფლიოში აღიარებულმა თანამედროვე მკვლევარმა რობერტ ნილ ბელამ. მის მიხედვით, „იაპონური რელიგია“ „საერო საქმეთა მოგვარებაზეა“ ორიენტირებული. იაპონური რელიგიური დოქტრინის მიხედვით, წარმატების საწინდარი შრომისმოყვარეობა და გულმოდგინებაა, რომელიც ამავე დროს ღვთივსათნო მოქმედებაა. ღმერთი ბეჯით და შრომისმოყვარე ადამიანებს წყალობს. ამ რწმენით შთაგონებული ადამიანები კი სოციალური ცხოვრების ნებისმიერ სფეროში სასწაულებს ახდენენ.

ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, თამამად შეიძლება ითქვას, რომ რელიგია (რელიგიური რწმენა და მისი შესაბამისი ცხოვრების წესი) მენტალობისა და ადამიანური კაპიტალის საფუძველია.

1950-იან წლებში ცნობილმა ამერიკელმა სოციოლოგმა გერჰარდ ლენსკიმ დეტროიტში ჩაატარა ემპირიული გამოკვლევა, რომლის შედეგების მიხედვით გააკეთა დასკვნა იმის შესახებ, რომ ინდუსტრიულ საზოგადოებაში რელიგია მოსახლეობის სამეურნეო-ეკონომიკური აზროვნებისა და მენტალიტეტის განმაპირობებელი ერთ-ერთი მძლავრი ფაქტორია. ლენსკის მიერ ჩატარებულმა გამოკვლევამ აჩვენა, რომ ეკონომიკური მენტალიტეტი, ანუ ის, რასაც ვებერი „კაპიტალიზმის სულისკვეთებას“ უწოდებდა, პროტესტანტებს უფრო მეტად აქვთ ჩამოყალიბებული, ვიდრე კათოლიკებს. მსგავსი ტიპის დასკვნები იმაზე მეტყველებს, თუ რამდენად მასშტაბური და გენიალურია ვებერის მოსარებები რელიგიისა და ეკონომიკის ურთიერთმიმართების შესახებ.

უნდა აღინიშნოს, რომ ეკონომიკური გათვლები: „ხარჯები-შემოსავალი“ ყოველთვის როდი განსაზღვრავენ ადამიანის ქცევას. ხშირად ჩვენს მოქმედებებს რელიგიური და ეთიკური ღირებულებები, კულტურული ნორმები, ადათ-წესები, სხვადასხვა სახის იდეები და შეხედულებები განსაზღვრავს. მაგალითად, სკანდინავიის ქვეყნებში გიგანტური კომპანიის მფლობელისა და მისი რიგითი თანამშრომლის საშობაო სუფრაზე თითქმის ერთი და იგივე საჭმელ-სასმელი იქნება და მიუხედავად იმისა, რომ მათი შემოსავლები განსხვავებულია, საშობაო საჩუქრებშიც ისინი დაახლოებით ერთნაირ თანხას დახარჯავენ, რაც მათი რელიგიური მრწამსის – პროტესტანტიზმის მოქმედების პრინციპებით აიხსნება, რომლის მიხედვით, საკუთარი შემოსავლების მიუხედავად, ადამიანი უბრალოდ და ეკონომიურად უნდა ცხოვრობდეს, ხოლო დანარჩენი ფული საქმეში უნდა ჩადოს. ასე რომ, ამ ქვეყნებში მდიდრული ცხოვრება არა მაღალი სოციალური სტატუსის, არამედ უღირსი ქცევის მაჩვენებელია. ეს ფაქტი კარგად ასახავს რელიგიური ეთიკისა და ეკონომიკური ცხოვრების წესის თანაფარდობას, რომლის მიხედვით რელიგია და ეკონომიკა კი არ ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს, რამედ ერთმანეთთან ორგანულ კავშირში არიან. სწორედ ამას ადასტურებენ რელიგიის კლასიკური და თანამედროვე სოციოლოგიური იმპლიკაციები.

აქვე უნდა ითქვას, რომ რელიგიისა და ეკონომიკის ურთიერთმიმართების კლასიკური და თანამედროვე სოციოლოგიური იმლიკაციები ძირითადად დასავლურ ქრისტიანობაზე ყურადღების გამახვილებით შემოიფარგლება. შესაბამისად დღის წესრიგში დგება საკითხი აღმოსავლური ქრისტიანობისა (მართლმადიდებლობა) და ეკონომიკის ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ. სოციალურ მეცნიერებებში ამ საკითხის შესახებ მეტ-ნაკლებად სრულყოფილი ფუნდამენტური გამოკვლევა არ არსებობს. ამ სფეროში ერთადერთი გზამკვლევი მამა სერგი ბულგაკოვის ნაშრომებია, რომელიც დიდად აფსებდა ვებერის ღვანლს მეცნიერების ამ დარგში. ბულგაკოვის აზრით, სამეურნეო-ეკონომიკური ცხოვრებისადმი ახლებური მიდგომა ქრისტიანულ რელიგიას უკავშირდება, რომლის ამოსავალი პრინციპია ის, რომ შრომა არამარტო აუცილებელია, არამედ ის ადამიანის რელიგიური და ეთიკური მოვალეობაა. აქ ჩანს შრომისა და სხვა ეკონომიკური აქტივობებისადმი მორალურ-რელიგიური მიდგომა. შრომისადმი მორალურ-რელიგიური მიდგომა განსაკუთრებულ ფსიქოლოგიას გულისხმობს, რაც სიმდიდრისადმი დამოკიდებულებით ვლინდება. ამ შემთხვევაში სიმდიდრე თვითმიზანი არ არის. ყოველივე ეს კაპიტალისტური ეთიკის ნაწილია, რომელიც ბულგაკოვის თქმით, ჩვენში პოლიტიკური ჩარევის შედეგად ვერ განვითარდა, ამიტომ მართლმადიდებლური აღმსარებლობის ქვეყნების ეკონომიკური ჩამორჩენა რელიგიური ეთიკის ნაკლოვანების ბრალი არ არის. ამაში ათეიზმი და ბოლშევიზმია დამნაშავე. სამწუხაროდ, ჩვენი საზოგადოება დღესაც არ არის ბოლომდე თავისუფალი ამგვარი ცნობიერებისაგან. ასკვნა, რომელსაც ბულგაკოვი აკეთებს, აქტუალურია დღესაც: სამეურნეო-ეკონომიკური საქმიანობა სულით ჯანმრთელ ადამიანებს საჭიროებს, რომლებიც განსაკუთრებული პიროვნული პასუხისმგებლობითა და თვითდისციპლინით გამოირჩევიან. ამ უნარების გამომუშავებაში კი დიდ როლს ქრისტიანული რელიგია ასრულებს. ასე, რომ გარკვეული რელიგიური ღირებულებები, განწყობები და მათი შესაბამისი ცხოვრების წესი ეკონომიკური სისტემის აღმავლობის ან და-

ცემის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს პირობას წარმოადგენს [ამის შესახებ ვრცლად იხ. 4, გვ. 79-89].

თანამედროვე მსოფლიოში ეკონომიკური სისტემის განვითარებაზე რელიგიური ეთიკის გავლენა ნაკლებად შესამჩნევია, რაც განპირობებულია იმით, რომ პოსტთანამედროვე საზოგადოება და ადამიანი მორალისა და ცნობიერების კრიზისს განიცდიან. სოციალური სინამდვილის რაციონალიზაციამ, სეკულარიზაციამ და დესაკრალიზაციამ ეკონომიკური ცხოვრებიდან თითქმის განდევნა რელიგიური ეთიკა და ღმერთის ადგილი ყოვლისშემძლე დოლარმა დაიკავა. შესაბამისად, რელიგიური ეთიკის კომერციალიზაცია მოხდა, რამაც ეკონომიკაზე რელიგიის გავლენა მინიმუმამდე დაიყვანა. პოსტთანამედროვე ეპოქა ძალუმად ცდილობს ტაძარსა და სავაჭრო ცენტრს შორის საზღვრების მოშლას და რელიგიას პოსტთანამედროვე საზოგადოების Konsumurausch-ში აგდებს, რის შედეგად ეკონომიკის ახალი ტიპი – „ტრანსეკონომიკა“ გაჩნდა (ჟ. ბოდრიარი), რომელიც რელიგიურობისაგან მთლიანად დაცლილია. ეს ფაქტი ადასტურებს იმას, თუ რა სავალალო შედეგებით შეიძლება დასრულდეს რელიგიისა და მორალის კომერციალიზაცია და ეკონომიზაცია.

## **KAKCHA KETSBAIA**

### **RELIGION AND ECONOMICS (Sociological Analysis)**

#### **ABSTRACT**

Classical and contemporary sociological implications of the interrelation of religion and economics and theoretical positions are discussed in the article. The conceptions of such classics of sociology as Weber, Max and Sombard and theoretical views of such contemporary sociologists as R.Bellah, G.Lenski, L.Harrison and others are analyzed. The problem of interrelation of Orthodox Christianity and economics (according to Father Sergi Bulgakov) is paid a special attention. The author of the article does not share the

view that in Orthodox Christianity this problem is provoked by the absence of a social conception in it. Lack of faith and social conceptions have nothing to do with it.

In the present day world the influence of religious ethics upon the development of economic system is minor. It is conditioned by the crisis of moral and consciousness that the postmodern society and man undergo. Rationalization of the social reality, its secularization and desacralization have almost drawn religious ethics out of economic sphere and the almighty dollar has replaced God. Accordingly, commercialization of religious ethics took place and the influence of religion was reduced. A new type of economics – “transeconomics” (J.Baudrillard) emerged. This fact is a valid demonstration of the results that commercialization and economization of religion and moral can arrive at. The situation is absolutely different when economical and commercial activities are influenced by moral and religion. In the present day world this influence is measured by the degree of religiosity of the economic elite. In this respect the question as to the religiosity of the present day Georgian economic elite is rather interesting and actual.

### ლიტერატურა

1. გიდენსი ე. სამუშაო და ეკონომიკური ცხოვრება, წიგნში: სოციოლოგია, თბ., 2011;
2. ვებერი მ. რჩეული ნაწერები რელიგიის სოციოლოგიაში, თბ., 2004;
3. ზომბარტი ვ. წიგნში:დ. ზაქარაია, კ. ქეცბაია, სოციოლოგიის კლასიკოსები: ბიოგრაფიული ლექსიკონი სტუდენტებისათვის, თბ., 2012;
4. მესხია ი. ბიბლიური ეკონომიკური ცნებები და თანამედროვე საქართველო, ჟურნალი „რელიგია“, №1, 2008;
5. ქეცბაია კ. რელიგიის სოციოლოგია, გამ. „უნივერსალი“, თბ., 2013;
6. ხასაია ზ. საქართველო და დასავლური კულტურა, კრებული „ფილოსოფია, მეცნიერება, რელიგია“, (რედ. ი. კალანდია, კ. ქეცბაია), გამ. „უნივერსალი“, თბ., 2012;



7. Бём-Баверк О. Апология Вернера Зомбарта // Критика теории Маркса. Челябинск. 2002;
8. Вебер М. Избранные произведения, М. 1990;
9. Зомбарт В. Буржуа: Этюды по истории духовного развития современного экономического человека; Евреи и хозяйственная жизнь, М., 2004;
10. Зомбарт В. Роль евреев в развитии капитализма (internet versia);
11. Отец Александр Мень отвечает на вопросы, М., 2008;
12. Харрисон Л. Зависимость экономики от религий (internet versia).

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფიის განყოფილებამ.



## თამარ ხალვაში

(ბათუმი)

**თამარ ხალვაში** – ფილოსოფიის მაგისტრი; მუშაობს ეთიკის პრობლემებზე. გამოქვეყნებული აქვს სამეცნიერო სტატიები ამ დარგში.

### ღვთის რწმენა – თავისუფლება თუ არათავისუფლება?

*„შეიცანით ჭეშმარიტება და თქვენ გახდებით თავისუფალი.“*

*ა.მ. აივანჭოვი*

იდეალიზმის, რელიგიური ფილოსოფიის, მისტიკის და სხვა მსგავსი მიმდინარეობის წარმომადგენლები ღმერთს აბსოლუტური თავისუფლების განმასახიერებლად მიიჩნევენ და მასთან ურთიერთმიმართების საფუძველზე განსაზღვრავენ აგრეთვე ადამიანურ თავისუფლება-ბედნიერებას. ამის საპირისპიროდ, მატერიალიზმი და პოზიტივიზმი ცდილობს უარყოს ღმერთის არსებობა აბსოლუტური თავისუფლებითურთ, მისი დახმარების გარეშე გაერკვეს ადამიანის რაობაში და სამყაროში არსებულ კანონზომიერებებში. ის ცდილობს შემოქმედის გარეშე წვდეს ჭეშმარიტ ცოდნას საკუთარი მე-სათუ სამყაროს შესახებ და ამის საშუალებით ეზიაროს თავისუფლება-ბედნიერებას. უფრო ზუსტად, შემოქმედთან მიმართებაში თავისუფლების პრობლემა ძირითადად გაიაზრება ორი ურთიერთდაპირისპირებული თვალსაზრისის სახით: ერთის მიხედვით, მიიჩნევა, რომ ღმერთი არის სამყაროს შემოქმედი და აბსოლუტური თავისუფლება-ბედნიერების განმასახიერებელი სუბსტანცია, მასთან ურთიერთკავშირი კი განსაზღვრავს ადამიანურ – შეფარდებით – თავისუფლებას. მეორე საერთოდ გამორიცხავს ღმერთის არსებობას, ისევე როგორც აბსოლუტურ თავისუფლებას. მეტიც, ის მიიჩნევს, რომ

ღმერთი არის მისი თავისუფლება-ბედნიერების შემზღვეველი. შემზღვეველია მათი აზრით, თუნდაც იმიტომ, რომ მორალური პრინციპების თუ არსებობის გარკვეული წესის დაცვის აუცილებლობით ის ზღუდავს ადამიანს. ამიტომ, მიიჩნევენ, რომ ადამიანმა თავად უნდა მიაღწიოს თავისუფლებას, საკუთარი მე-სა თუ კანონზომიერების, როგორც აუცილებლობის, შემეცნებით და მასზე დამყარებული მოქმედებით.

ამ ორი ურთიერთდაპირისპირებული თვალსაზრისიდან რომელია ჭეშმარიტი? რაზე მიგვითითებს ღმერთისადმი, როგორც თავისუფლება-ბედნიერების უზრუნველმყოფელი თუ უარმყოფელი არსებისადმი ასეთი ურთიერთგამომრიცხავი დამოკიდებულება? თუ ღმერთი არ არსებობს, როგორ შეიძლება არარამ, ანუ არარსებულმა მოვლენამ უზრუნველყოს ან უარყოს ადამიანის, როგორც რეალურად არსებული მოვლენის თავისუფლება-ბედნიერება?!

ბოლო კითხვაზე პასუხის გაცემით თუ დავიწყებთ და ეგზისტენციალიზმის, განსაკუთრებით მარტინ ჰაიდეგერის ფილოსოფიის, მიხედვით ვიმსჯელებთ, შეიძლება ითქვას: ადამიანური ყოფიერება სწორედ არარას, ანუ რაღაც გაურკვევლის, მისი თავისუფლების და ბედნიერების შემზღვეველის წინაშე დგომაა. ადამიანს ეშინია არარასი და ის მას მარტოობას, ძრწოლას, ტანჯვას, არათავისუფლებასა თუ უბედურების განცდას გვრის (3,497). მსგავსად ამისა, თუ შევეცდებით დასმულ კითხვაზე პასუხის გაცემას, ლუდვიგ ფოიერბახის დებულების შესაბამისად, შეიძლება, ითქვას: ადამიანის თავისუფლება იზღუდება გონებაში ღმერთის დაშვებით; შემდეგ ამ იდეის ობიექტურ სამყაროში გატანით, ანუ მისთვის რეალური არსებობის მინიჭებით, მისი გასუბსტანტივებით (10,45) და მასზე, როგორც უზენაეს მსაჯულსა თუ მეთვალთვალეზე, დამორჩილებით (11,72-207).

ცნობილია, რომ ამ ორიდან ვერც ერთი თვალსაზრისის საშუალებით აღნიშნულ კითხვაზე სრულყოფილი პასუხი ვერ გაიცემა და არც ის ირკვევა, თუ რაზე მიგვითითებს შემოქმედთან დაკავშირებით ასეთ ურთიერთდაპირისპირებულ შეხედულებათა არსებობა. განა რაღაც არარას თუ გაურკვე-

ველს შეუძლია ადამიანის, როგორც სამყაროს გვირგვინის, მისი ყველაზე სრულყოფილი ცნობიერებით დაჯილდოებული არსების თავისუფლება-ბედნიერების უზრუნველყოფა ან უარყოფა? ეს კითხვა, რაც უნდა ბანალურად მოგვეჩვენოს, განმეორდება ყოველთვის. განმეორდება არა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მას ნეგატიურად ვუპასუხებთ, ან მას, იმანუელ კანტის მსგავსად, ამოუხსნელ საკითხად ჩავთვლით და პასუხის გაცემისგან თავს შევიკავებთ, არამედ იმ შემთხვევაშიც, თუ მას მარტინ ჰაიდეგერის მსგავსად ეგზისტენციალისტურად – მინიშნებებით, სიმბოლოებით გავცემთ პასუხს და პრობლემას არ გავანალიზებთ ფილოსოფიისა თუ საერთოდ მეცნიერებისთვის მისაღები კრიტერიუმების შესაბამისად. კერძოდ, იმ პრინციპების მიხედვით, რომელიც წარმატებით მუშაობს მათდამი კრიტიკული თუ ნიჰილისტური დამოკიდებულების პირობებშიც კი და ადგენს ახალ ცოდნას. ეს ის ცოდნაა, რომელიც ქმნის მეცნიერების თუ ცივილიზაციის განვითარების შესაძლებლობას. ნახსენებ კრიტერიუმებში იგულისხმება: 1. თვალსაზრისის ლოგიკური პრინციპების შესაბამისად ჩამოყალიბება. 2. მისი არგუმენტირება. 3. არგუმენტაციის ცდაზე დამყარება.

ვცადოთ ამ პრინციპების შესაბამისად აღნიშნული შეკითხვების გაანალიზება და დასკვნის გაკეთება. ჯერ განვიხილოთ რამდენიმე ისტორიული ფაქტი, შემდეგ ფრიდრიხ ნიცშეს, ჰაიდეგერის, ჟან პოლ სარტრისა თუ სხვათა შემოქმედება – ის თვალსაზრისი, რომელიც ნიჰილიზმის ეპოქაში გაიზიარა მოაზროვნეთა უმრავლესობამ (7,27). ღმერთის არსებობის და მის მიერ თავისუფლების შეზღუდვა-უზრუნველყოფის საკითხს მრავალი მოაზროვნე ეხებოდა თავისუფალი ნებისა თუ დეტერმინისტულ-ინდეტერმინისტული საკითხების კვლევისას, რადგან ფილოსოფიურ გონს სრულყოფილი მეცნიერული პასუხი არასდროს ჰქონია კითხვაზე: თუ აბსოლუტური სიბრძნის, სიკეთის, მშვენიერების, სიყვარულის და ბედნიერების განმასახიერებელი სამყაროს შემოქმედი ღმერთი არსებობს, მაშინ რატომ არის ბოროტება – სიმახინჯე, უვიცობა, სიძულვილი, არათავისუფლება და უბედურება? თუ ის არ არ-

სებობს, მაშინ საიდან არის სიკეთე – მშვენიერება, სიბრძნე, თავისუფლება და ბედნიერება?

იმის მიხედვით, თუ რა პასუხს სცემენ ამ თავსატეხს ფილოსოფოსები, შეიძლება, ერთმანეთისგან განვასხვავოთ არა მხოლოდ ცალკეული მიმდინარეობები: მატერიალიზმი, პოზიტივიზმი, იდეალიზმი, მისტიციზმი და ა.შ. არამედ მთელი ეპოქები. მაგ. ანტიკური პერიოდი და განსაკუთრებით შუა საუკუნეების ფილოსოფია გამოირჩეოდა აღნიშნულ საკითხზე იდეალისტურად გაგებულ პოზიტიური პასუხის გაცემით. სახელდობრ, ანტიკური ეპოქის და შუა საუკუნეების იდეალიზმი თვლიდა, რომ ღმერთი მთელი სამყაროს შემოქმედი და აბსოლუტური თავისუფლება-ბედნიერების განმასახიერებელი სუბსტანციაა. ფილოსოფიის მთავარი ამოცანა კი ადამიანის უმაღლეს იდეამდე – ღმერთამდე ამაღლებაა, რისთვისაც აუცილებელია მასთან მისასვლელი გზების „გამარტივება.“ მაგ. ძირითადი რელიგიური დოგმების ფილოსოფიური ახსნა-განმარტება და ღმერთის არსებობის დასაბუთება. სწორედ ამიტომ ითვლებოდა, რომ ფილოსოფია შუა საუკუნეებში თეოლოგიის მსახურის როლში მოგვევლინა.

აღორძინების და განსაკუთრებით ახალი ეპოქის მოაზროვნეთა გარკვეული ნაწილი „სამარცხვინოდ“ თვლიდა ფილოსოფიის ასეთ როლს და გამოირჩეოდა ღმერთისადმი, როგორც აბსოლუტური თავისუფლების და ბედნიერების სიმბოლოსადმი ნეგატიური დამოკიდებულებით, მაგ. განმანათლებლები. XVII-XVIII სს ფართოდ გავრცელდა შეხედულება, რომლის მიხედვითაც ითვლებოდა, რომ რელიგიის არსებობის ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზია უცოდინარობა. შესაბამისად, მეცნიერების განვითარების და განათლების გავრცელების საფუძველზე „რელიგია თანდათანობით დაკარგავდა ძალას და გაქრებოდა“ (4,41), ანუ აღარ იარსებებდა ღმერთის შესახებ წარმოდგენა, არ შეიზღუდებოდა ადამიანი და ის ეზიარებოდა თავისუფლება-ბედნიერებას. განმანათლებლების შემდეგ მეტაფიზიკას თუ საერთოდ რელიგიურ პრობლემატიკას მკაცრად უპირისპირდება პოზიტივიზმი და პოსტპოზიტივიზმი. მეტიც, უკანასკნელი ერთი საუკუნის განმავლობაში

მსოფლიოს ერთ-ერთი ზესახელმწიფო – საბჭოთა კავშირი, განმანათლებლებისგან განსხვავებით, მხოლოდ კი არ წინასწარმეტყველებდა, რომ ცოდნის წყალობით რელიგია გაქრებოდა, არამედ „მეცნიერულ დონეზე დახვეწილი“ ათეისტური პროპაგანდით და ცეცხლითა თუ მახვილით ცდილობდა რელიგიის უარყოფას: ღმერთის რწმენის, როგორც აბსოლუტური თავისუფლების და ბედნიერების სიმბოლოს „ამოშანთვას“ ადამიანური ცნობიერებიდან. ამის საფუძველზე კი მისი ამქვეყნიური თავისუფლება-ბედნიერების უზრუნველყოფას; მაგრამ ისტორიულმა პროცესებმა ცხადყო, როგორც ამას თვით თანმიმდევრული მატერიალისტები და პოზიტივისტები აღნიშნავენ, რომ მოხდა პირიქით. არა მხოლოდ განმანათლებელთა წინასწარმეტყველება აღმოჩნდა ილუზია, არამედ პოზიტივიზმის, მატერიალიზმის თუ სხვა მსგავსი მიმდინარეობის მცდელობა მეტაფიზიკის დასაფლავებისა უშედეგოდ დასრულდა. მან ვერ შესძლო მეტაფიზიკის „გაძევება“ ფილოსოფიიდან. მის აუცილებლობას ამ დარგის, ადამიანური არსებობის და თავისუფლება-ბედნიერებისთვის ნათლად ადასტურებს სხვადასხვა მეტაფიზიკური მიმდინარეობის: რეალო ონტოლოგიის, ნეოჰეგელიანელობის, პერსონალიზმის თუ სხვა მოძღვრების წარმოშობა XIX-XX საუკუნეებში და პოსტსაბჭოთა სივრცეში რელიგიის ხელახალი აღორძინება. ე. ჟილსონი აღნიშნავს, რომ ხშირად ცდილობენ მეტაფიზიკისა თუ რელიგიის დასაფლავებას, მაგრამ „მეტაფიზიკა თავად ასაფლავებს მის მესაფლავებებს“ (2,68), რადგან ის ისევე აუცილებელია ადამიანისთვის, როგორც ადამიანი ცივილიზაციისთვის. „მეტაფიზიკა არა მხოლოდ ცივილიზაციის ხასიათს განსაზღვრავს, არამედ ადამიანის ბედსაც ამ ცივილიზაციაში. ანტიმეტაფიზიკური ცივილიზაცია გონებისათვის უცხო და ანტიადამიანურია“ (8,15).

დასავლური ცივილიზაციის მსგავსად მიზანს ვერ მიაღწია ვერც საბჭოთა სახელმწიფოს მცდელობამ, რადგან მეცნიერულ-ტექნიკურმა პროგრესმა კი არ შეასუსტა, არამედ პირიქით, გააძლიერა რელიგიის პოზიცია. მან ხელი შეუწყო რელიგიური გრძნობების გაღრმავებას (4,42), ერთი მხრივ, იმით,

რომ ადამიანმა დაკარგა თავისი ინდივიდუალურობა და თავისუფლება, ის იქცა მანქანის დანამატად, კაპიტალის და ამა თუ იმ სოციალური იდეის მონად. ის გაუცხოვდა, ეგზისტენციალური ტერმინოლოგიით რომ ვიმსჯელოთ, იქცა Man-ად (3,502) და განუწყვეტელი მარტოობის, შიშის, ძრწოლის, ტანჯვისა თუ უბედურების განცდისგან გამოსვლას უშედეგოდ ცდილობს საზოგადოებაში გათქვეფით, ამა თუ იმ სოციალური ნიღბის მორგებით (7,524). მეორე მხრივ, იმით, რომ მეცნიერულ-ტექნიკურმა პროგრესმა ადამიანის კეთილდღეობის და ცხოვრების დონის ამაღლებასთან ერთად მოსპობა-განადგურებით დაემუქრა ცივილიზაციას და საერთოდ სიცოცხლის არსებობას დედამიწაზე. მეცნიერების და ტექნიკის განვითარების შედეგად შეიქმნა მასობრივი მოსპობის იარაღი. მისი გამოყენება კატასტროფას უქადის კაცობრიობას. ამან გაამძაფრა ისედაც შეძრწუნებული ადამიანის აფორიაქება. იგი ხსნას რელიგიაში ეძებს, რომელიც მას პირდება შველას, სულიერ სიმშვიდეს” (4,42), თავისუფლებას და ბედნიერებას. ამ რეალობის შესახებ სამართლიანად შენიშნავდა ნიკოლაი ბერდიაევი ჯერ კიდევ გასული საუკუნის წინ. ის თვლიდა, რომ მატერიალური და სოციალური პირობებით: შიმშილით, წყურვილით, უსახსრობით და ა.შ. გამოწვეული ტანჯვის წყაროების მოსპობა ვერ გააუქმებს შინაგან სულიერ ტკივილს და ტრაგიზმის განცდას, რადგან მისი მიზეზი არამატერიალურ სამყაროსთან – შემოქმედთან მიმართებას ემყარება (7,524).

სწორედ მატერიალისტურ და პოზიტივისტურ მიმდინარეობათა აყვავების, ღმერთის არსებობის და მეტაფიზიკის უარყოფის, მისი ფილოსოფიისა თუ ადამიანური ცნობიერების სფეროდან განდევნის საყოველთაო მცდელობის, ანუ ნიჰილიზმის ეპოქაში ასკვნის ფრიდრიხ ნიცშე: ევროპული ცივილიზაციისთვის მოკვდა ღმერთიო, რაც გამოიწვია ჯერ კიდევ ანტიკურ ეპოქაში წარმოშობილი დიონისური კულტის სიცოცხლისუნარიანობამ და მისმა გამარჯვებამ აპოლონურ ტრადიციებზე (5,79). ჰაიდეგერი უარყოფილი ღმერთის ადგილზე სვამს ისეთ გაურკვეველ არარას, რომელიც ადამიანს მხოლოდ შიშს, ძრწოლას, მარტოობის, ტანჯვის თუ არათავი-

სუფლება-უბედურების განცდას გვრის. თავისუფლება, მისი აზრით, მხოლოდ ამ არარას, ანუ სიკვდილის მიღებით მოდის (3,501-505). ხოლო სარტრი ღმერთის უარყოფას და ამ არჩევანზე, როგორც ქცევაზე, პასუხისმგებლობას მთლიანად ადამიანს დააკისრებს. შესაბამისად, მას „გასწიროვს“ აბსოლუტური მარტოობისთვის – „დანყევლილი თავისუფლებისთვის“ (11,198). ის თვლის, რომ იყო ადამიანი, ნიშნავს თავისუფლებას. კერძოდ, – იმას, რომ მან დამოუკიდებლად, ღმერთის თუნებისმიერი სხვა ძალის დახმარების გარეშე, უნდა გააკეთოს არჩევანი სიკეთეს ან ბოროტებას, თავისუფლებას ან მონობას შორის, რადგან არ არსებობს ღმერთი, ზეცა უბრალოდ ხვრელია (11,157) და ა.შ.

ეს შეხედულება, მართალია, გაიზიარა მოაზროვნეთა უმრავლესობამ (7,27), მაგრამ, აუცილებელია, შევნიშნოთ, რომ არა ყველამ. გავიხსენოთ მეტაფიზიკურად განწყობილ ფილოსოფოსთა თვალსაზრისი. მათი აზრით, ღმერთი მოკვდა საზოგადოების მხოლოდ გარკვეული ნაწილისთვის, ანუ იმათთვის, ვინც ვერ გრძნობდა მასთან კავშირს და ამიტომ სიცარიელეში დარჩენილი თვითონვე კლავდა თავის ღმერთს, როგორც ზნეობის, იმედის, თავისუფლების თუ სიცოცხლის ნყაროს. ბერდიაევი, რელიგიური ეგზისტენციალიზმის წარმომადგენელმა, ობიექტურად შენიშნა, რომ ღმერთის უარყოფის შემდეგ ამ უსასრულო სამყაროს წინაშე ადამიანი აღმოჩნდა არა ძლევამოსილი, თავისუფალი და ბედნიერი, არამედ განმარტოებული, შეშინებული, არათავისუფალი და გადაგდებული ნიჰილიზმსა თუ სიცარიელეში (7,524). ნიცშე, ჰაიდეგერი, სარტრი და სხვა ათეისტი მოაზროვნეები, ბუნებრივია, საზოგადოების ამ ნაწილში შედიოდნენ და ძალიან მტკივნეულად აღიქვამდნენ ღმერთის სიკვდილსა თუ თავისუფლების დაკარგვას. შესაბამისად, როგორც ფილოსოფოსნი, ცდილობდნენ ამ პრობლემაში გარკვევას და სხვებისთვისაც თვალის ახელას, კრიზისისგან გამოსასვლელი გზების ჩვენებას.

შესძლეს თუ ვერა მათ ასეთი თავისუფლებისკენ მიმავალი გზის – ჭეშმარიტების დადგენა? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად შეუძლებელია არ მოგვაგონდეს ცდაზე ორიენტი-



რებული მეცნიერებისთვისაც კი მისაღები სახარებისეული დებულება იმის შესახებ, რომ ცრუნინასწარმეტყველი ნაყოფით იცნობა, ე.ი. მოძღვრების ჭეშმარიტება-მცდარობა მისი პრაქტიკული შედეგებით ირკვევა. „კარგი ხე ნაყოფსაც კარგს იძლევა, ხოლო ცუდი – ცუდს”(1,13). ის, თუ რა არის უშუალოდ კარგი და ცუდი, სიკეთე ან ბოროტება, ეთიკური აზროვნების ისტორიაში ოდითგანვე განისაზღვრებოდა შემდეგი პრინციპის მიხედვით: სიკეთე უზრუნველყოფს სიცოცხლეს, ბოროტება კი სპობს მას (15,21-22).

თუ ნიცშემ, ჰაიდეგერმა, სარტრმა და სხვა ათეისტური თვალსაზრისის წარმომადგენლებმა ევროპულ ცივილიზაციას შესთავაზეს ისეთი გზა, რომელმაც არა მხოლოდ საერთოდ ადამიანს, არამედ მათაც სიკეთე მოუტანა, ანუ უზრუნველყო მათი ამაღლებული არსებობა, თავისუფლება და ბედნიერება, მაშინ, შეიძლება, დავასკვნათ, რომ მათ მიერ ჩამოყალიბებული ფილოსოფიური თვალსაზრისი ჭეშმარიტი ყოფილა. ნიცშესეული სიცოცხლის ფილოსოფიის და ეგზისტენციალიზმისთვისაც ხომ ღირებულების საზომი თავად სიცოცხლე და ადამიანია მისი თავისუფლებითურთ და არა ღმერთი. თუ მოხდა პირიქით, მაშინ, ამ მოაზროვნეთა განსაკუთრებული დამსახურების მიუხედავად, უნდა ვაღიაროთ, რომ მათი თვალსაზრისი თავისუფლების შესახებ არ იყო ჭეშმარიტი.

როგორც ცნობილია, ნიცშეს ფილოსოფია ძალიან ახლობელი და მისაღები აღმოჩნდა ფაშიზმისთვის, რადგან უარყოფდა ღმერთის არსებობას და მის აუცილებლობას ადამიანისთვის, ღვთის მაგივრობას ზეკაცს ავალებდა, უარყოფდა ქრისტიანულ მორალს და საყოველთაო სიყვარულის თუ შენდობის სანაცვლოდ ადამიანს ძალმომრეობას – ძალაუფლების ნებას სთავაზობდა; ე.ი. მისი „მოძღვრება” ისეთი პოლიტიკური მიმდინარეობის ფილოსოფიურ კრედოდ იქცა, რომელიც წარღვნიტ დაემუქრა მთელ მსოფლიოს და დაღუპვის პირას მიიყვანა გერმანელი ერი. მიიყვანა იმიტომ, რომ მან ღმერთის უარყოფელი ფილოსოფიიდან თუ იდეოლოგიიდან გამომდინარე საკუთარი არსებობა, თავისუფლება და ბედნიერება არა ღვთაებრივ სიკეთეს – სხვის სიცოცხლეზე, თავისუფლებასა

და ბედნიერებაზე ზრუნვას, არამედ ზეკაცის და ძალაუფლების ნებას – ყველა სხვა ერის არათავისუფლებას, მათი სიცოცხლის და ბედნიერების დაპყრობა-განადგურებას დაუკავშირა. ნიცშეს „ზარატუსტრა“ სანგრებშიც კი თან ჰქონდათ გერმანელ ჯარისკაცებს. მსგავსად ამისა, ფაშიზმისთვის მისაღები აღმოჩნდა ჰაიდეგერის ფილოსოფია. მასზე მეტყველებს თუნდაც ის ფაქტი, რომ ის მათ ფრაიბურგის უნივერსიტეტის რექტორად დანიშნეს (7,531). მართალია, ჰაიდეგერი მალე უარს ამბობს ამ თანამდებობაზე, მაგრამ ეს მხოლოდ მისი მხრიდან ფაშიზმის მიუღებლობაზე მეტყველებს, მაგრამ ვერ ამტკიცებს იმას, რომ მისი ფილოსოფია ფაშიზმისთვის არახელსაყრელი იყო. რაც შეეხება სარტრის ფილოსოფიას, ის ფაშიზმისთვის უცხო აღმოჩნდა თუნდაც იმიტომ, რომ ეს მოაზროვნე არ იყო გერმანელი.

თუ ამ ფაქტს გავითვალისწინებთ აღნიშნულ კითხვასთან დაკავშირებით, აუცილებელია დავასკვნათ, რომ ნიცშეს, ჰაიდეგერის, სარტრის თუ სხვა მსგავს მოაზროვნეთა ფილოსოფიამ კი არ გამოიყვანა კრიზისისგან ევროპული ცივილიზაცია, არამედ ის გააღრმავა. ტრაგიკულად დასრულდა არა მხოლოდ ნიცშეს სიცოცხლე (ის დიდ ხანს იტანჯებოდა ფსიქიატრიულ საავადმყოფოში), არამედ ფაშიზმის ბედიც გერმანელი ერის მიერ გადატანილ დიდ უბედურებასთან ერთად.

„გამოუვალაი ნიჰილიზმის“ საფრთხე ემუქრებოდა ჰაიდეგერის, სარტრის თუ სხვა ათეისტ ეგზისტენციალისტთა შემოქმედებასაც დიდი გავლენის და დამსახურების მიუხედავად. მართალია, ათეისტურ ეგზისტენციალიზმს უნდა ვუმაღლოდეთ, რომ მან ქვეცნობიერების გაუაზრებელი სიღრმიდან დღის სინათლეზე გამოიტანა ადამიანური თავისუფლების შემზღუდველი ძალიან მტკივნეული საკითხები, მაგრამ ადამიანი მხოლოდ ტკივილი არაა. ამასთანავე მათ ვერ გვიჩვენებს არათავისუფლების თუ ტანჯვის გამომწვევი რეალური მიზეზები და ვერც მისგან გამოსასვლელი გზები. ის, რაც მათ აღწერეს, არსებობის მხოლოდ ერთი და თან ნეგატიური მხარეა. მასზე აქცენტის ფილოსოფიას, საერთოდ, ადამიანურ თავისუფლებას და არსებობას ღირებულება-მინაარსს უკარგავს,

იმიტომ, რომ მას განადგურებით ემუქრება. ამ ტენდენციას უპირისპირდება მეორე პოზიტიური მხარე, ანუ ადამიანური არსებობის უზრუნველმყოფელი ჭეშმარიტი თავისუფლება, იმედი, სიხარული, ბედნიერება. თუ ის მისი უზრუნველმყოფელი წყაროებითურთ ვერ შეამჩნია მოაზროვნემ მელანქოლიური ტემპერამენტის და სხვა მიზეზების გამო, მაშინ ის სიცარიელეში, ნიჰილიზმსა თუ არარაში ექცევა და მიექანება დაღუპვისკენ. ამ რეალობაზე ნათლად მეტყველებს „1951წ. ვატიკანის მიერ ეგზისტენციალური ფილოსოფიის გაკიცხვა და მარსელის განცხადება იმის შესახებ, რომ სასონარკვეთილება და მუდმივ შიშზე აგებული ფილოსოფია საბოლოოდ ჩიხში მოექცევა და თუ ეგზისტენციალურ ფილოსოფიას შეუძლია განახლება, ეს მხოლოდ იმედისა და სიხარულის გააზრების გზითო” (7,570).

ასეთია ფილოსოფიის თერაპიული ფუნქცია. ის ჯერ კიდევ ანტიკურ ეპოქაში იყო ცნობილი. მის შესახებ მსჯელობდა: პითაგორა, სოკრატე, პლატონი, არისტოტელე თუ მრავალი სხვა. მაგ. ეპიკურე აღნიშნავდა, რომ ფილოსოფიის მიზანია ადამიანი ბედნიერება-თავისუფლებას აზიაროს, ასწავლოს მასთან მისასვლელი გზა. ამიტომ არაფრის მთქმელი იქნება ფილოსოფოსის სიტყვა, რომელიც არ კურნავს ადამიანს ტანჯვისგან, ისევე როგორც უსარგებლო იქნება მედიცინა, თუ ის ვერ შეძლებს ავადმყოფობის განდევნას სხეულიდან (6,133). სწორედ ამ აუცილებლობიდან გამომდინარე, შემთხვევითი არ იყო, რომ, ათეისტი ეგზისტენციალისტებისგან განსხვავებით, კარლ იასპერსი სამყაროს და ეგზისტენციის გარდა ტრანსცენდენტურ სფეროსაც ეხება თავის ფილოსოფიაში. ხოლო ბერდიაევი და მარსელი ეგზისტენციალიზმის გამოყვანას კრიზისიდან იმის საფუძველზე ახერხებენ, რომ მათ რელიგიურ-მისტიკური ფილოსოფიის სახით ღმერთის ირაციონალური პოზიტიური პრინციპი შეაქვთ ეგზისტენციალიზმში. ღმერთის გაგება კი განუყოფლადაა დაკავშირებული იმედთან, სიხარულთან, თავისუფლებასთან თუ, საერთოდ, ნებისმიერ დადებით საწყისთან და ემოციასთან, ანუ ბედნიერება-სიცოცხლესთან, ე.ი. მათ, აუცილებლობიდან გამომდი-

ნარე, ღმერთის სახით თავიანთ ფილოსოფიაში, პირდაპირ თუ არაპირდაპირ, დაუშვეს ბედნიერების უზრუნველმყოფელი თავისუფლების პრინციპი, სხვაგვარად უაზრობა და ნეგატიური მოვლენა იქნებოდა საერთოდ მთელი ეგზისტენციალიზმი, ის თავს ვერ დააღწევდა კრიზისს.

ღმერთის არსებობის და თავისუფლების პრობლემისადმი ასეთ ურთიერთგამომრიცხავ შეხედულებათა არსებობის გამო კანტი მას, ისევე როგორც მრავალი სხვა მოაზროვნე, ანტინომიურად, ანუ ამოუხსნებად თვლიდა. თვლიდა, რადგან რომელიმე თვალსაზრისის – ღმერთის არსებობის დამშვების ან უარმყოფელის სასარგებლოდ მეცნიერულად არგუმენტირებული პასუხის გაცემა შეუძლებლად მიაჩნდა. თუმცა განხილული მაგალითებიდან და ისტორიული ფაქტებიდან, როგორც ცდიდან, გამომდინარე, მეცნიერული მეთოდოლოგიის შესაბამისად, აუცილებელია, გავაკეთოთ დასკვნა მხოლოდ იმის შესახებ, რომ ამ საკითხის ურთიერთდაპირისპირებული ფორმით არსებობა მის ამოუხსნელობაზე კი არა, დიალექტიკაზე მეტყველებს: ერთი მხრივ, ღმერთის არსებობის და აბსოლუტური თავისუფლების დაშვება დადებითი დიალექტიკის, მეორე მხრივ, კი მისი უარყოფის მცდელობა ნეგატიური დიალექტიკის ფორმით, განასახიერებს დაპირისპირებულთა ერთიანობის და წინააღმდეგობის კანონზომიერებას. ღმერთის არსებობის და შესაბამისი თავისუფლების დაშვება უნდა ჩავთვალოთ დადებით დიალექტიკად, რადგან ის უკავშირდება ყველაზე პოზიტიურ პრინციპს – აბსოლუტური სიბრძნის, სიკეთის, მშვენიერების, სიყვარულის, თავისუფლების და ბედნიერების სიმბოლოს – ღმერთს. ამასთანავე, ადამიანისთვის დამახასიათებელი ყველაზე ამაღლებული თავისუფლების და ბედნიერების განცდაც სწორედ მას უკავშირდება, როგორც ეს განხილულმა ისტორიულმა ფაქტებმა გვიჩვენა. აუცილებელია, შევნიშნოთ ისიც, რომ ამ რეალობას ადასტურებს აგრეთვე თანამედროვე ეპოქაში ფსიქოლოგთა მიერ ჩატარებული სოციოლოგიური გამოკითხვები – ექსპერიმენტული მონაცემები. კერძოდ, მათ საფუძველზე ირკვევა, რომ რწმენა აქარწყლებს მარტოობის განცდას, დადებითად მოქ-

მედებს ჯანმრთელობაზე, უზრუნველყოფს ბედნიერების (13,179-181) და ამაღლებული თავისუფლების განცდას. დადებითი დიალექტიკის საპირისპიროს ჩვენ ვუნოდეთ ნეგატიური, რადგან ის ემყარება ზემოთ აღნიშნული პოზიტიური პრინციპების უარყოფას. ამასთანავე, ის ძირითადად ნეგატიური შედეგით ხასიათდება, მიუხედავად იმისა, რომ ისევ დიალექტიკური რეალობის გამო გამონაკლისის სახით მას პოზიტიური შედეგიც კი შეიძლება მოყვეს.

როცა ჩვენ დიალექტიკაზე ვმსჯელობთ, ბუნებრივია, მხედველობაში გვაქვს არა მატერიალისტურად გაგებული ცალმხრივი – შეზღუდული და არასრულყოფილი – „არადიალექტიკური დიალექტიკა,” არამედ უფრო რეალური და სრულყოფილი, ანუ ისეთი, რომელიც ყველა მოვლენის მსგავსად სამყაროსაც განიხილავს მთლიანობაში. ეს, რა თქმა უნდა, მატერიალიზმისთვისაც არაა „უცხო,” მაგრამ მათ მიერ გაგებული სამყაროს დიალექტიკური მთლიანობა, სხვა რომ არაფერი ვთქვათ, არასრულყოფილია შემდეგი მიზეზის გამო: ეს მოძღვრება ლოგიკურად წინააღმდეგობრივია. მატერიალიზმი ამტკიცებს, რომ მთელი სამყარო დიალექტიკურია, მაგრამ უარყოფს ფიზიკური სინამდვილის საპირისპირო იდეალური სამყაროს არსებობას თავად დიალექტიკის საპირისპიროდ. მის საპირისპიროდ იმიტომ, რომ მეტაფიზიკური სამყაროს იგნორირებით ის უარყოფს სამყაროს, როგორც დიალექტიკური მთელის შესაძლებლობას. უფრო ზუსტად, დიალექტიკის ერთ-ერთი ძირითადი კანონია დაპირისპირებულთა ერთიანობა, ანუ ის, რომ ყველა მოვლენის მსგავსად სამყაროც თავის მთლიანობას უნდა ქმნიდეს ურთიერთდაპირისპირებული – დადებითი და უარყოფითი – მხარის ერთიანობით. ეს ნიშნავს, რომ სამყაროს დიალექტიკურ მთლიანობას შეიძლება ქმნიდეს არა მხოლოდ მატერიალური – უარყოფითი, არამედ მისი საპირისპირო არამატერიალური – იდეალური და დადებითი სამყარო. თუ ვაღიარებთ დიალექტიკას, მაგრამ დავუშვებთ, რომ ერთ-ერთი ამ სამყაროთაგანი – არა აქვს მნიშვნელობა მატერიალური თუ იდეალური – არ არსებობს, მაშინ ეს იქნება არადიალექტიკური დებულება, რადგან სამ-

ყაროს აღარ ექნება ის საწინააღმდეგო მხარე, რომელთან ერთიანობითაც ის ქმნის დაპირისპირებულთა მთლიანობას. სწორედ ამიტომ შევნიშნეთ, რომ მატერიალიზმი გადაულახავ ლოგიკურ წინააღმდეგობაშია: ის თვლის, რომ მთელი სამყარო და მასში შემავალი ყველა მოვლენა დაპირისპირებულთა ერთიანობით ქმნის თავის მთლიანობას, მაგრამ ამ დებულების საპირისპიროდ უარყოფს მეტაფიზიკური – არამატერიალური სამყაროს არსებობას. შესაბამისად, მატერიალურ რეალობას ტოვებს მისი საპირისპირო იმ მეტაფიზიკური სამყაროს გარეშე, რომელთან ერთიანობითაც ის უნდა ქმნიდეს სამყაროს, როგორც დიალექტიკურ მთელს.

ვფიქრობთ, უკვე გასაგები უნდა იყოს თუ რა იგულისხმება სრულყოფილად გაგებულ დიალექტიკაში. მისი მიხედვით, სამყარო თავის მთლიანობას შეიძლება ქმნიდეს მხოლოდ მატერიალური და იდეალური სამყაროს ერთიანობით. ასეთი კონცეფციიდან გამომდინარე, ღმერთის არსებობის და აბსოლუტური თავისუფლების დაშვება ძირითადად შეიძლება ჩავთვალოთ დადებით დიალექტიკად, რადგან ის უზრუნველყოფს ყველაზე პოზიტიურ თავისუფლება-ბედნიერებას. მისი უარყოფა კი ნეგატიური დიალექტიკაა, რადგან შედეგი ძირითადად უარყოფითია. ამ ზოგადი წესიდან, არსებობს გადახრაც, მაგრამ ეს იქნება ისევ დიალექტიკური კანონზომიერების სხვადასხვა ნიუანსის გამოვლენა ადამიანის ღმერთისადმი მიმართებაში და არა რაიმე გამონაკლისის არსებობა ჩვენი დასკვნების არარეალობაზე მიმთითებელი ფაქტის სახით. სახელდობრ, დიალექტიკაა ისიც, რომ ყველა პოზიტიური შეიცავს რაღაც უარყოფითს და ყველა უარყოფითი – გარკვეულ პოზიტიურს. მაგ. ღმერთის არსებობის დაშვება საერთოდ პოზიტიური მოვლენაა, მაგრამ ის შეიძლება ნეგატიური ფორმით გამოვლინდეს მისი არასამართლებრივი და, რელიგიური „ტერმინოლოგიით“ რომ ვიმსჯელოთ, „არაღვთაებრივი“ ინტერესებიდან გამომდინარე გამოყენების მცდელობის თუ სხვისი თავისუფლება-სიცოცხლის ხელყოფისას. ასეთი არაერთი ფაქტია ცნობილი ისტორიიდან: ინკვიზიცია, ჯვაროსნული ლაშქრობები და სხვა.

ამის საპირისპიროდ, ღმერთის არსებობის უარყოფა ძირითადად ნეგატიურ მოვლენად ჩავთვალეთ, მაგრამ არის შემთხვევები, როცა განხილული ნიჰილისტური ეპოქისგან განსხვავებით ღმერთის არსებობის უარყოფა ტრაგედიით, არათავისუფლებით, უბედურებით თუ სიცოცხლის განადგურებით კი არა, პოზიტიური ფორმით ვლინდება. ე.ი. არა მხოლოდ ღმერთის არსებობის დაშვება არ უკავშირდება ყოველთვის თავისუფლებას და ბედნიერებას, არამედ პირიქით, მისი არსებობის გამორიცხვასაც ახლავს ხოლმე პოზიტიური შედეგი. მაგ. კანტი თვით ქრისტიანობისთვისაც კი მისაღები იმპერატიული ზნეობრივი თეორიის საფუძველზე თვლიდა, რომ ჭეშმარიტია მხოლოდ ისეთი ზნეობა, რომლიდანაც მოვალეობის გარდა ჰეტერონომიული, ანუ გარე მიზნების სახით გამორიცხული იქნება ყველა მამოძრავებელი მოტივი, მათ შორის ღმერთის არსებობაც (14,283). ე.ი. ის თვლიდა, რომ ადამიანი ჭეშმარიტად ზნეობრივია არა იმ შემთხვევაში, როცა სათნოებას ქმედებს რაღაც პირადი ამ ან იმქვეყნიური მიზნის გამო, მაგ. სოციალური წარმატების ან „სამოთხის მისაღწევად,“ არამედ ზნეობრივი მოვალეობისთვის. მრავალი საუკუნით ადრე იმავე რეალობაზე მიუთითებდა ბუდიზმი და, რა თქმა უნდა, „ახალი აღთქმა“ ურნმუნო თომასადმი მაცხოვრის მიმართვაში. კერძოდ, დაეჭვებული თომა თვლიდა, რომ ქრისტეს აღდგომას ის ინამებდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ის მას გამოეცხადებოდა და მის ნაღურსმნევ ხელებსა თუ ნაჭრილობევე ფერდში თავის თითებს ჩაყოფდა. მოსწავლეებთან გამოცხადებული მაცხოვარი აკმაყოფილებს თომას ამ სურვილს, მაგრამ ეუბნება: „შენ მირწმუნე, იმიტომ რომ მიხილე. ნეტარ არიან ისინი ვისაც არ ვუნახივარ და სწამთ“ (1,225). თუ გავითვალისწინებთ, რომ ჭეშმარიტი რწმენა ჭეშმარიტი ზნეობის ტოლფარდია, შეიძლება, დავუშვათ: ჭეშმარიტი რწმენის, ზნეობის და თავისუფლების მატარებელია ის, ვინც სამაგიეროს მიღების რეალური პირობების – თვით ღმერთთან დაახლოებისა თუ მისი ხილვის იმედის – გარეშე იქცევა ზნეობრივად.

როგორც ვხედავთ, ამ შემთხვევაში ღმერთის არსებობის გამორიცხვა პოზიტიური სახით ვლინდება. მსგავს კანონ-

ზომიერებაზე მეტყველებს ბუდას მიერ ღმერთის არსებობის უარყოფა. უფრო ზუსტად, – ღმერთის უარყოფის საფუძველზე მასთან დაახლოება და მისი წვდომა (16,121), როგორც ამას აღმოსავლელი მისტიკოსები აღნიშნავენ. სწორედ ამის გამო ინდუიზმის, ისლამის, იუდაიზმის თუ ქრისტიანობისგან განსხვავებით ბუდიზმის წარმომადგენლები კი არ მიისწავიან ღმერთისკენ, არამედ ელოდებიან მას – ღმერთთან კი არ მიდიან ისინი, არამედ ღმერთი მოდის მათთან. შესაბამისად, თუ პირველს დიდი დრო და საფეხურებრივი ამაღლება სჭირდება, ისე რომ ყოველი საფეხური შეიძლება გავანალიზოთ ლოგიკურად, მეორე შეიძლება განხორციელდეს უცებ. მას არ სჭირდება დრო. მისთვის აუცილებელია მხოლოდ უტყვად ყოფნა, ანუ როგორც ფსევდო დიონისე არეოპაგელი აღნიშნავდა: „საცნაურთა მოქმედებათა დაცხრობა“, ის აუხსნელი და ალოგიკურია. ის უეცარი მეხი და უფსკრულსა თუ სიცარიელეში – არარაში გადაშვება და გაქრობაა. პირველ შემთხვევაში მორწმუნე ყოველთვის ღმერთთანაა, მეორეში კი მარტო. პირველი ღმერთის მიღებაა, მეორე კი ერთგვარი უარყოფა ნეგატიური მვლენის სახით. უარყოფა, რომელსაც ისევ მასთან, პოზიტიურ საწყისთან, მივყავართ.

იმავე კანონზომიერების ამსახველია რწმენასთან, ანუ ღმერთის არსებობასთან დაკავშირებული შინაგანი შიშისგან განთავისუფლების მცდელობა. მაგ. არის ისეთი შემთხვევები, როცა რწმენა შიშს, არათავისუფლებას, უსიამოვნებას და სხვა მსგავს ნეგატიურ განცდას უკავშირდება, თუ ის არა სიყვარულის და თავისუფლების, არამედ მათი საპირისპირო უარყოფითი მოვლენების: ძალადობის, დაშინების და ა. შ. საფუძველზე დამკვიდრდა ადამიანში. შესაბამისად, პიროვნება ინსტინქტურად ცდილობს განთავისუფლდეს მისგან და თუ შესძლო ასეთი უარყოფითი სახით მოცემული, ანუ არაჭეშმარიტი რწმენის დაძლევა, განიცდის შინაგან თავისუფლებას, სიამოვნებას და ბედნიერებას; ე.ი. არსებობს ადამიანის შინაგან სტრუქტურაში რწმენის წინააღმდეგობრივი სახით გამოვლენის ისეთი შემთხვევა, როცა ადამიანი რწმენის არა მიღებით, არამედ უარყოფის საფუძველზე აღწევს თავისუფლება-



ბედნიერებას – პოზიტიურ შედეგს. ვფიქრობთ, ნიცმე, ჰაიდეგერი, სარტრი თუ მრავალი სხვა რწმენაში სწორედ ასეთი და სხვა მსგავსი ნეგატიური შინაარსის არსებობამ შეაძრწუნა და აიძულა ისინი ღმერთის უარყოფით წვდომოდნენ თავისუფლებას. მაგრამ მცდელობამ უარყოფითი შედეგი გამოიღო მასში თუ საერთოდ თავისუფლებაში იმანენტურად მოცემულ ნეგატიურ დიალექტიკაზე გადაჭარბებული აქცენტის და უკიდურესობის გამო – რწმენაში პოზიტიურის ვერშეგრძნების შედეგად. ეს ნიშნავს, რომ თავისუფლებას და ბედნიერებას ადამიანი შეიძლება ეზიაროს არა მხოლოდ ღმერთის არსებობის დაშვებით, ანუ დადებითი დიალექტიკით, არამედ მისი უარყოფითაც კი – ნეგატიური დიალექტიკით. თუმცა ეს უკანასკნელი, პირველისგან განსხვავებით, ძირითადად იქნება ნეგატიური შინაარსის და უფრო დაბალღირებული, ვიდრე დადებითი დიალექტიკით ნაწვდომი.

როგორც ვხედავთ, განხილული ნიუანსები ნათლად ადასტურებს თავისუფლების დიალექტიკურობას. დაპირისპირებულთა ერთიანობა და წინააღმდეგობა არის რა სამყაროში მოქმედი უნივერსალური დიალექტიკის ერთ-ერთი ძირითადი კანონი, ხოლო შემოქმედთან დაკავშირებული თავისუფლება ვლინდება დაპირისპირებულთა ერთიანობის და წინააღმდეგობის ფორმით, უნდა დავუშვათ: არა მხოლოდ ადამიანი და მთელი სამყარო, არამედ თავად შემოქმედი მის არსებობას და თავისუფლებას განასახიერებს დიალექტიკურად – დაპირისპირებულთა ერთიანობით და წინააღმდეგობით.

ამრიგად, არა მხოლოდ ღმერთის არსებობის და აბსოლუტური თავისუფლების დამშვები, არამედ მისი უარყოფელი თვალსაზრისიც, თუ მათ მთლიანობაში განვიხილავთ, რაღაც გაურკვეველსა და გადაუწყვეტელზე ან მის უარყოფაზე კი არ მიგვითითებს, ან არ უარყოფს ღმერთის არსებობას და მასთან დაკავშირებულ თავისუფლებას, არამედ ადასტურებს მის რეალობას დიალექტიკური კანონზომიერებით. ერთი მხრივ, ის მას ადასტურებს ღმერთის არსებობის დაშვებით, ანუ დადებითი დიალექტიკით, მეორე მხრივ, კი მისი უარყოფის მცდელობით – ნეგატიური დიალექტიკით. თუ ეს ასეა, მა-

შინ უნდა ვცადოთ ამ პრობლემის უფრო სრულყოფილად ამოხსნა არა მისი შეუძლებლობის, არამედ შესაძლებლობის განწყობით, რადგან კანონზომიერება, მით უმეტეს დიალექტიკური, არარსებულსა და შეუმეცნებად მოვლენებს არ ახასიათებს.

ვფიქრობთ, ამ კანონზომიერების ინტუიციური შეგრძნება იყო ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზი იმისა, რომ კანტის მიერ მეცნიერებისა და მეტაფიზიკის სფეროს გამიჯვნამ საერთოდ ვერ შეაფერხა მეტაფიზიკურად და შეუმეცნებადად ჩათვლილ საკითხთა კვლევა. კანტის ეპოქაშივე და, რა თქმა უნდა, მის შემდეგაც „აღმოცენდა“ არაერთი ონტოლოგიური მიმდინარეობა. ის განაპირობებდა იაკობ ბომეს, ვილჰელმ ჰეგელის თუ იმ სხვა მოაზროვნეთა თვალსაზრისის შექმნას, რომლებიც აბსოლუტურ გონს, ნეოპლატონური სიკეთის მონიზმისგან განსხვავებით, განიხილავდნენ არა ერთმნიშვნელოვნად, მხოლოდ სიკეთედ, არამედ დიალექტიკური კანონზომიერების შესაბამისად. უფრო ზუსტად, განიხილავდნენ სიკეთის განმასახიერებელ ისეთ სუბსტანციად, რომელიც თავისთავში შეიცავს ნეგატიურსაც „ბოროტების“ სახით. ეს არის დიალექტიკური მიზეზი იმისა, რომ ღმერთის არსებობის შემეცნებულ თუ დამშვებ ცნობიერებას, ანუ ჭეშმარიტ თავისუფლებას და სიკეთეს ძალაუნებურად უპირისპირდება მისი ვერ შემეცნებული თუ ვერდამშვები გონება ისე, რომ ისინი შეიძლება გამოვლინდეს პოზიტიურადაც და ნეგატიურადაც.

ასეთი შედეგების საფუძველზე, შეიძლება, დავუბრუნდეთ პასუხგაუცემელ კითხვას: ღმერთი რეალურად რომ არ არსებობდეს – ის იყოს არარა, მაშინ როგორ შეძლებს ადამიანის, რეალურად არსებული მოვლენის, თავისუფლება-ბედნიერების უზრუნველყოფას ან უარყოფას დიალექტიკური კანონზომიერების შესაბამისად? ამ პროცესების მართვას ხომ სასიცოცხლო ძალა – ენერგია – სჭირდება და ის არარა ვერ იქნება! ანტიკური ეპოქიდანვე ცნობილია: არარადან რაიმე არ წარმოიქმნება და არც რაიმე არარაობად გადაიქცევა. ეს ნიშნავს, რომ ღმერთი არსებობს და ის მთელი სამყაროს დიალექტიკური კანონზომიერების შესაბამისად მართვას თავი-

სუფლებას და ბედნიერებას უზრუნველყოფს მისი ღვთაებრივი ენერჯით. უფრო კონკრეტულად იხილეთ ღვთის არსებობის დამასაბუთებელი არგუმენტები (10,171).

**TAMAR KHALVASHI**

## **IS REJECTION OF GOD FREEDOM OR NOT?**

### **ABSTRACT**

The problem of freedom connected with the issue of God's existence is mainly discussed as two opposite viewpoints: According to the first view, God is creator of the universe and the substance embodying of absolute freedom. The other neglects not only God's existence, but also absolute freedom and considers God as restrictor of human freedom. Traditionally this problem is considered as antinomic, but the author argues, that its contradictory existence shows its dialectic feature and not insloublity: The assumption of God's existence as positive dialectic on one hand and, the attempting of its neglection by negative dialectic, on the other, reveal the regularity of the unity of opposites and contradiction.

### **ლიტერატურა**

1. ახალი აღთქმა და ფსალმუნები, სტოკჰოლმი – 1991;
2. ავალიანი ს., ქეცბაია კ., ფილოსოფია ყველასათვის, „ზანი,“ თბ., 2009;
3. ბაქრაძე კ., რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ.V, თსუ, თბ., 1976;
4. ერქომაიშვილი ვ., ფილოსოფია, „კვარი,“ თბ., 1994;
5. ირემაძე თ., ფრიდრიხ ნიცშე, „ნეკერი,“ თბ., 2006;
6. კუკავა თ., ბერძნული ფილოსოფიის ისტორია, „განათლება,“ თბ., 1988;

7. XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია, ავტორთა კოლექტივი, „განათლება,” თბ., 1970;
8. ფილოსოფიური ძიებანი, IX, საქ. ფილოსოფიურ მეც. აკადემია თბ., 2005;
9. ფილოსოფიური ძიებანი, XVIII, საქ. ფილოსოფიურ მეც. აკადემია თბ., 2014;
10. ფოიერბახი ლ., ქრისტიანობის არსება, „სახელგამი,” თბ., 1956;
11. შერვაშიძე გ., ჟან პოლ სარტრის ფილოსოფია, გამ. „ბათუმის უნივერსიტეტი,” 2005;
12. Айванхов О. М., Собрание сочинений № 211, Свобода, Победа духа, Просвета, М., 1993;
13. Аргайл М., Психология счастья, Мысль, М., 1990;
14. Кант, Сочинения, т.4. ч.1, «Мысль», Мос. 1965;
15. Фром Э., Психоанализ и этика, АСТ-ЛТД, М., 1994;
16. Шах И., Мудрость блаженных, Мокша, М., 2000.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ეთიკის განყოფილებამ.

**ქართული და უცხოური  
ფილოსოფიის ისტორია**

**The history of Georgian  
and foreign philosophy**



**რამაზ გახოკიძე**  
(თბილისი)

**რამაზ გახოკიძე** – ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ბიო-ორგანული ქიმიის კათედრის გამგე, ქიმიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, სახელმწიფო პრემიის ლაურეატი, მედი-ქიმიის სახელობის პრემიის

ლაურეატი, სამეცნიერო ნაშრომების, სახელმძღვანელოების, მონოგრაფიების, აღმოჩენისა და გამოგონებების (პატენტების) ავტორი ქიმიის, ბიოლოგიის, მედიცინის, აგროტექნოლოგიის, ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფიის და ისტორიის დარგებში.

**ქართვალ ნინაპართა ფილოსოფიამდელი  
აზროვნება – მათალურგისა და ოქროს ნარმოჯის  
საფუძველი**

*“მსოფლიო ისტორიაში პროგრესი მხოლოდ კავკასიის რასის წყალობით ხდება”.*  
გ. შიგელი

*“არ მწამს აზრი, თუ ის საკამათო არ არის”.*  
შ. ნუცუბიძე

უძველესი დროიდან იწყება ქართველი ერის ისტორია. დადგენილია, რომ ქართველი ტომები დასაბამიდან მოსახლეობდნენ დღევანდელ საქართველოს მიწაწყალზე, სადაც ათასეული წლების განმავლობაში მიმდინარეობდა მათი სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული განვითარების ხანგრძლივი და რთული პროცესი. საქართველოს ტერიტორიაზე

ნაპოვნი მრავალრიცხოვანი ძეგლების შესწავლამ ცხადყო, რომ ქართველი ხალხის წინაპრებმა თანმიმდევრულად გაიარეს ტექნიკის განვითარების ყველა ისტორიული საფეხური. პალეოლითს მოჰყვა ნეოლითი, მას ენეოლითი, შემდეგ ბრინჯაოს ადრინდელი, საშუალო და გვიანი პერიოდები, შემდგომ რკინის დამუშავება და სხვ. კულტურის ასეთი მიმდევრობა და განუწყვეტლობა ამ ტერიტორიაზე იმის მაუწყებელია, რომ აქ ყოველთვის ერთი და იგივე ტომი ცხოვრობდა და რომ მათი კულტურა უძველესი დროიდან თვითმყოფადია.

*პალეოლითი* (ძველი ქვის ხანა) – დღევანდელ დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე აღმოჩენილია პალეოლითის ერთ-ერთი ადრეული ეპოქის – აშელური პერიოდის საკმაოდ მრავალრიცხოვანი ძეგლი, მაგალითად კაჟის იარაღები, რაც აქაური დასახლების უდიდეს გეოლოგიურ სიძველეზე მიუთითებს [1].

*ნეოლითი* (ახალი ქვის ხანა) – ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ეტაპია კაცობრიობის ისტორიაში. პალეოლითთან შედარებით იცვლება ქვის იარაღების დამზადების ტექნიკა. ამ დროს იწყება მინათმოქმედებისა და მესაქონლეობის ჩასახვა-განვითარება, ჩნდება მთელი რიგი ტექნიკური სიახლე (კერამიკა, სასოფლო-სამეურნეო იარაღები). ეს დიდი მნიშვნელობის სამეურნეო ძვრები და ტექნიკური პროგრესი კაცობრიობის ისტორიაში ცნობილია “ნეოლითური რევოლუციის” სახელით [2]. ნეოლითური კულტურის ძეგლები მრავლადაა აღმოჩენილი დასავლეთ საქართველოში (მრავალფეროვანი სამინათმოქმედო იარაღები, კერამიკა), რაც მინათმოქმედების განვითარებაზე მიუთითებს.

ტექნიკური პროგრესის მნიშვნელოვან მომენტს წარმოადგენდა მეთუნეობა. თიხის გამოწვის გამოგონებამ ადამიანს საშუალება მისცა, საკვები კერძი დაემზადებინა და შეენახა. საყურადღებოა, რომ მეთუნეობას უკვე ძვ.წ. VI ათასწლეულში იცნობდნენ დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე მოსახლე ნეოლითური ტომები [3].

VI საუკუნეში ჩვენს წელთაღრიცხვამდე ბერძნულ წარწერებში მოიხსენიება კოლხი მეჭურჭლე. საინტერესოა, რომ

მეთუნეობა მოითხოვს მასალათა, კერძოდ, თიხის ფიზიკურ-ქიმიური თვისებების ცოდნას. საქართველოს ტერიტორიაზე (კახეთი, ქართლი, იმერეთი, ძვ.წ. III ათასწლეული) ნაპოვნი კერამიკული საგნები მიუთითებს იმაზე, რომ ქართველი ხალხის წინაპრებმა შორეულ წარსულში დაიწყეს ფიზიკურ-ქიმიური პროცესების გამოყენება [4].

*ენეოლითის* (სპილენძის და მისი დამუშავების) ხანა – არქეოლოგიური აღმოჩენების მიხედვით, ენეოლითის პერიოდის დასაწყისს საქართველოს ტერიტორიაზე მიაკუთვნებენ ძვ.წ. V-IV ათასწლეულებს [5]. ამას ადასტურებს დღევანდელი აფხაზეთის და, განსაკუთრებით, დასავლეთ საქართველოს არქეოლოგიური მონაპოვრები.

საქართველოს ტერიტორიაზე ნაპოვნი სპილენძის საგნები თავისუფალი ჭედვით არის დამუშავებული. როგორც ვხედავთ, ადამიანმა შეიცნო სპილენძის პლასტიკური თვისებები, პლასტიკური დეფორმაცია და დაიწყო მისი გამოყენება – ცივი დამუშავება.

ნივთიერების (კერძოდ, სპილენძის) ფიზიკური თვისებების (დეფორმაციის, სირბილის) შეცნობა და მათი პრაქტიკული გამოყენება შეიძლება ჩაითვალოს ფიზიკურ ცოდნათა ელემენტების ჩასახვად ძველ ქართველ ხალხში [4].

საქართველო ითვლება მეტალურგიული კულტურის უძველეს კერად. საქართველოს ტერიტორიაზე წარმოებულმა არქეოლოგიურმა გათხრებმა მნიშვნელოვნად გაამდიდრა ფაქტიური მასალა და ახალი თვალსაზრისით გააშუქა მეტალურგიის წარმოშობის საკითხი. საჩხერის და აფხაზეთის არქეოლოგიური მონაპოვრები ეკუთვნის მეტალურგიული კულტურის ადრეულ პერიოდს – *ენეოლითს*. უდავოა საქართველოში ლითონის კულტურის ხანგრძლივი პერიოდის არსებობა, რომლის დასაწყისი უნდა მიენეროს ძვ.წ. IV-III ათასწლეულებს. არქეოლოგიურმა გათხრებმა თრიალეთში მთლიანად დაადასტურა ამ დებულების სისწორე [6].

*ბრინჯაოს* ხანა – ბრინჯაოს ადრინდელი პერიოდის არქეოლოგიური მონაპოვრები (ძვ.წ. III ათასწლეული – საჩხერე, ქართლი, აფხაზეთი) თვალსაჩინოდ მოწმობს ძველ საქართვე-



ლოში ლითონის დამუშავების მაღალ დონესა და მეტალურგიის დანინაურებას საერთოდ. ადრინდელი ბრინჯაო სპილენძის გარდა შეიცავდა მცირე რაოდენობით სტიბიუმს, ტყვიას, კალას, დარიშხანს. ამ დროს გამოიყენებოდა არა თვითმყოფადი, არამედ მეტალის ჟანგეულებიდან აღდგენილი სპილენძი, ე.ი. ძველი ქართველი ხალხი უკვე კარგად იცნობდა სითბურ პროცესებს, ფლობდა ბუნებრივი მადნებისგან ლითონის გამოდნობის ხელოვნებას [7].

საქართველოში ადრინდელი ბრინჯაოს დამუშავებას ხელი შეუწყო ამ ტერიტორიაზე სპილენძის მადნების არსებობამ. ამ პერიოდში უკვე ხდება ლითონის ჭედვა ცხელ მდგომარეობაში.

ბრინჯაოს საშუალო პერიოდში ანუ თრიალეთის კულტურის პერიოდში (ძვ.წ. II ნახევარი) გაუმჯობესდა ტექნოლოგია, გაიზარდა შენადნობში კალის რაოდენობა 14%-მდე, სტიბიუმის – 24%-მდე (სამაჩაბლოს ხანჯლები), დარიშხანის – 19%-მდე (აფხაზური სამკაულები).

გვიანდელი ბრინჯაოს პერიოდის, ე.ი. კოლხიდის კულტურის პერიოდის დასაწყისის (ძვ.წ. I ათასწლეულის I ს) არქეოლოგიურ მონაპოვრებში (აფხაზეთი, რაჭა, მცხეთა) კალის რაოდენობა გაზრდილია 23%-მდე.

ქიმიის თვალსაზრისით, ბრინჯაოს პერიოდში საყურადღებოა მინარევების პროპორცია ბრინჯაოს თვისებების გაუმჯობესებისათვის. ამ დროს დადგინდა მინარევთა (კალა, სტიბიუმი, ტყვია) გარკვეული პროპორციები, შემუშავდა თავისებური რეცეპტი და რეჟიმი შენადნობის მისაღებად.

გ. ჩიტაიას და მ. ჩიტაიას აზრით [4], მეცნიერების თვალსაზრისით ბრინჯაოს პერიოდში საინტერესოა შემდეგი:

1. ლითონის დნობა-გამყარების, ე.ი. სითბური პროცესების გამოყენება.
2. დაკვირვებას აწარმოებენ დნობის ტემპერატურაზე და მის დანევაზე მინარევების გამოყენებით.
3. მინარევების საშუალებით იზრდება თხიერი ლითონის დენადობა.

4. საყურადღებოა მინარევების პროპორცია ბრინჯაოს თვისებების გაუმჯობესებისათვის.

ადამიანის აზროვნება მივიდა იმ ზღურბლთან, როცა დამოკიდებულებები, პროპორციები უნდა გამოხატულიყო მათემატიკური ფორმულებით, ე.ი. კანონების სახით.

რკინის ხანა – საყოველთაოდ ცნობილია ქართველი ტომების როლი მეტალურგიული კულტურის განვითარებაში და, კერძოდ, რკინის დამუშავების საქმეში [8]. რკინის დამუშავებას საქართველოში ხელი შეუწყო ახლანდელი საქართველოს ტერიტორიაზე რკინის მადნების არსებობამ.

ძველ ქართველ ტომებში რკინის დამუშავება გამოწვეული იყო იმით, რომ რკინის იარაღები წარმატებით გამოიყენებოდა სოფლის მეურნეობაში და რკინისგან დამზადებული იარაღები აძლიერებდა ქვეყნის თავდაცვისუნარიანობას.

სამწუხაროდ, ზოგიერთ უცხოურ ლიტერატურაში უძველეს სახელმწიფოებს შორის, სადაც განვითარდა ლითონთა დამუშავების ტექნიკა, საქართველო არ იხსენიება. მათი აზრით მეტალურგიული ტექნიკის განვითარებას საფუძველი ჩაეყარა თანამედროვე სომხეთის და ანატოლიის ტერიტორიაზე [9,10]. ატჩისონს თავის ცნობილ ორტომეულში ლითონთა ისტორიის შესახებ მოჰყავს ლითონთა და შენადნობთა წარმოების დასაწყისის შესაძლებელი თარიღები იმ გეოგრაფიული რაიონების მითითებით, სადაც წარმოიშვა ეს წარმოება და ვაჭრობა შესაბამისი ლითონებით [10].

ლითონი	აღმოჩენის თარიღი, ძვ.წ. ნლები	დამუშავების დასაწყისი ადგილი	ატჩისონის ნიგნის გვერდები (დამონ-მება)
ოქრო	5000 წ-ზე უფრო ადრე	სომხეთი-ანატოლია	11
ელექტრონი	3800	-	45
თვითნაბადი სპილენძი	5000 წ-ზე უფრო ადრე	აზია	19-20
მადნიდან გამოდნობილი სპილენძი	4300	სომხეთი-ანატოლია	36

ბრინჯაო	4300	სომხეთი-ანა-ტოლია	61-62
ტყვია	3500	-	43-45
ვერცხლი (ოქროს-გან თავისუფალი)	2500	მცირე აზია (?)	56-57
კალა	1800-1600	ჩრდილო-დასავლეთი სპარსეთი	78-79
რკინა	1400	ანატოლია	100-101

ქიმიის ისტორიკოსი ნ. ფიგუროვსკი აღნიშნავს: „ფოლადის წარმოების სამშობლოდ, როგორც ჩანს, უნდა ჩაითვალოს თანამედროვე სომხეთის ტერიტორია, სადაც უძველესი დროიდან რკინას ადნობდნენ მადნიდან. ჩვენს ნელთალრიცხვამდე დაახლოებით 1000 წელს ამ რაიონში დასახლდნენ ხალიბები, რომლებმაც დაიპყრეს სომხები. მათ მნიშვნელოვნად გააუმჯობესეს რკინის და ფოლადის წარმოება“ [11]. ავტორი, თავის მხრივ, ეყრდნობა მულთჰაუფის და ატჩისონის წიგნებს, რომელთა თანახმად, მეტალურგიული ტექნიკა წარმოიშვა თანამედროვე სომხეთის ტერიტორიაზე.

ჩვენი აზრით, აქ ორი სახის პრინციპულ უზუსტობას აქვს ადგილი.

ჯერ ერთი, საქართველოს არქეოლოგია და მისი უძველესი ხელოვნება არის უძველესი ხანის კავკასიის ხელოვნებისა და არქეოლოგიის უძველესი დარგი [12]. ამას მოწმობს ისიც, რომ საქართველოს ტერიტორიაზე არქეოლოგიური ძიების შედეგად მოპოვებული მასალა და შემთხვევით ნაპოვნი ნივთები მეტად ენათესავება ამიერკავკასიის სხვა რაიონებში მოპოვებულ სიძველეებს.

მეორეც, ვინ არიან ხალიბები, რომლებმაც ნ.ფიგუროვსკის თანახმად, თითქოს სომხების დაპყრობის შემდგომ განავითარეს სომხეთის ტერიტორიაზე არსებული რკინისა და ფოლადის წარმოება? (ადრე კი თითქოს არ იცნობდნენ). გადავხედოთ ისტორიას. ესქილე, ქსენოფონტე, აპოლონ როდოსელი, ფსევდო არისტოტელე, სტრაბონი, ამიანე მარცელინი და სხვ. [13] რკინას თვლიდნენ ქართველთა ტომის – ხალიბების წარმოებად. როგორც ჩანს, ბერძნებმა მათგან გადაი-

ღეს მაღალხარისხოვანი რკინის დამზადების ხერხი. ძველი ბერძნები ფოლადს უწოდებდნენ ხალიპსს – ქართველი ტომის სახელს [14]. ჰეროდოტეს გადმოცემით, არგონავტების მითში აღწერილია ხალიბების საქმიანობა: “ისინი არ ხნავენ მიწას, არ რგავენ ნაყოფმსხმოიარე ხეებს, არ მწყემსავენ ფარებს მდელოებზე; ისინი მოიპოვებენ მადანსა და რკინას დაუმუშავებელი მიწისგან და ცვლიან საკვებზე. მათი დღე იწყება მძიმე შრომაში, ღამის წყვილია და სქელ კვამლში ატარებენ მთელ დღეს შრომაში”. არისტოტელე ახსენებს ხალიბების მიერ ფოლადის მიღების ხერხს: ისინი რამდენჯერმე რეცხავენ მათი მდინარის ქვიშას (ამ პროცესს ამჟამად ფლოტაციას უწოდებენ), გამოყოფდნენ მადნიდან რკინის შემცველ ფრაქციას, უმატებდნენ რაღაც ცეცხლგამძლე ნივთიერებას და ალღობდნენ ღუმელში. ამ დროს მიიღებოდა მოვერცხლისფრო უფანგავი მეტალი. ნედლეულად იყენებდნენ მაგნეტიტურ ქვიშას (რომელიც ახლაც გავრცელებულია ქ. ფოთის მიმდებარე ტერიტორიაზე – მალთაყვაში, მაგნეტიტში, გრიგოლეთში, ნატანებში და სხვ.). ამგვარად, ხალიბებმა საფუძველი ჩაუყარეს მეტალურგიის განვითარებას. მიუხედავად იმისა, რომ ხალიბები ლითონთა დამუშავებას პრიმიტიული ხერხით ეწეოდნენ, მათი მეტალურგიული ხელოვნება დღესაც გაცეხებას იწვევს.

ცნობილია, რომ ლითონთა სახელწოდებები ლითონთა დამუშავებით განთქმული ტომების და ადგილთა სახელებთანაა დაკავშირებული [15]. ასე, მაგალითად, ევროპაში სპილენძის მეტად გავრცელებული სახელწოდება დაკავშირებულია კუნძულ კვიპროსის სახელთან. “კალა” მრავალ სხვადასხვა ენაში (მათ შორის ქართულშიც) ქალაქ კალას სახელიდანაა ნაწარმოები. შუა საუკუნეებში ქართულში ფოლადის აღმნიშვნელი სიტყვა “ბასრი” ცნობილ ქალაქ ბასრას სახელიდანაა ნაწარმოები. სულხან-საბა ორბელიანის მიხედვით “ფოლადი სხვათა ენაა, ქართულად ბასრი ჰქვან” [16].

ნ. მარის აზრით, ქართული ტერმინი რკინა ან კინა, წარმოადგენს ლაზებისა და ჭანების ტომობრივ სახელწოდებას, რაც აგრეთვე დასტურდება ბიბლიური ტომობრივი სახელწოდებებით.

დებით “თუბალკაინი”, რომელიც “იყო კვერით ხუროი მჭედელი რვალისა და რკინისა” (დაბადება, IV, 22).

რკინას განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ქართული მოდგმის ტომების მატერიალური კულტურის ისტორიაში და, განსაკუთრებით, კოსმიურ წარმოდგენათა ჩამოყალიბების სფეროში. ლაზებისა და ჭანების ენობრივი მასალების მიხედვით ქართული ტერმინი “რკინა” (ლაზური – რკინა, კინა, ჭანური – ერკინა) ნიშნავს ცას. სამშაბათს ჭანურ ენაზე ეწოდება ცის დღე (ერკინ-აშხა). რკინას ძველ სომხურად ეწოდება ერკაკტი (“ციდან ჩამოვარდნილი”), ხოლო ცის სომხური სახელწოდება “ერკინ” ემთხვევა ზემომოყვანილ ენობრივ მონაცემებს [17].

კაცობრიობის კულტურის ისტორიამ იცის კოსმოგონიის ის სისტემა, რომელიც გომოიმუშავა მესაპოტამიის სამხრეთ ნაწილის უძველესმა მოსახლეობამ – შუმერებმა და ასურელებმა ბილონელებმა. იგი გენეტიკურად უკავშირდება “დაბადების” მოძღვრებას სამყაროს წარმოშობის შესახებ.

წარმოდგენა სამყაროს წარმოშობის შესახებ ქართველ ტომებს სხვა პირობებში შეუქმნიათ. ქართველი ტომებისთვის მეტალების, განსაკუთრებით, რკინის დამუშავება სამეურნეო ცხოვრების საფუძველს შეადგენდა: ამ ტომების რელიგიურ-მაგიური წესების შესწავლა, რომლებიც დაკავშირებულია სამჭედლო საქმესთან, გვიჩვენებს, რომ, თანახმად უძველესი ხანის მეტალურგების რწმენისა, სამყარო შექმნილი იყო იმ უზენაესი ღვთაების მიერ, რომელმაც რკინის კვერით გამოჭედა რკინის ზეცა. მისი ატრიბუტები უნდა იყოს სამჭედლო კვერით და მეხი, რომელიც, ხალხური წარმოდგენით, გავარვარებული რკინის ლახვარია. უნებლიეთ გვაგონდება ცისა და სინათლის, ქუხილისა და ელვის, გამანაყოფიერებელი წვიმის მცირე აზიის ღვთაება თემუბ-თემუფი, რომელიც წარმოადგენს ბუნების სტიქიური ძალების განსახიერებას და მაღალი მთების მწვერვალებზე ბინადრობს. ამ ღვთაებას მესოპოტამიის პანთეონში შეესაბამება ადადი; მისი კულტი შუამდინარეთში შეიჭრა დასავლეთიდან, ე.ი. იმ ქვეყნიდან, რომელიც უძველესი დროიდან ხეთებს ეკუთვნოდა. თემუბ-თემუფი ხშირად კლდის მწვერვალზე შემომდგარი გამოისახება.

არქეოლოგიური გათხრების დროს ბაბილონში აღმოაჩინეს თუშუბის რელიგიური ფიგურა, რომელიც, უდავოა, ჩამოტანილია ბაბილონების მიერ მცირე აზიიდან სამხედრო ნადავლის სახით. ახლა ეს ქანდაკება ინახება ბრიტანეთის მუზეუმში (ლონდონი). ღვთაება წარმოდგენილია პროფილში, მარცხენა ხელში მას უპყრია ბოძალი, რომელიც მებს გამოხატავს, მარჯვენაში – კვერი. თავზე მაღალი, ორმაგი მუზარადი ხურავს, წელზე აქვს ფართო სარტყელი და მოკლე მახვილი; ფეხებზე აცვია ე.წ. ხეთური ტიპის ფეხსაცმელი. ამ ღვთაების ატრიბუტები ადასტურებს იმ მოსაზრებას, რომ მისი კულტი წარმოიშვა მთიან ქვეყანაში, სადაც მოსახლეობის მთავარ საქმიანობას შეადგენდა მადნის ამოღება-გამოდნობა და აგრეთვე ლითონის იარაღისა და სამკაულების დამზადება. თუშუბ-თემუფის კულტი ალბათ გავრცელებული იყო ქართველ ტომებში. ჩერქეზები რკინისა და იარაღების მფარველ ღვთაებას უწოდებენ ტლებმ, რაც ფონეტიკურად ენათესავება სიტყვას თემუბ-თემუფი.

აფხაზურ ენაზე სამჭედლოს ეწოდება – აჟრა, მჭედელს – აჟრუ, სიტყვა აჟან კი ნიშნავს ცას. ამ მაგალითზე ნათლად ჩანს ის მჭიდრო კავშირი, რომელიც ქართველი ტომებისა და მათი მონათესავე ტომის წარმოდგენაში არსებობდა რკინისა და ცის ცნებათა შორის [10].

როგორც ცნობილია, ძვ.წ. VI საუკუნისათვის დღევანდელი დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე ყალიბდება ძლიერი სახელმწიფოებრივი ერთეული, მთელ ანტიკურ სამყაროში ფართოდ ცნობილი კოლხეთის სამეფო [18]. მისი საზღვრები იყო “დიოსკურიიდან ანუ სებასტოპოლისიდან მოკიდებული, ვიდრე აფსაროსამდე”, სადაც “ცხოვრობდა ხალხი, რომელიც კოლხებად იწოდებოდა, ხოლ შემდეგ ლაზებად” (ახ. წ. V საუკუნის ანონიმი ბერძენი გეოგრაფოსის ცნობა). კოლხეთის, როგორც ძლიერი სახელმწიფოს, შესახებ მოწმობს ახ. წ. VI ს. ბიზანტიელი მწერლის აგათის ცნობა: “ლაზები მრავალრიცხოვანი და მეომარი ხალხია. ისინი ბატონობენ სხვა მრავალ ტომზე. ლაზები ამაყობენ კოლხეთის ძველი სახელით და ზომაზე მეტად მოაქვთ თავი, შესაძლოა, არც თუ ისე უსაფუძვლოდ” [3].

უკანასკნელ წლებში დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე ჩატარებულმა არქეოლოგიურმა კვლევა-ძიებამ გამოავლინა ძვ. წ. VI-IV სს. უმდიდრესი მასალა ნივთიერი კულტურის ისეთი დარგების დასახასიათებლად, როგორებიცაა კერამიკული წარმოება, რკინის დამუშავება და ოქრომჭედლობა [3]. ბერძენი მწერლები მოგვითხრობენ კოლხეთში ოქროს მოპოვებისა და დამუშავების შესახებ და მას ოქროს საწმისის შესახებ ლეგენდას უკავშირებენ. სტრაბონის ცნობით, “კოლხეთში მდინარეებს ჩამოაქვთ ოქრო, რასაც ბარბაროსები დახვრეტილი ვარცლებითა და ტყავებით აგროვებენ. აქედან მომდინარეობს მითი ოქროს საწმისიან ტყავზე”, ხოლო ახ. წ. II ს. მწერალ იპიანეს ცნობით, “კავკასიონიდან გამომდინარე მრავალ ნაკადულს ოქროს ქვიშა ჩამოაქვს. ადგილობრივი მცხოვრებლები მდინარეში სქელმატყლიანი ცხვრის ტყავებს დებენ და აგროვებენ ქვიშას, რომელიც ამ ტყავზე რჩება. ალბათ, ამგვარივე იყო აიეტის ოქროს საწმისიც” [3].

ოქროს მოპოვების ზემოაღწერილი წესი თითქმის უკანასკნელ დრომდე შემონახული იყო სვანეთში, ე.ი. ისტორიული კოლხეთის მთიან რაიონებში. ოქროს მოპოვებას სვანები ცხვრის ტყავის დახმარებით ახერხებდნენ. ფიცარზე გაჭიმულსა თუ სხვაგვარი ხერხით გაშლილ ცხვრის ტყავს სათანადოდ დაამაგრებდნენ, რომ წყალს არ მოეტაცა, ტყავის ბენვიანი მხარე ზემოთ ყოფილიყო მოქცეული. ბენვი ოქროს დაიჭერდა და წყალი კი გაივლიდა. სველი ტყავი ოქროს კენჭებს მიიწებებდა; რადგან ოქრო უფრო მძიმეა, ვიდრე სილა, ამიტომ ქვიშა ზევით რჩება და ოქრო ძირს ჩადის. განსაზღვრული დროის შემდეგ ტყავს ამოიღებდნენ, გასაშრობად გაშლიდნენ. გამშრალ ტყავს დაბერტყავდნენ და “ოქროს კენჭებს” გადმოჰყრიდნენ. სტრაბონი ირწმუნებოდა: “აქაური ქვეყნის (კოლხეთის) სიმდიდრე ოქროთი, ვერცხლით, რკინითა და სპილენძით გვიხსნის ლაშქრობის სწორ საბაზს” [3]. ძნელია მოიძებნოს სხვა უფრო მჭევრმეტყველი დადასტურება კოლხეთის შესახებ ძველ ბერძენ მწერალთა ცნობებისა, რომლებიც ცდილობდნენ აეხსნათ ოქროს საწმისის შესახებ მითის წარმოშობა.

არგონავტების მითი უძველესია – ნინ უსწრებს ტროას თქმულებას (II ათასწლეულის I ნახევარი). დღეს უკვე არსებობს მონაცემები, რომელთა თანახმად, “არგონავტების” მოგზაურობა არ ყოფილა განხორციელებული მხოლოდ ერთი გემით, რომელსაც თითქოს “არგო” ეწოდებოდა. ცნობილია, რომ კოლხეთის სანაპიროს ფაზისის (ახლანდელი რიონის) შესართავთან მოადგა გემების ფლოტი. სახელწოდება “არგონავტები” ქვეყანა “არგ”-ეთში მოგზაურ მეზღვაურებს ნიშნავდა. ამ ქვეყნის მცხოვრებნი *მე-არგალნი* (შდრ. ეგვიპტე, მეგვიპტელნი და სხვ.). ასეთივე შეიძლებოდა ყოფილიყო სიტყვა “ინდონავტები”, ინდოეთში მოგზაური მეზღვაურნი და სხვ. მაშასადამე, არგი, არგეთი, სა-მარგ-ელო (საქართველო) ქვეყანაა, საითაც მიემგზავრებოდნენ და არა გემი, რომლითაც მიემგზავრებოდნენ.

შემონახულია მონაცემები, რომლებიც ადასტურებს, რომ შავი ზღვის სამხრეთ-აღმოსავლეთის სანაპირო მდიდარი იყო მადნებით. ძველი შემორჩენილი ცნობები ლითონისა და მისი დამუშავების შესახებ ეხება ერთსა და იმავე ადგილს და ერთსა და იმავე ტომებს, რომელთაც ეს ადგილები ეკავათ. უფრო მეტიც, ამ ცნობებში ლაპარაკია ადგილობრივ მცხოვრებთა ოსტატობის შესახებ ლითონის იარაღების დამზადების საქმეში. განსაკუთრებით აღსანიშნავია მათში გადმოცემული დასამუშავებელი ობიექტების ისტორიული თანმიმდევრობა: ბრინჯაო, რკინა, ოქრო – როგორც წარმოების განვითარების საფეხურები, რაც ნათელს ჰფენს მსოფლიო კულტურის საკითხს.

უდავოა, რომ კოლხეთი მდიდარი ყოფილა ოქროს საბადოებით. ბერძნულ-ანტიკურ ლიტერატურაში კოლხეთი მოიხსენიება ოქროთი მდიდარ (“ოქრომრავალ”) ქვეყნად. შეიძლება დამტკიცებულად ჩავთვალოთ ისიც, რომ ოქროს დამუშავება ხდებოდა ადგილობრივად. ასე მაგალითად, ვანში ნაპოვნი ძვ. წ. V-VI სს. კოლხეთში გავრცელებული ე.წ. ბურთულეზიანი ოქროს საყურეები და სასაფეთქლე რგოლები დამახასიათებელია მხოლოდ კოლხეთისათვის და არ გვხვდება ძველი საქართველოს ფარგლებს გარეთ [3].



1907 წელს ექვთიმე თაყაიშვილი წერდა: “ოქროს ნივთები, რომელნიც აქ იპოვებიან, ჩვენის აზრით, უმეტეს შემთხვევაში შორიდან მოტანილნი არ არიან, არამედ აქ ნაკეთები. არც მათი საკეთებელი ოქროა შორიდან მოტანილი. ძველი ვანის ნიადაგს ყოველგან ემჩნევა ოქროს სილა, მეტადრე ღელე საქვაბიაში, რომელიც ჩრდილოეთით და აღმოსავლეთით უვლის გორაკს. ხშირად აქ კარგა მოზრდილი მარცვლებიც შეგხვდებათ ოქროსი. ქალები და ბავშვები ზოგჯერ თითო მისხალსაც აგროვებენ აქ ოქროს სილას. თუ თქვენ ღელე საქვაბიის ნაწილს აყვებით, ქარხნების ნაშთებიდან, გვირაბებიდან, ქვებიდან და ზოგჯერ ნაპოვნ ტყვიის დაურჯაკებიდან ადვილად დარწმუნდებით, რომ ამ ღელეში ოქროს სილა უცრიათ და ურეცხიათ” [19].

ახლა უახლოესი აღმოჩენების საფუძველზე შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ძვ. წ. V-IV სს. კოლხეთში არსებობდა პროფესიონალ ხელოსანთა ძლიერი სკოლა, რომელიც ურთულესი ტექნიკური ხერხების გამოყენებით (კვერვა-ჭედვა, რჩილვა, გავარსი, ტვიფრვა) საუკუნეების მანძილზე ქმნიდა მხატვრული ოქრომჭედლობის უბრწყინვალეს ნიმუშებს” [3].

არის მოსაზრება, რომ კოლხეთი ენეოდა რკინისა და ოქროს ექსპორტს. კოლხეთში ცნობილი ყოფილა აგრეთვე მრავალი ბუნებრივი ნედლეული. ანტიკურ ეპოქის მწერალ სტრაბონის ცნობით, კოლხეთში “მრავლად ამუშავებენ სელს, კანაფს, ცვილსა და ფისს”. ანტიკური ხანის კოლხეთის ეკონომიკაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა სელის ექსპორტსაც [3].

კოლხეთში დიდი რაოდენობით მზადდებოდა აგრეთვე სელის ზეთი, რომელსაც სამკურნალო დანიშნულება ჰქონდა [20]. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ კოლხეთი მთელ ანტიკურ სამყაროში ცნობილი იყო სამკურნალო ნამღებების დამზადების მხრივაც. ამაზე მეტყველებს ლეგენდა კოლხთა მეფის აიეტის ასულ მედეაზე, როგორც ჯადოსნურ ნამალთა დამზადების დიდოსტატზე.

ქართველი და გერმანელი მეცნიერების მიერ ჩატარებული კვლევების მონაცემებით ბოლნისში, სოფელ კაზრეთთან, საყდრისის მთის ფერდობებზე აღმოჩენილი ოქროს უნიკალუ-

რი მაღარო უძველესია მსოფლიოში. იგი ძველი ნელთალრიცხვით IV ათასწლეულით არის დათარიღებული და 5400 წლისაა. იქვე აღმოჩნდა ხის ნახშირი ნამარხებში, რომლის ასაკი ასევე აღმოჩნდა IV ათასწლეული ჩვენს ნელთალრიცხვამდე.

ასეთი უნიკალური ექსპონატები ეგვიპტეშიც კი არ არის აღმოჩენილი. ბოლნისის ტერიტორიაზე მცხოვრები ხალხი ფლობდა მიწის ქვეშ არსებული ოქროს ადგილმდებარეობის მიკვლევისა და მოპოვების ურთულეს ტექნოლოგიებს, მაშინ როდესაც ეგვიპტელები ოქროს მდინარე ნილოსში რეცხვის გზით მოიპოვებდნენ. ასეთი ტექნოლოგია აფრიკაში 500 წლის შემდეგ გახდა ცნობილი, ხოლო საბერძნეთში – 1000 წლის შემდეგ.

ახლახან ფრანგმა ფიზიკოსებმა საყდრისის ოქროს და ბრინჯაოს ხანის (3500-4500წწ) 25 ოქროს ნაკეთობა საქართველოს მუზეუმიდან შეადარეს მეზობელი ქვეყნების ნიმუშებს ოქროს მიკროელემენტური შედგენილობით. ამისთვის ახდენდნენ ნაკეთობის ზედაპირიდან უწვრილესი ფენის აორთქლებას ლაზერით და ამოფრქვეულ იონებს ატარებდნენ მას-სპექტრომეტრში. ტყვიის, ოსმიუმის და სტიბიუმის შემცველობა დაემთხვა ქართულ ოქროს. არის ეჭვი, რომ ოქროს ნაკეთობანი მიკენის ზოგიერთ ნამარხში საბერძნეთის ტერიტორიაზე (3400 წლის წინათ) მოხვდა საქართველოდან [21]. მაგრამ ამის დასადასტურებლად საჭიროა შემდგომი ანალიზები. დღესაც აღფრთოვანებას იწვევს ძველ ოსტატთა ხელოვნება, რომლებიც სრულყოფილად ფლობდნენ ლითონთა მიღებისა და დამუშავების ტექნიკას. ისტორიული თრიალეთის ტერიტორიაზე (ქვემო ქართლი) აღმოჩენილია მაღალი ხელოვნებით შესრულებული ოქროს თასი (ძვ.წ. აღ. XIX-XVIII სს.), მაშინ როცა ეგვიპტის ფარაონ ტუტანხამონის სარკოფაგი მიეკუთვნება ძვ.წ. აღ. XIV საუკუნეს.

გეოლოგების მონაცემებით, საყდრისის ტერიტორიაზე კომპანიების მიერ ოქროს მოპოვების პროცესში განადგურდა სამთო წარმოების უამრავი უძველესი ადგილი. კომპანიები ბოლნისის რაიონის მრავალ ათეულ საბადოზე წიაღით სარგებლობის ლიცენზიას ფლობს. მხოლოდ 2009 წელს საზღვარ-

გარეთ გაყიდული ოქროს ღირებულებამ 116 189 000 აშშ დოლარი შეადგინა.

ოქროს წარმოების და მეტალურგიის განვითარება შეუძლებელი იქნებოდა აზროვნებისა და შემოქმედების მაღალი დონის გარეშე, რომელიც ბევრად მნიშვნელოვანია, ვიდრე მატერიალური ძეგლების სახით შემორჩენილი წარმოების ნარჩენები, რაც, თავისთავად, უდიდესი ნვლილია მსოფლიო ცივილიზაციის ისტორიაში. “უძველესი ძეგლები ქართველ წინაპართა აზროვნებისა და შემოქმედებისა შეიცავს ზოგიერთ სამზადის ელემენტს შემდგომი უფრო მაღალი სააზროვნო ფორმებისათვის და ამით მოპოვებული აქვთ სრული უფლება შეტანილ იქნენ ფილოსოფიამდელი აზროვნების ისტორიაში როგორც სამზადისი პერიოდის გამოხატულება არა მარტო ქართული ფილოსოფიისათვის” – წერს შალვა ნუცუბიძე.

შალვა ნუცუბიძეს დიდი ნვლილი მიუძღვის ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიის და მასთან დაკავშირებულ “აღმოსავლეთის რენესანსის” შესწავლაში. მას ეკუთვნის დღეს ფართოდ აღიარებული თეორია აღმოსავლური რენესანსის შესახებ, რომლის მიხედვით, XII საუკუნის საქართველოში დაიწყო აღორძინება ანუ რენესანსი. შ. ნუცუბიძემ პირველმა ცხადყო, რომ რენესანსული იდეები დასავლეთ ევროპაში აღმოსავლეთიდან შეიჭრა. მან გვიჩვენა, რომ ქართველთა წინაპართა სააზროვნო წარმოდგენათა ისტორია ძალიან ადრინდელი ხანიდან იწყება და წინა აზიის ხალხების საერთო განვითარების კანონზომიერებასთანაა დაკავშირებული. აღმოსავლეთის აზროვნების განვითარების მსოფლიო ისტორიული მნიშვნელობა ისიც არის, რომ მან დასავლეთის აზროვნებაზეც მოახდინა გავლენა [22].

“ფილოსოფია დაიბადა არა საბერძნეთში, – წერს შ. ნუცუბიძე, – როგორც ჩვენ ამაში გვარწმუნებს ბურჟუაზიული მეცნიერება დასავლეთისა – ეს ერთი ძირითადი ამოსავალია ბურჟუაზიული ევროპოცენტრიზმისა... ფილოსოფია, როგორც გარკვეული საწარმოო ნიადაგზე შემუშავებული გაგება, დაიბადა თავისუფალი აზრის ჩასახვასთან ერთად.

წინააზიის ტომების და, კერძოდ, ქართველი ტომის წინა-

პართა სააზროვნო საქმიანობაში ეს გადასვლა, როგორც ეტყობა, ხანგრძლივ პროცესს წარმოადგენდა. პირველი მისი ნიშნები უნდა იყოს მოთავსებული ბრინჯაოსა და რკინის ხანის მიჯნაზე. როგორც ცნობილია, ბრინჯაოს საწარმოო იარაღები თანდათან ადგილს უთმობენ რკინისას. რკინის დამუშავება თავდაპირველად პრიმიტიული საშუალებით ხდებოდა. მეორე ათასწლეულში ჩვენს ერამდე, ჩანს, პირველად იწყება რკინის იარაღის უფრო მარტივი, ე.ი. ცივი ნაჭედობის, დაბადება, ვიდრე მას შეცვლის დამზადების ახალი საშუალება. ეს ახალი დამზადების საშუალება უნდა იყოს წრთობა. უკანასკნელი მოთხოვდა ცეცხლის გამოყენებას წარმოებაში, რაც, თავისთავად ცხადია, დროის მიხედვით რევოლუცია უნდა ყოფილიყო საწარმოო ძალთა განვითარებაში... ცეცხლის აღმოჩენას უნდა მოეხდინა გადატრიალება როგორც ყოფაში, ისე ცნობიერებაში. უკანასკნელი კი უნდა გამოხატულიყო მითოლოგიური შემოქმედების ახალი საფეხურით, რითაც ის ნიადაგს უმზადებდა მითოლოგიური ეპოქის შექმნას... ქართველ ტომთა წინაპრები უდავოდ ერთგვარ საწარმოო და შემოქმედებით ურთიერთობაში იყვნენ ხეთებსა და შუმერებთან, რომლებიც მესამე ათასწლეულში ჩვენს ერამდე კულტურის გარკვეულ საფეხურს აღწევნენ... უკანასკნელი გარემოება განამტკიცებს გარდასვლას აზროვნების ახალ საფეხურზე... წარმოების რევოლუციასთან დაკავშირებით, რაც გამოწვეულ იქნა ცეცხლის გამოყენებით იარაღების დამზადებისათვის, შუმერთა ეს ძველი მემკვიდრეობა ქართულ ძეგლში უფრო გარკვეული მსოფლგაგების ახალი სახით გამოვლინდა. ნათქვამი ეხება მითოლოგიური ხასიათის ქართული კულტურის ძეგლს: ლაპარაკია ქართულ მითოლოგიურ პოემა “ამირანზე”... ქართველ ტომთა წინაპრებმა, საფიქრებელია, ეს იდეები შუმერების მიერ შექმნილ “გილგამეშიანისგან” გადმოიღეს, გადაამუშავეს და გადასცეს შთამომავლობას, რომლებმაც განიცადა ტრანსფორმაცია საწარმოო ძალთა განვითარების შემდგომ საფეხურზე ქართული მითოლოგიური ძეგლის “ამირანიანის” სახით” [22].

ამირანის სახე მოსჩანს ძვ.წ. III ათასწლეულით დათარიღებულ არქეოლოგიურ ძეგლებში (მცხეთის ბრინჯაოს სარ-

ტყელი, ყაზბეგის განძი, თრიალეთის ვერცხლის თასი). “ამირანიანი” დაახლოებით 3500 წლის წინათ უნდა იყოს შექმნილი. “ამირანიანი” ლითონის წარმოების ეპოსია, რკინის იარაღის ეპოქის ძეგლია, უფრო სწორედ, იმ პერიოდისა, როცა წარმოებაში ცეცხლის გამოყენებით მოხდა რევოლუცია და დაიწყო ცეცხლის საშუალებით რკინის დამუშავება (წრთობა). ამ რევოლუციამ უდიდესი გავლენა იქონია ადამიანის ყოფა-ცხოვრებაზე და მის შეგნებაზე, რაც შემოგვინახა მითოლოგიამ.

“გილგამეშიანი” ადრინდელი მითოლოგიური პოემაა, ხოლო “ამირანიანი” უფრო გვიანდელი საწარმოო საფეხურის ამსახველი ქართული ძეგლია. განსხვავება ეხება დამოკიდებულებას ბუნების ისეთ სტიქიონთან, როგორცაა ცეცხლი. თუ პოემა “გილგამეშიანში” ადამიანები სძლევენ ცეცხლს, ამარცხებენ ცეცხლოვან ხარს, მაგრამ არ მოაქვთ ცეცხლი მიწაზე. “ამირანიანი” კი უფრო შორს მიდის. ამირანი იტაცებს ცეცხლოვან ღმერთქალს ყამარს და მოყავს იგი მიწაზე, რაც საკაცობრიობო ინტერესების გამომხატველია. “გილგამეშიანის” დაწყებულ საქმეს ამთავრებს “ამირანიანი”.

“მითოლოგია წარმოადგენდა ადამიანის მისწრაფებას ბუნებაზე წარმოსახვაში ბატონობისადმი” (შ. ნუცუბიძე). ქართული მითოლოგია მივიდა მსოფლიოს ძირითადი ელემენტების ცნებამდე. “ამირანიანში” მსოფლიო წესრიგი დამყარებულია ე.წ. ჯამების დაწყობაზე, რაც წარმოადგენს ზეციურ მნათობთა დასაყრდენს.

“ამირანიანში” აღწერილი ჯამები სველია, რითაც მტკიცდება მათი კავშირი წყალთან. შემდეგ ისინი შრებიან, რასაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს. ჰესიოდე, რომელმაც პირველად მოიხსენია პრომეთე (ამირანი), რომელიც კოლხიდის (ქართულ) სამეფო გვარს ოკეანესთან (წყალთან) ანათესავებს. ქვეყნის საწყისი, “ამირანიანის” მიხედვით, არის წყალი, რომელიც გაიგივებულია წყლის ღმერთ *იგრისთან*. ბერძნული მითოლოგიის მიხედვით, ოკეანე წყლის სტიქიონია, რომლისგან წარმოიშობა ღმერთები და მათი საშუალებით ადამიანები. ჰომეროსი და ჰესიოდე მითოლოგიურ პოე-

მეგზში, კოლხიდის აღწერის დროს, ადგილობრივი წარმოდგენების მიხედვით, ახსენებენ მდინარეს, რომელიც თავის სახელწოდებით დაკავშირებული იყო წყლის ღმერთ იგრიხთან. როგორც ცნობილია, კოლხიდაში არსებობდა მდინარე ი(ნ)გირი, რომლის სახელწოდებიდან წარმოიშვა წყლის ღმერთის სახელი. ეს პირველი ნაბიჯია ატომების აღმოჩენისაკენ. თუმცა ათასი წლის შემდეგაც ბერძნულმა ფილოსოფიამ მაინც ვერ შეძლო ატომის აღმოჩენამდე მოსვლა.

შ. ნუცუბიძის აზრით, ფილოსოფიამდელი ქართული მითოლოგია (მითოლოგიურ-პოეტურ წარმოდგენათა საშუალებით) პირველი მივიდა მსოფლიოს ძირითადი ელემენტების ცნებამდე. ბერძნულ ფილოსოფიას ატომის წარმოდგენის აღმოჩენამდე დასჭირდა გაეარა ემპედოკლეს საფეხური მისი მოძღვრებით ოთხი ელემენტის შესახებ. “პოემა “ამირანიანში” ოთხივე სტიქიონი შეტანილია მსოფლიოს სურათის აღნაგობაში. წყალი აღიარებული იყო სიცოცხლის საწყისად, ჰაერი კი იყო სფერო, სადაც ბრუნავდა ჯამ-ელემენტები. ცეცხლი იყო ძირითადი ზეციური სტიქიონი, რომელიც ამირანმა გამოტაცა ღმერთებს. მინა კი “ამირანიანში” უპირისპირდება ზეცას, რადგან ამირანი თვითონ არის მინასთან დაკავშირებული, როგორც ბუნების და ყოველივეს განსახიერება, რაც ცოცხლობს დედამიწაზე.

ამ განლაგების წესის დარღვევა დიდ ქარიშხალს იწვევს. ტრიალებენ რა სივრცეში, ისინი იწვევენ საერთო აღშფოთებას სივრცეში და მათი მოძრაობა მთელ მსოფლიოში ვრცელდება. ეს პირველი ჩანასახია ატომთა შესახებ მოძღვრებისა. ჯამ-ელემენტები ყველა ერთია, მათ შორის არ არის თვისებრივი განსხვავება. ეს შეხედულება უფრო ახლოა ლევკიპოსსა და დემოკრიტესთან, ვიდრე ემპედოკლესთან. ყოველი ჯამ-ელემენტი მეორისგან განსხვავდება მხოლოდ ადგილმდებარეობით, რომელიც მას საერთო წყობაში უჭირავს. ის, რასაც გვეუბნება დემოკრიტე, რომ მსოფლიოში არის “დიადი წესრიგი”, “ამირანიანში” მოცემულია მითოლოგიური სახით და “ფილოსოფიამდელი აზრი აქ იკვლევს გზას “საწყისის” წარმოდგენიდან არსებობის ძირითადი ელემენტებისაკენ, იმ სიძნე-

ლევების გადალახვით, რაც ბერძნულ ფილოსოფიურ აზროვნებასაც დასჭირდა თალესით დაწყებული, ვიდრე ლევკოპოსსა და დემოკრიტემდე”.

“გილგამეშიანისგან” განსხვავებით “ამირანიანი” გამოხატავს ბუნების სპირალურად განვითარების წესს. “გილგამეშიანის” მიღწევა ის არის, რომ მასში ასახულია უსასრულობისა და მარადიულობის იდეა ღვთაებრივი ცხოვრების სახით. “ამირანიანში” შავი ვეშაპის მიერ ამირანის ჩაყლაპვა, მისი გამოსვლა ამ ურჩხულის მუცლიდან და სიცოცხლის ყველა ნიშნის აღდგენა მოასწავებდა ახალი ცხოვრების აღორძინებას. ამგვარად, “ამირანიანში” სიცოცხლის მარადიულობა, “გილგამეშიანისგან” განსხვავებით, წარმოადგენს სპირალურ განვითარებას. “გილგამეშიანი” და “ამირანიანი” წარმოების მთლიანი განვითარების საფეხურების ანარეკლია. სამართლიანად აღნიშნავს შ. ნუცუბიძე, რომ “ბრინჯაოს იარაღი და ნაჭედი რკინა ისევე წინ უსწრებს ნაწრთობი რკინის იარაღს, როგორც “გილგამეშიანი” “ამირანიანს”.

რამდენადაც ბერძნები დაინტერესებულნი იყვნენ კოლხიდი (ძველი საქართველოთი) არა მარტო ლითონების დამუშავების თვალსაზრისით, არამედ კულტურის საკითხებითაც, ქართულ-ბერძნული ურთიერთობანი ძალიან ადრე ჩამოყალიბდა. “არგონავტების” მოგზაურობის დროისათვის ბერძნები უკვე იცნობდნენ თქმულებას “ამირან-პრომეთეს” შესახებ. ჰესიოდესთან ვკითხულობთ არგონავტების შესახებ და საქართველოს იმ ნაწილზე, რომელიც კოლხიდის სახელწოდებით იყო ცნობილი. ძველი ნელთადრიცხვის VI საუკუნის მწერალი ჰეროდოტე ჰერაკლეელი ადასტურებს პრომეთეს მითის არაბერძნულ წარმოშობას. შ. ნუცუბიძის აზრით, “ქართულმა აზროვნებამ გარკვეული გავლენა მოახდინა ბერძნული ფილოსოფიური აზროვნების დასაწყისზე. იგი არა მარტო ეკონომიკურ, არამედ ლითონის ნაწარმთან ერთად, კულტურულ ურთიერთობაში შევიდა ბერძნულ სამყაროსთან. ჩანს, ბერძნებს კულტურული, კერძოდ, ნააზრევის მიღწევანიც გაუტანიათ, რაც ბერძნული აზროვნების მითოლოგიიდან ფილოსოფიაზე გადასვლის მომენტს დაემთხვა. ბერძნებმა, რო-

გორც უფრო გვიან მოსულმა ხალხმა, ადრინდელი, გარდამავალი საფეხური გამოირიცხეს და მხოლოდ ორი ასახეს – ცეცხლის გამოყენებისა იარაღების დამზადებაში და ოქროს მოპოვება-დამუშავების მომენტი. პირველი კი ე.ი. რვალიდან ნაჭედ რკინაზე გადასვლის ეპოქა, ბერძნებისათვის ძალზე ადრინდელობის გამო, მხოლოდ გარდამავალის სახით შერჩენილი ქართულშიც, მიუწვდომელი დარჩა. ამრიგად, უკანასკნელი საფეხურები ადრინდელ ქართველთა აზროვნებისა ხასიათდება ბერძნულ ფილოსოფიასთან ერთგვარ შეხებაში მოსვლით. არაა გამოირიცხული, რომ შეხედულება, რომელსაც ჯერ კიდევ მითოლოგიური ფორმა ჰქონდა გარემოცული, სახელდობრ, სიცოცხლისა და ყოველგვარი ცეცხლის სანყისის შესახებ, ბერძნულმა ფილოსოფიამ, ზოგიერთი მონაცემების მიხედვით, ქართული მითოლოგიიდან შეითვისა.

ბერძნული წყაროების მიხედვით, ახალი ერის დასაწყისში ქართველი ტომების ერთი ნაწილი მინათმოქმედებას ეწეოდა, რის გამოც ბერძნულ ენაზე მათ “*გე(მინა)-ორგებს*”, ე.ი. მინაზე ანუ მინის მოსაქმეთ დამუშავებელთ უწოდებდნენ. წარმოებიდან აღებული სახელი ისტორიულად შეუნარჩუნდა ქართველ ტომებს და, საერთოდ, საქართველოს სახელწოდებად გადაიქცა. აქედან სახელწოდება “*გეორგია*”, რომელიც სხვადასხვა ერების ენაზე სხვადასხვა ვარიაციით გამოითქმის.

ის გარემოება, რომ სახელწოდება “*გეორგია*” თავდაპირველად აღმოსავლეთის ქართველ მოდგმებს ეხებოდა, მიგვითითებს იმ გარემოებაზე, რომ დასავლეთით მოსახლე ქართველი ტომები თავისი ხელობის მიხედვით ხელოსნებს წარმოადგენდნენ, დაკავშირებით ლოთონისა და მადნეულობის დამუშავებასთან. ჩანს, ძველი ტრადიცია ლითონზე ოსტატობისა დიდხანს შერჩა დასავლეთ საქართველოს და ორი სხვადასხვა ფორმის ბერძნულ სახელწოდებას: “*დემიურგებისა*” და “*გეორგების*” განაწილებას საფუძვლად დაედო (ე.ი. მინათმოქმედნი და ხელოსნები).

ცნობები, რომლებიც ჩვენ შემოგვინახა ბერძნულმა წყაროებმა, მიგვითითებს, რომ ძველ საქართველოში ყოფილა



ცნობილი ფილოსოფიური ცენტრი. ეს ცენტრი, როგორც მოსალოდნელი იყო, განეკუთვნებოდა ძველი საქართველოს იმ ნაწილს, რომელიც ეკონომიკურად უფრო განვითარებული იყო. ასეთი იყო არა გეორგიების, არამედ დემიურგების საქართველო, ე.ი. დასავლეთი, ანუ მაშინდელი კოლხეთი ბერძნული ცნობით. ამ ცნობის მიხედვით მესამე-მეოთხე საუკუნის მიჯნაზე არსებობდა უმაღლესი რიტორიკული სკოლა. აკადემია უნდა დაარსებულიყო გაცილებით უფრო ადრე, მეოთხე საუკუნემდე ჩვენი წელთაღრიცხვისა. მითითება ბერძენ ფილოსოფოსთა მთელ თაობაზე, რომლებმაც ამ აკადემიაში მიიღეს განსწავლა, ნათელჰყოფს, რომ ფილოსოფიური კულტურა საქართველოში უნდა არსებებულიყო გაცილებით უფრო ადრე, რათა მას მოემზადებინა ნიადაგი და შესაძლებელი გაეხადა უმაღლესი განათლების ცენტრის დაარსება, უმთავრესად, ფილოსოფიის შესასწავლად.”

როგორც ცნობილია, ქიმია ერთ-ერთი უძველესი მეცნიერებაა. მან ათასწლეულების განმავლობაში უდიდესი გავლენა იქონია ცივილიზაციის განვითარებაზე. ქიმიის გარეშე ცხოვრება წარმოუდგენელია. დღემდე მეცნიერთა შორის არ არსებობს ერთიანი აზრი სიტყვა “ქიმიის” წარმოშობის შესახებ. არსებობს მრავალი ვერსია.

პირველად სახელწოდება “*ხემია*” ლიტერატურაში გვხვდება ძველბერძნულ ენაზე ჩვენი წელთაღრიცხვის IV საუკუნეში. მას ახსენებენ ალექსანდრიელი ავტორები, მაგალითად, ზოსიმე, რომელიც ცდილობდა ეს სახელწოდება დაეკავშირებინა წინასწარმეტყველ *ხემის* სახელთან. ძველბერძნულ ენაში არსებობს რამდენიმე სიტყვა, რომელთაც ქიმიას უკავშირებდნენ. მაგალითად, სიტყვა *ხიმოსი* ნიშნავს “წვენს”, ხოლო სიტყვა *ხიმა* ნიშნავს “ჩამოსხმას” და ა.შ.

რადგან ძველ ეგვიპტეში ისწავლეს ოქროს, სპილენძის და სხვა ლითონების გამოდნობა და გამოყენება, მრავალი მეცნიერი თვლის, რომ სახელწოდება “ქიმია” წარმოდგება სიტყვა “ქემისგან” ან “ქამესგან”, რაც “შავ მიწას” ნიშნავს და დაკავშირებულია შავ მაგიასთან. შედარებით გვიან შემოვიდა სახელწოდება “ალქიმია”. არსებითი ბიძგი ქიმიის განვითარე-

ბას მისცა მეტალურგიისა და მედიცინის მიღწევებმა XVI საუკუნეში. XVI საუკუნის მიწურულს ქიმია ზუსტი მეცნიერება ხდება.

არსებობს სახელწოდება “ქიმიის” წარმოშობის სხვა მოსაზრებებიც. მაგალითად, ძველჩინურად სიტყვა “*კიშ*” ნიშნავს ოქროს (თანამედროვე “ძინ”).

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ არსებობს ტერმინ “ქიმიის” წარმოშობის სხვა სავარაუდო ვერსიაც.

II-III საუკუნეების მწერალ ხარაქს პერგამონელის მტკიცებით, ოქროს საწმისი არის ეტრატებზე აღნუსხული ხერხი ოქროდამწერლობისა (“ქრიზოგრაფია”), რომლის გამოც, როგორც ღირსსარწმუნოა, მოეწყო “არგოს” ლაშქრობა. ბერძნული ადრინდელი ცნობის მიხედვით ხარაქს პერგამონელის მიერ ნახსენებ ტერმინს “ქრიზოგრაფია”, როგორც ქართული ოსტატობის ნიმუში, წარმოადგენდა ცხვრის ტყავზე დანერილ რაღაც მეცნიერების აღწერას. ეს ცოდნა ამ წყაროს მიხედვით “ქიმეადაც” კი არის წოდებული. გამოდის, რომ უძველეს საქართველოში ლითონის დამუშავების ხელოვნება ეფუძნებოდა სპეციალურ მეცნიერებას – “ქიმეას”.

როგორც ზემოთ მოყვანილი მაგალითებიდან ჩანს, ქიმიური ცოდნის ჩასახვა მოხდა უძველეს დროში, რამდენიმე ათასი წლის წინ ძველ საქართველოში, მაშინ როცა სხვა ქვეყნებში ქიმიის ხსენებაც კი არ იყო. კოლხურ ენაზე სიტყვა “*ქიმინუა*” ნიშნავს ქმნას, კეთებას. რის ქმნას? პირველ რიგში, ლითონების (მეტალების) გადადნობას. ნიკო ჩუბინაშვილის მიხედვით, ქიმია არის “სწავლა გარდადნობისა მეტალთასა და ეგრევეითართა”.

ასევე სავარაუდოა, რომ ტერმინი “კერამიკაც” (გამომწვარი თიხისგან დამზადებული ნაკეთობები) მსოფლიოს ენებში გავრცელდა ქართული სიტყვა “*კერადან*”. *კერა* – ცენტრალური ადგილია სახლისა, სადაც ანთია ცეცხლი და რომლის გარშემო თავს იყრიან ოჯახის წევრები, რათა ყოველდღე ამ ცეცხლზე მოხარშული თუ შემწვარი საჭმელი ჭამონ, ზამთრის სიცვიეში სხეული გაითბონ. პირველი ოჯახი, ახლანდელი გაგებით, გაჩენილია კერაზე დანთებული ცეცხლის გარ-

შემო. უშუაგვეცხლოდ, უკეროდ ძველებური ოჯახი წარმოუდგენელი იყო. ქართულში სწორედ ამიტომ გადაიქცა კერა სინონიმად ცოლ-შვილისა, სახლისა, შინაურობისა (თედო სახოკია. ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი). არქეოლოგიური მონაცემებით ძვ.წ. VII-VI ათასწლეულში, განვითარებული ნეოლითის ხანაში საქართველოში ამზადებდნენ ცეცხლზე გამომწვარ წითელი თიხის ჭურჭელს, რასაც ადასტურებს ოდიშის, ანასეულისა და სხვა არქეოლოგიური ექსპონატები.

ამგვარად, ქიმიის ისტორიისთვის ანგარიშგასაწევია ადრინდელი ბერძნული ცნობა ერთგვარი მეცნიერული ცოდნის შესახებ, რომელსაც შეიცავდა ცხვრის ტყავზე დაწერილი წიგნი. ეს ცოდნა ამ წყაროს მიხედვით “ქიმეად” არის მოხსენებული.

**დიდი ალბათობით შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ძველ საქართველოში ლითონის დამუშავების ხელოვნება ეფუძნებოდა ცოდნის სპეციალურ სისტემას (მეცნიერებას), რომელსაც ქიმია შეარქვეს.**

ძალზედ საყურადღებოა შ. ნუცუბიძის მოსაზრება აღმოსავლური და დასავლური კულტურის გაყოფის შესახებ, რომელიც იდეალისტური ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ნიჟარადაგ ზე ჩაისახა. აღმოსავლეთი დაბალ საფეხურზე დგომას მოასწავებდა, ხოლო დასავლეთს ერთგვარი უპირატესობა ჰქონდა და მაღალ საფეხურზე დგომას აღნიშნავდა. მისი აზრით, ქართული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების არე აღმოსავლეთს ეკუთვნის მდებარეობითა და ისტორიულ-კულტურული გარემოცვით [22]. ჰეგელი აღიარებდა, რომ აღმოსავლურმა ცივილიზაციამ წარმოშვა ანტიკური ცივილიზაცია და დღევანდელი დასავლური ცივილიზაცია მისი მემკვიდრეა. თუმცა, თვლიდა, რომ აღმოსავლეთის კულტურა დაბალ საფეხურზე დარჩა და იგი კულტურის მიღწევებს ევროპოცენტრულად თვლიდა [23].

ახლა ყოველივე ზემოთქმული დავეუკავშიროთ დღევანდელ რეალობას. რატომ ებრძვის მტერი ასე გულმოდგინებით უძველესი ქართული მატერიალური კულტურის ძეგლებს, რასაც მივყავართ მედიცინის, ტექნიკის და სხვა პრაქტიკული

მოღვაწეობის ჩასახვასთან? რატომ ებრძვიან ასე გაშმაგებით საყდრისის ოქროს მაღაროს? საქართველო მეტალურგიის და ოქროს წარმოების, ვაზის კულტურის და ხორბლის, მედიცინის და პოლიფონიური მუსიკის უძველესი კერაა. ერთია, რომ იგი უძველესია, მაგრამ მთავარი კი ის არის, რომ ამ შემთხვევაში საქართველო, ევროპოცენტრიზმისგან განსხვავებით, გამოდის “აზროვნების, როგორც აზრის მატერიალური მატარებელი” (შ. ნუცუბიძე). ადრინდელ ქართველთა ეკონომიკურმა, საზოგადოებრივმა და სააზროვნო შემოქმედების განვითარებამ ასახვა პოვა დანარჩენ მსოფლიოზე.

ჯორჯიის უნივერსიტეტის (აშშ) გეოლოგიის დეპარტამენტში ჩატარებული გამოკვლევების საფუძველზე პროფესორმა ჰარი მილსმა (რომელიც ჩემთან და პროფ. ა. ლონდაქესთან ერთად ხელმძღვანელობს გ. ავექოფაშვილის სადოქტორო დისერტაციას), 2014 წლის 25 აპრილს შემდეგი ოფიციალური წერილი გაუგზავნა კულტურისა და ეკონომიკის სამინისტროებს: „ბოლო ხანებში ჩვენი ყურადღება მიიპყრო საქართველოს მთავრობის მიერ საყდრისის ოქროს უძველესი მაღაროსათვის დამცავი სტატუსის მოხსნამ. ამას შედეგად მოჰყვება დიდი არქეოლოგიური ღირებულების მქონე ისტორიული ობიექტის განადგურება. ეს არამხოლოდ ქართველი ხალხის, არამედ მსოფლიო არქეოლოგ-მეცნიერთა საზოგადოების დიდი დანაკარგი იქნება. ღია კარიერული წესით მოპოვება გაანადგურებს ქართული კულტურის შემორჩენილ, აღმოუჩინებელ არტეფაქტებს და სამუდამოდ შეუძლებელს გახდის მომავალ სამეცნიერო აღმოჩენებს. მოვუწოდებთ ქართველ ხელისუფალთ, რომ შეაჩერონ მოპოვებითი სამუშაოები, ვიდრე არ შემუშავდება გეგმა, რომელიც ოქროს მოპოვებას შესაძლებელს გახდის უძველესი არტეფაქტებისა და მაღაროს კულტურული ღირებულების სრული განადგურების გარეშე. მსგავსი გადავადების შემთხვევაში ოქრო არსად დაიკარგება. განვითარებული ტექნოლოგიებისა და ფრთხილი გეგმის წყალობით კი შესაძლებელი გახდება ოქროს ამოღება ქართველი და მსოფლიო ხალხებისთვის კულტურული და არ-

*ექოლოგიური ღირებულების მქონე ობიექტის შენარჩუნების პირობებში. მადლობას გიხდით ყურადღებისათვის“.*

უნდა აღინიშნოს, რომ საყდრისში, ოქროს საბადოს ტერიტორიაზე საგანგაშო ეკოლოგიური მდგომარეობაა. გარემოს ტოქსიკური ლითონებით ინტენსიური გაბინძურება საბადოს დამუშავების გარდაუვალი პროცესია. გაბინძურებულ ნიადაგზე მოწეული პროდუქტები საფრთხეს უქმნის ადამიანის ჯანმრთელობას, რაც იმას ნიშნავს, რომ ეს ნიადაგი პრაქტიკულად გამოუსადეგარია სოფლის მეურნეობისათვის. მადნეულის როგორც სპილენძმემცველი (სულფიდური), ისე ოქროს შემცველი საბადო, რომელიც ღია კარიერული წესით მუშავდება, მიეკუთვნება იმ მნიშვნელოვან ტექნოგენურ წყაროს, საიდანაც გარემოში ხვდება მძიმე ლითონების გავრცელება. დაახლოებით 150 ჰექტარი ფართობი ძალზე გაბინძურებულია სპილენძით, კადმიუმით, თუთიით, კობალტით, მანგანუმით და სხვა მძიმე ლითონებით.

ჩვენთან მადნის მოპოვება, ამერიკის შეერთებული შტატებისგან განსხვავებით, ღია წესით წარმოებს. მართალია, საბადოს დამუშავების ღია კარიერული მეთოდი იაფი და მომგებიანია, მაგრამ იგი მეტად მძიმედ მოქმედებს გარემოს ეკოლოგიურ მდგომარეობაზე. დროთა განმავლობაში, კლიმატური პირობების შედეგად, მათში წარმოიქმნება გუბეები, სადაც სულფიდები ატმოსფერული ჟანგბადით იჟანგება და გროვდება წყალში ხსნადი მძიმე ლითონთა სულფატები. ეს ხსნარი გადაიტუმბება კარიერის მიმდებარე ტერიტორიაზე, ე.წ. დამბაში, სადაც ხდება მისი დაგროვება და შემდეგ მადნეულის ფაბრიკაში. მძიმე ლითონების შემცველი ხსნარიდან სპილენძის ამოღება და გასუფთავება. დანარჩენი ლითონების ამოღება არ მიმდინარეობს და ეს ტოქსიკური ხსნარი ჩაედინება მდინარე კაზრეთულაში და ინვევს ქიმიურ გაბინძურებას. მდინარე კაზრეთულა უერთდება მდინარე მაშავერას და მასაც აბინძურებს. მაშავერა ბოლნისის რაიონის ძირითადი სარწყავი ობიექტია. ამ წყლით ირწყვება რატევენის, ბოლნისის, რაჭის უბნის, მწყნეთის, ხიდისყურის, ნახიდურის და სხვა სოფლების სავარგულები, რაც აბინძურებს ამ სოფლების ნია-

დაგებს. აქ მოწვეულ სასოფლო-სამეურნეო პროდუქტს მოიხმარს არა მარტო ადგილობრივი მოსახლეობა, არამედ იგი გადის სარეალიზაციოდ საქართველოს სხვა ტერიტორიებზე.

საბადოს ინტენსიური აფეთქების შედეგად ჰაერში გამოიყოფა მომწამლავი ნივთიერებები, რომლებიც იფანტება გარემოში, შემდეგ ილექება ნიადაგებში, საიდანაც ხვდება ჯერ მცენარეებსა და ცხოველებში, შემდეგ ადამიანის ორგანიზმში.

ქართველმა და გერმანელმა მეცნიერებმა ჩაატარეს კვლევა: “მდინარე მაშავერას ხეობაში ნიადაგებისა და სასოფლო-სამეურნეო ნათესების გაბინძურება მძიმე ლითონებით”. კვლევის შედეგად მოპოვებული ინფორმაციის თანახმად, მდინარე მაშავერას ხეობის ნიადაგში სპილენძის რაოდენობა 49-ჯერ აღემატება გერმანიაში მოქმედ ზღვრულად დასაშვებ ნორმას, თუთიისა – 18-ჯერ, ხოლო კადმიუმისა – 12-ჯერ. მძიმე ლითონები ნიადაგიდან საკვებ ჯაჭვში გადადის და ასეთი საკვების ხანგრძლივმა მოხმარებამ, შესაძლოა, ადამიანის ორგანიზმში მთელი რიგი პათოლოგიური ცვლილებები (ნერვული სისტემის დაზიანება, ავთვისებიანი სიმსივნეები, სისხლნაკლებობა, ზრდის შეჩერება, უშვილობა) გამოიწვიოს. ადამიანის მძიმე ინტოქსიკაცია შეიძლება ასევე გამოიწვიოს გაბინძურებულ წყალში დაჭერილი თევზის მოხმარებამ. ადგილობრივ მოსახლეობას უნდა მიენოდოს ზუსტი ინფორმაცია რეგიონის გაბინძურების მდგომარეობის შესახებ, რათა კიდევ უფრო არ გაიზარდოს მათი ჯანმრთელობის და სიცოცხლის რისკები.

ოქროს მიწების ერთადერთ მნიშვნელოვან მეთოდს წარმოადგენს ციანიდური, ე.წ. ბაგრატიონის ხერხი, რომელიც მადნიდან ოქროს გამოყოფის საშუალებას იძლევა. გამოჩენილმა მეცნიერმა და გენერალმა პეტრე ბაგრატიონმა პირველმა აღმოაჩინა ოქროს, ვერცხლის და სპილენძის ხსნადობა ტუტე ლითონთა ციანიდების წყალხსნარებში. ამ აღმოჩენას დიდი მნიშვნელობა აქვს, რადგან იგი გამოიყენება ოქროს შემცველი მადნებისგან ოქროს მთლიანად გამოსაყოფად. მაგრამ ციანიდები უძლიერესი შხამებია, რომლებიც მადნის

გადამუშავების შედეგად (კონცენტრირებულ მჟავებთან და ტუტეებთან ერთად) დიდი რაოდენობით ხვდება ატმოსფეროში, მინისქვემა და ზედაპირულ წყლებში და დიდ საშიშროებას წარმოადგენს გარემოსთვის და ადამიანის ჯანმრთელობისთვის. ადამიანის ორგანიზმში მოხვედრისას ციანიდები ინვეკს სუნთქვის პროცესში მონაწილე ფერმენტების ინჰიბირებას და ადამიანის სიკვდილს.

ეკოლოგიური პრობლემები, რომელთაც ადრე ლოკალური ხასიათი ჰქონდა, დღეს მსოფლიოს მომცველ გლობალურ პრობლემებად იქცა. ეკოლოგიური ინფორმაციის ნაკლებობას დიდი ზიანის მიყენება შეუძლია. საზოგადოებამ უნდა იცოდეს გარემოს ნამდვილი სურათი. ბუნების დაცვის სფეროში საიდუმლო არ უნდა არსებობდეს. ბუნების დაცვა – თითოეულის ვალია [24].

თანამედროვე ეკოლოგიური პრობლემების თავიდან ასაცილებლად აუცილებელია გარემოში მოხვედრილი მძიმე ლითონების დეტოქსიკაცია. ამ მიზნით, ძირითადად იყენებენ სხვადასხვა მიკროორგანიზმებს, მაგრამ ისინი შერჩევითად მოქმედებენ და არა აქვთ ზოგიერთი ძლიერ საშიში მძიმე ლითონისგან (მაგალითად, კადმიუმი) ნიადაგის გასუფთავების უნარი. რაც შეეხება მცენარეებს, ისინიც შერჩევითად აკუმულირებენ გარემოში არსებულ მძიმე ლითონებს. ამასთანავე მძიმე ლითონების კონცენტრაცია მათ ქსოვილებში მნიშვნელოვნად იზრდება [25]. ქ. დუბნის (რუსეთი) ბირთვული კვლევების გაერთიანებულ ინსტიტუტში უახლესი ტექნიკის გამოყენებით, დაადგინეს [26], რომ ჩვენ მიერ დამუშავებული ახალი აგრობიოორგანული ტექნოლოგია გაბინძურებულ ნადაგებზეც კი ეკოლოგიურად სუფთა მოსავლის მიღების საშუალებას იძლევა. ნაყოფში მნიშვნელოვნად მცირდება ნიტრატების, პესტიციდების, მძიმე ლითონების, რადიონუკლიდების შემცველობა [27-31]. ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ბიოორგანული ტექნოლოგიების ინსტიტუტში, ე. ანდრონიკაშვილის სახელობის ფიზიკის ინსტიტუტთან და ტექნიკურ უნივერსიტეტთან ერთად, მუშავდება მძიმე ლითონებით გაბინძურებული ნიადაგის გან-

მენდის იაფი ტექნოლოგია, რაც ხელს შეუწყობს ბოლნისის რაიონში, კერძოდ, კაზრეთის მადნიანი ზონის ფართობებზე ეკოლოგიურად სუფთა სასოფლო-სამეურნეო კულტურების მოყვანას და, ზოგადად, აგროტერორიზმის თავიდან აცილებას.

**RAMAZ GAKHOKIDZE**

**The Prephilosophical Thinking of Georgian Ancestors – the Basis of Metallurgy and Gold Production**

**Abstract**

Thanks to region's rich natural resources and its geographical location, Georgia developed metallurgical traditions which go back to the Early Bronze Age, namely the fourth millennium BC. Unearthed artifacts from this period already demonstrate the advanced skills both in bronze metallurgy and in working with precious metals of Georgian artisans. Tools and jewellery, pins, rings and temple pendants, as well as striking ornamental gold brooch show an unusually high level of workmanship.

In 2004 German archaeologists from Ruhr-University Bochum discovered the gold mine in Sakdrisi. Dated to the third millennium BC, it is one of the oldest known gold mines in the world and that such unique exhibits have not been discovered even in Egypt. The 5000 years old gold mine of Sakdrisi in Georgia lies 50 km southwest of Tbilisi. Archeologists assert that these are the eldest mines in the world. This should have been a sensational find for Georgia, as previously it was believed that gold was recovered only from alluvial deposits in rivers.

The Georgians were the first in the world to begin working on iron and steel and contributed to mankind history that way as well. In Georgia the oldest monuments of human civilization were discovered and is considered a place of origin of metallurgy. The Georgian region



is well known for its gold and has been a source of the precious metal for millennia. The gold of Colchis, for example, was made famous in the Greek legend of Jason and the Golden Fleece.

As it is known, chemistry is one of the oldest sciences. It for thousands years had a huge impact on the civilization development. In the history of science, the etymology of the word chemistry is a debatable issue.

The Greek word “chemeia” first appears in about the fourth century and was used to designate the art of metal-working, especially the possible of base metals into gold and silver. The Arabs latter prefixed the article “al” and the words “chemistry” and “alchemy” were practically interchangeable.

The second explanation is related to the Egyptian hieroglyph “khmi”, which means black (fertile) land. There are other considerations about the origin of the name of “chemistry”. For example, the ancient Chinese name “kim” means gold.

We assume that there is another version of the probable origin of the term “chemistry”. Based on historical sources chemical knowledge originated thousands years ago in the old Georgia, and the name “chemistry”, as well as the name of “ceramics”, derives from Colchian (old Georgian) language.

### ლიტერატურა:

1. П.П. Ефименко. Первобытное общество, Киев, 1953;
2. Г. Чайлд. Прогресс и археология, М., 1949;
3. ო. ლორთქიფანიძე. ძველი კოლხეთის კულტურა, 1972;
4. გ. ჩიტაია, მ. ჩიტაია. ფიზიკის ელემენტების ჩასახვა ძველ ქართველ ხალხში. საქ. მეც. აკად. ბუნებისმეტყველებისა და ტექნიკის ისტორიკოსთა საბჭოს შრომების კრებული, 1970;
5. Т.Н. Чубинишвили, К.Х. Кушнарева. Новые материалы по энеолиту Южного Кавказа, “მაცნე”, 1967, №6(39), გვ. 349, 351;
6. Б.А. Куфтин. Археологические раскопы в Триалети. Тб., 1941;

7. Ф. Тавадзе и Т. Сакварелидзе, *Бронзы в древней Грузии*, Тб., 1959;
8. ივ. ჯავახიშვილი. *ქართველი ერის ისტორია*, 1928;
9. R.P. Multhaut. *The Origins of Chemistry*. London, 1966;
10. L. Aitchison. *A History of Metals*, vol. I-II. London, 1960;
11. Н.А. Фигуровский. *Очерк общей истории химии*, М., 1969;
12. შ. ამირანაშვილი. *ქართული ხელოვნების ისტორია*, 1971;
13. В. Латышев. *Известия древних писателей о Скифии и Кавказе*, СПб., 1893;
14. Н.Я. Марр. *Яфетические элементы в языках Армении*, I, ИАН, 1911;
15. გ. მელიქიშვილი. “ფოლად” სიტყვის წარმომავლობისათვის. *თბილისის უნივერსიტეტის შრომები*, B 3 (142), 1972.
16. სულხან-საბა ორბელიანი, *ქართული ლექსიკონი*, თბილისი, 1928;
17. რ. გახოკიძე. ქიმია ცოდნის ელემენტების ჩასახვის პერიოდი, *ჟურნ. “ქიმია-ბიოლოგია სკოლაში”*, 1975, №1;
18. Г. Меликишвили. *К истории древней Грузии*, Тб., 1959;
19. ე. თაყაიშვილი. *არქეოლოგიური მოგზაურობანი და შენიშვნები*, ტფილისი, 1907;
20. ლ. მოლოდინი. *ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან*, 1963;
21. *Наука и жизнь*, 2008, май, №5;
22. შ. ნუცუბიძე. *ქართული ფილოსოფიის ისტორია*. ტომი 1, თბ., 1956;
23. G. W. Fr. Hegel. *Philosophie des Geistes, Engänzungen*, § 39;
24. რ. გახოკიძე. *გზა ხსნისა*, თბ., 1991;
25. G. Khasitashvili, L. Matchavariani, R. Gakhokidze. *Improving of Phytoremediation of Soil Polluted with Oil Hydrocarbons in Georgia*. In: *Soil Remediation and Plants*. USA, Elsevier, 2015;
26. М.В. Фронтасьева, С.С. Павлов, И.И. Зиньковская, Н.В. Багдавадзе, Е.И. Киркесали, Р.А. Гахокидзе. *Нейтронный активационный анализ химического состава сельскохозяйст-*

- венных культур, выращенных при применении регулятора роста растений. *Агрехимия*, 2014, № 6;
27. რ. გახოკიძე. ბიოენერგოაქტივატორი, თბ., 2002;
28. რ. გახოკიძე. უხვი მოსავლის საწინდარი, თბ., 2008;
29. რ. გახოკიძე. “მწვანე ბიოორგანული რეკოლუციის” საწყისებთან. თბ., 2014;
30. R. Gakhokidze. Effects of Bioenergyactivators on Productivity of Plants. In: *Chemistry of Advance Compounds and Materials*. New York, Nova Sciences Publishers, Inc., 2008;
31. R. Gakhokidze, A. Pirtskhelani. Antimutagenic and Anticytotoxic Activity of Bioenergyactivators. In: *Advanced Biologically Active Polyfunctional Compounds and Composites: Health, Cultural Heritage and Environmental Protection*. New-York, Nova Sciences Publishers, Inc., 2015.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის მეცნიერების ფილოსოფიის განყოფილებამ.



## სერგი ავშალიანი (თბილისი)

**სერგი ავშალიანი** – ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწე, ეროვნული პრემიის ლაურეატი; ავტორი მრავალი ნაშრომისა თეორიული ფილოსოფიის, ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფიის, ქართული ფილოსოფიის ისტორიის დარგში ქართულ, რუსულ, ინგლისურსა და უკრაინულ ენებზე.

### კარლ პოპერის ფილოსოფიის კრიტიკული ანალიზი

კარლ რაიმუნდ პოპერი {1902-1994} მსოფლიოში ცნობილი ფილოსოფოსია, თუმცა ფილოსოფიური იდეების სიღრმით იგი მაინცა და მაინც არ გამოირჩევა. პოპერის ფილოსოფიური იდეების კრიტიკა ამა თუ იმ საკითხთან დაკავშირებით მოცემულია ჩვენს ადრინდელ ნაშრომებშიც.\* ამ სტატიაში კი ეს კრიტიკა არა მარტო ინტეგრირებულია, არამედ აგრეთვე დამატებითი არგუმენტებითაც არის შევსებული. აქვე მინდა აღვნიშნო, რომ პოპერის ფილოსოფიის ყველა მხარე ერთ სტატიაში, ცხადია, ვერ მოთავსდება, მით უმეტეს კრიტიკულად გაანალიზებული. მაგრამ, ვფიქრობთ ესეც კმარა პოპერის ფილოსოფიის დადებითი და უარყოფითი მხარეების წარმოსაჩენად.

---

\* ს.ავალიანი, კარლ პოპერის “ცოდნის ზრდის” თეორიის კრიტიკული ანალიზი. იხ. “ფილოსოფიური ძიებანი” VIII, 2004; ს. ავალიანი, დეტერმინიზმისა და ინდეტერმინიზმის პოპერისეული კონცეფცია, “ფილოსოფიური ძიებანი”, XII, 2008; ს. ავალიანი, დიალექტიკის თეორიისა და არისტოტელეს წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონის თავსებადობის პრობლემა (იხ. “ფილოსოფიური ძიებანი”, XVIII, 2014).

კარლ პოპერი დასაწყისში “ვენის წრის” პოზიტივისტური ფილოსოფიური ჯგუფის წევრი იყო და, ბუნებრივია, იზიარებდა ამ წრის ყველა {ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპი, ინდუქცია, ალბათობა, მეტაფიზიკა} ძირითად იდეას. მაგრამ მალე ჩამოსცილდა ავსტრიელ პოზიტივისტებს, უარყო ყველა ზემოდასახელებული პრინციპი, შეიმუშავა ალტერნატიული იდეები და დაუპირისპირდა “ვენის წრის” პოზიტივისტურ მსოფლმხედველობას.

პოზიტივიზმის ამოსავალს წარმოადგენს ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპი, როგორც საზრისიანი და უსაზრისო დებულებების სადემარკაციო პრინციპი. პოზიტივისტები თვლიან, რომ საზრისიანია ის დებულება, რომელიც ანალიზის გზით შეიძლება დაყვანილ იქნას უშუალო გრძნობად მონაცემებზე. მეცნიერული ცოდნა სწორედ ასეთი დებულებებისაგან შედგება. საზრისიანი დებულება შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი ან მცდარი. ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს ცოდნასთან. ხოლო ის, რაც ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპს არ ექვემდებარება, არც საზრისიანია და არც ცოდნას წარმოადგენს.

პოპერს არ აკმაყოფილებს ემპირიული ვერიფიკაციის პრინციპი, როგორც სადემარკაციო კრიტერიუმი, ვინაიდან მას ინდუქციასა და ალბათობამდე მივყავართ. ინდუქციური დასკვნების შემონმება, მისი აზრით, არ შეიძლება, ვინაიდან “ყველა” არ შეიძლება უშუალო ცდაში გვექონდეს მოცემული. ინდუქციური და ალბათური დასკვნები, პოპერის აზრით, მეცნიერებას არ გამოადგება, ვინაიდან მეცნიერებას უნივერსალური დასკვნები ესაჭიროება. ამიტომ ინდუქცია მეცნიერული მეთოდი არ არის. “ინდუქცია საერთოდ არ არსებობს” კატეგორიულად ბრძანებს პოპერი.

უარყოფს რა ვერიფიკაციის პრინციპს, პოპერს შემოაქვს ალტერნატიული პრინციპი ფალსიფიკაცია, რომლის უპირატესობას იგი იმაში ხედავს, რომ “ყველას” შემონმება შეუძლებელია უსასრულობის გამო, მაგრამ ერთის ფალსიფიკაცია სრულიად შესაძლებელია. მაგალითად, დებულებას “ყველა ლითონი ელექტრობის გამტარია” ინდუქციის წესით ვერ დავასაბუთებთ, ვინაიდან “ყველა” ლითონის შემონმება

შეუძლებელია. სამაგიეროდ, თუკი ვიპოვნით თუნდაც ერთ ლითონს, რომელიც ელექტრობას არ ატარებს, მაშინ პირველი ზოგადი დებულება უარყოფილი იქნება. ამაში ხედავს პოპერი ფალსიფიკაციის მეთოდის უპირატესობას.

ვიდრე პოპერის იდეების გადმოცემას განვაგრძობდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია გამოვთქვათ რამდენიმე კრიტიკული შენიშვნა ფალსიფიკაციის მეთოდთან დაკავშირებით.

**პირველი.** ფალსიფიკაციის მეთოდი {თუ პრინციპი} უარყოფითია; მას ზოგადი დებულების უარყოფა შეუძლია, დამტკიცებით კი ვერაფერს ვერ ამტკიცებს {თუ ზოგადი დებულების უარყოფას დამტკიცებად არ ჩავთვლით}. ასეთ შემთხვევაში როგორ შეძლებს იგი “ცოდნის ზრდის” უზრუნველყოფას? ცოდნას ზრდის არა იმდენად უარყოფითი, არამედ დადებითი მსჯელობებით.

**მეორე.** ზოგადი დებულების ფალსიფიცირება იოლი როდია. იგი ათასში ერთი შეიძლება მოხდეს. ცოდნის ზრდისათვის კი ეს არ კმარა. თუ ფალსიფიცირებადობის შესაძლებლობას “ცოდნის ზრდის” კრიტერიუმად ჩავთვლით, მაშინ “ცოდნის ზრდა” შეიძლება დაბრკოლდეს.

**მესამე.** პოპერი თვლის, რომ ყველა ინდუქციური ზოგადი დებულება ფალსიფიცირებადია; თუ ეს ასეა, მაშინ თვითონ ეს ზოგადი დებულებაც ფალსიფიცირებადი იქნება. მაშინ სად არის გამოსავალი? ფალსიფიცირებადი დებულება სხვა ზოგადი დებულების ფალსიფიცირებადობას როგორ მოახდენს? მით უმეტეს შეუძლებელია, რომ ფალსიფიცირებადობის პრინციპმა თავისი თავის ფალსიფიცირება მოახდინოს.

**მეოთხე.** პოპერი გვეუბნება, რომ ბუნების კანონები ფალსიფიცირებადიაო. საიდან ვიცით, რომ ეს ასეა? ბუნების ერთი რომელიმე კანონის ფალსიფიცირებადობა ყველა კანონის ფალსიფიცირებადობას როგორ დაასაბუთებს? აქ ისევ ინდუქციას ხომ არ მივმართავთ? ერთიდან ყველას შესახებ გაკეთებული დასკვნა განა ის არ არის, რასაც პოპერი ებრძვის? როგორ ავიცილოთ თავიდან ეს წინააღმდეგობა?

**მეხუთე.** პოპერი გვეუბნება, რომ “ინდუქცია საერთოდ არ არსებობს”, მაგრამ, მეორე მხრივ, იგი ამტკიცებს, რომ “მეცნი-

ერების კანონები ჰიპოთეზური და ალბათურიაო”. ხომ არა გვაქვს ლოგიკური წინააღმდეგობა? ჰიპოთეზური და ალბათური ინდუქციური დასკვნებია, ხოლო თუ ინდუქცია არ არსებობს, მაშინ საიდან გაჩნდა მეცნიერების კანონების ჰიპოთეტურობა და ალბათურობა? გარდა ამისა, თუ მეცნიერების კანონები ჰიპოთეზური და ალბათურია, მაშინ ინდუქცია არსებულა. ერთი სიტყვით, ეს ორი რამ ერთმანეთს ვერ უთავსდება.

ფალსიფიკაციის შესახებ მსჯელობის დასასრულს აღვნიშნავთ, რომ არც არისტოტელე თვლიდა ინდუქციას მეცნიერულ მეთოდად, ვინაიდან იგი ჭეშმარიტებად მხოლოდ აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას თვლიდა. ჯ.ს. მილმა სცადა ბუნების ერთგვარობის კანონის საფუძველზე ინდუქციური ჭეშმარიტებიდან “ყველას” გამორიცხვა. მაგრამ ახალ დროში აღმოჩნდა ბუნების ერთგვარობის კანონის დაშვების შეუძლებლობა. ბუნება არ არის ერთგვაროვანი; მის სტრუქტურულ ელემენტებს შორის დიდი სხვაობაა.

პოპერი თვლის, რომ ფალსიფიკაციის მეთოდთან მჭიდრო კავშირშია “ცოდნის ზრდის” თეორია. იგი ებრძვის პოზიტივისტების მეცნიერული ცოდნის განვითარების თეორიას, რომელსაც, მისი აზრით, კუმულაციური ხასიათი აქვს, ჭეშმარიტების დაგროვებას ამტკიცებს. ცოდნის კუმულაციური თეორია, ამბობს პოპერი, შემეცნების შესაძლებლობის დასასრულს ნიშნავს. ამიტომ იგი ცდილობს “ცოდნის ზრდის” ისეთი თეორიის შემუშავებას, სადაც კუმულაციას ადგილი არ ექნება. “ცოდნის ზრდა”, მისი აზრით, ორგანიზმის ზრდას ჰგავს, სადაც ზრდის შედეგები ცალკე კი არ გროვდება, არამედ მთელ ორგანიზმს ერთვის.

“ცოდნის ზრდის” პოპერისეული კონცეფცია აბსოლუტური ჭეშმარიტების შემეცნების შესაძლებლობას გამორიცხავს. პოპერი ამტკიცებს, რომ აბსოლუტური ჭეშმარიტება რომ შემეცნებადი იყოს, მაშინ შემეცნება ადრე თუ გვიან დასრულდებოდა; ჭეშმარიტება აბსოლუტურია; თუმცა იგი ადამიანს არასოდეს არ ეძლევა; მისი შემეცნება შეუძლებელია. სხვაგვარი ჭეშმარიტება კი არ არსებობს. აბსოლუტურობა ამ

შემთხვევაში მის უსასრულობას ნიშნავს, ხოლო უსასრულო იმიტომ არის უსასრულო, რომ მისი წვდომა შეუძლებელია.

მაგრამ თუ აბსოლუტური ჭეშმარიტება უსასრულობა-შია, მაშინ “ცოდნის ზრდის” კრიტერიუმს რა წარმოადგენს? საიდან უნდა გავიგოთ, რომ ცოდნა გაიზარდა, თუ კრიტერიუმი არა გვაქვს? ამ პრობლემის გადაწყვეტას პოპერი ჭეშმარიტებისმაგვარობის {verisimilitude} ცნების შემოტანით ცდილობს. ჭეშმარიტებისმაგვარობა არ არის ჭეშმარიტება, მაგრამ იგი “ჰგავს” მას, რაც საშუალებას გვაძლევს “ცოდნის ზრდა” აღმოვაჩინოთ. მაგრამ ჭეშმარიტებისმაგვარობის ცნებას კიდევ უფრო დიდი სირთულეები ახლავს. რას ნიშნავს ჭეშმარიტებისმაგვარობის მსგავსება ჭეშმარიტებასთან? საიდან ვიცით მათი მსგავსება, როცა აბსოლუტური ჭეშმარიტება ჩვენთვის უცნობია? თურმე “ცოდნის ზრდის” მსგავსება ჭეშმარიტებასთან მიახლოებას ნიშნავს. მაგრამ ჯერ ის არ ვიცით, თუ როგორ ხდება ჭეშმარიტებისმაგვარობის მიახლოება ჭეშმარიტებასთან, ამიტომ ჭეშმარიტებასთან მიახლოების ცნების შემოტანით კიდევ უფრო ღრმად ვეფლობით გაუგებრობის უფსკრულში. რაიმესთან მიახლოება იმას ნიშნავს, რომ მას ადრე თუ გვიან მივწვდებით, ხოლო ის, რაც უსასრულობაში იმყოფება, მას ვერც ვუახლოვდებით და ვერც ვწვდებით. ასეთ ურთულეს წინააღმდეგობაში გაიხლართა პოპერის “ცოდნის ზრდის” თეორია.

უფრო საინტერესოა პოპერის კონცეფცია ცოდნის ობიექტურობის შესახებ. ცოდნის ობიექტურობა ცნობილი ამბავია; სუბიექტური ცოდნა არ არსებობს. მაგრამ პოპერმა ცოდნის ობიექტურობა გაიგო როგორც დამოუკიდებლობა სუბიექტისაგან ანუ მისი ონტოლოგიურობა, რაც უთუოდ ახალი სიტყვაა გნოსეოლოგიის {შემეცნების თეორიის} ისტორიაში. პოპერი ერთმანეთისაგან განასხვავებს სამ სამყაროს: მატერიალური სამყარო, რომელიც შემეცნების ობიექტს წარმოადგენს, სუბიექტური სამყარო {ცნობიერების შინაარსი, მენტალური ობიექტები}, რომელიც იმეცნებს პირველ სამყაროს და ქმნის ცოდნას, ხოლო მესამე სამყაროს წარმოადგენს მოპოვებული ცოდნის სფეროს. ცოდნა მოპოვების შემდეგ დამოუკიდებლო-



ბას იძენს იმისაგან, ვინც ის მოიპოვა. იგი არის ცოდნა შემმეცნებელი სუბიექტის გარეშე. მესამე სამყარო ცოდნის, იდეების სამყაროა, რომელიც ყველაფრისგან დამოუკიდებელია. იგი დამოუკიდებლობის მიხედვით პლატონის იდეების სამყაროს ჰგავს, თუმცა მათ შორის განსხვავებაა. განსხვავება იმაშია, რომ პლატონის იდეები ღვთაებრივი ბუნებისაა. პოპერის მესამე სამყარო კი ადამიანური წარმომავლობისაა. იგი პირველი სამყაროს შემეცნების შედეგია და წიგნებსა და ჟურნალებში თავსდება. კანტის თეორიული იდეები მოთავსებულია წიგნში “წმინდა გონების კრიტიკა”, რომელიც მისი ავტორისაგან დამოუკიდებელია. ავტორი გარდაიცვალა, მაგრამ მისი იდეები, რომლებიც გადმოცემულია მის წიგნებში, ცოცხლობს და მომავალშიც იცოცხლებს, თუ მას არ დახვევენ ან არ დაწვავენ. პოპერი კიდევ უფრო შორს მიდის და ამტკიცებს, რომ წიგნი მაინც წიგნია, თუნდაც იგი ნაუკითხავი და ნაუკითხავადი იყოს. ნუთუ არ არის განსხვავება, გვეკითხება იგი, ცარიელ ფურცლებსა და ნაუკითხვად წიგნებს შორის? ქვა, რომელზეც რაღაც წერია, მაგრამ მისი ნაკითხვა შეუძლებელია და ჩვეულებრივი ქვა, რომელზეც არაფერი არ წერია, ერთმანეთისაგან განსხვავებულია. პოპერი ამ იდეას ბიოლოგიურ ორგანიზმზეც ავრცელებს {ამიტომ ჰქვია მის წიგნს “ობიექტური ცოდნა. ბიოლოგიური მიდგომა”.} იგი გვეუბნება, რომ ჩიტის ან კრაზანის ბუდე, რომელიც მიტოვებულია, მაინც ბუდეა. ცარიელი ბუდე ისეთივე ბუდეა, როგორც სავსე. ასევე მიტოვებული სახლი მაინც სახლია. მესამე სამყაროს ბინადარნი, მართალია, ფიზიკური და მატერიალური არ არის, რითაც იგი პირველი სამყაროს ბინადართაგან განსხვავდება, მაგრამ ობიექტურობის ნიშნის მიხედვით ისინი ერთმანეთს ჰგვანან. მათი მსგავსება დამოუკიდებლობაშია. დამოუკიდებლობა ხომ ობიექტურობის ერთერთი ძირითადი ნიშანია.

აქ არ შეიძლება კრიტიკული ანალიზის გარეშე დავტოვოთ პოპერის მოძღვრება ობიექტური ცოდნის შესახებ. პოპერის ამ კონცეფციას აქვს როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი მხარეები. დადებითი მხარეა ცოდნის ობიექტურობის ახალი ასპექტის წარმოჩენა. უარყოფითი მხარე კი იმაში მდგომარ-

რეობს, რომ პოპერი ერთმანეთისაგან არ არჩევს ცნების {ამ შემთხვევაში ობიექტურობის} სუბსტრატულსა და ფუნქციურ განსაზღვრებებს. ამის გარეშე კი გაუგებრობას თავიდან ვერ ავიცილებთ. პოპერს ყოველთვის მხედველობაში აქვს სუბსტრატული მხარე, ხოლო ფუნქციურ მხარეს მხედველობის გარეშე ტოვებს. ამავე დროს ფუნქციურობა არანაკლებ მნიშვნელოვანია, ვიდრე სუბსტრატული. ორივე მათგანი ერთი და იგივე სინამდვილის სხვადასხვა მხარეს წარმოადგენს. მაგალითად, ცარიელი სახლი ან მიტოვებული ჩიტის ბუდე სუბსტრატულად ბუდეა, ფუნქციურად კი არა. სახლსაც და ბუდესაც ორივე მხარე გააჩნია. მიტოვებული სახლი სუბსტრატულად მაინც სახლია, თუმცა მასში ადამიანები აღარ ცხოვრობენ, ამიტომ ფუნქცია არ გააჩნია. მაგრამ თუ მასში ადამიანები ჩასახლდებიან, მაშინ იგი ფუნქციას შეიძენს და იქნება სახლი სუბსტრატულადაც და ფუნქციურადაც. სუბსტრატულობის უპირატესობა იმაშია, რომ თუ სუბსტრატი არ არსებობს, მაშინ ფუნქციურობაზე ლაპარაკი ზედმეტია, ხოლო სუბსტრატს კი შეუძლია ფუნქციის გარეშე არსებობა. აქედან დასკვნა: ფუნქციურობის უარყოფა არ შეიძლება, თუმცა იგი შეიძლება სუბსტრატს თან არ ახლდეს. პოპერი კი მხოლოდ სუბსტრატზე მსჯელობს.

ახლა უნდა განვიხილოთ პოპერის თვალსაზრისი დიალექტიკური წინააღმდეგობის შესახებ და ვნახოთ თუ როგორ ესმის მას ეს პრობლემა.

გასული საუკუნის შუა წლებში ყოფილი საბჭოთა კავშირის ფილოსოფოსებს შორის {როგორც შემდეგ გაირკვა, არა მარტო მათ შორის} გაცხარებული ბრძოლა წარმოებდა დიალექტიკისა და ლოგიკის ურთიერთობის შესახებ. ამ ბრძოლის სათავე, მიზეზი ჯერ კიდევ ჰეგელის ფილოსოფიაში იყო, რომელმაც გამოთქვა დებულება დიალექტიკისა და ლოგიკის იგივეობის შესახებ. ეს დებულება რატომღაც ჯერ კიდევ მარქსმა და ენგელსმა აიტაცეს, ხოლო მათგან საბჭოთა ფილოსოფიაში დამკვიდრდა. ამ ფილოსოფიური დისციპლინების იგივეობის იდეამ საბჭოთა კავშირში დიალექტიკური ლოგიკის შესაძლებლობის სახე მიიღო. ვ.ი. ლენინი "ფილოსოფიურ

რვეულებში” კატეგორიულად ამტკიცებს, რომ არ არის საჭირო სამი სიტყვა; დიალექტიკა, ლოგიკა და შემეცნების თეორია ერთი და იგივეა. მაგრამ როგორ? ამაზე პასუხი არ ჩანდა. ჰეგელთან ეს გასაგები იყო, ვინაიდან მისი ფილოსოფია არსისა და აზრის იგივეობიდან ამოდიოდა. მარქსთან და ენგელსთან საქმე სულ სხვაგვარად იდგა. მათ მატერიალისტური თეზისი გააბატონეს და აზრი არსის ასახვად წარმოადგინეს ანუ მატერიალურის პირველადობის თეზისი დაიცვეს. ასეთ ვითარებაში კი დიალექტიკისა და ლოგიკის ურთიერთობის გაგება შეუძლებელი გახდა.

მარქსისტული ფილოსოფია ლაპარაკობდა ორგვარ დიალექტიკაზე: ობიექტურსა და სუბიექტურზე. ამასთანავე სუბიექტური დიალექტიკა გაგებულ იყო როგორც ობიექტური, მატერიალური სამყაროს ასახვა; ამის საფუძველზე ერთი წყება მოაზროვნეებისა თვლიდა, რომ მატერიალურ სამყაროში არსებული დიალექტიკური წინააღმდეგობა არ შეიძლება აზრში იქნას გადატანილი. ლოგიკა უნდა იყოს არა წინააღმდეგობრივი, არადიალექტიკური ანუ არისტოტელეს მიერ შექმნილი ფორმალური ლოგიკა. მეორე ჯგუფი მოაზროვნეებისა თლიდა, რომ ადამიანის აზროვნება ასახავს ობიექტურ სინამდვილეში არსებულ დიალექტიკურ წინააღმდეგობას და, მაშასადამე, არსებობს დიალექტიკური ლოგიკა.

ეს ბრძოლა და ეს პრობლემები სისრულით იყო წარმოდგენილი ქართულ ფილოსოფიაში. დიალექტიკური ლოგიკის შესაძლებლობას ძირითადად ფორმალური ლოგიკის {განსაკუთრებით მათემატიკური ლოგიკის} დამცველები უარყოფდნენ. ისინი უშვებდნენ ობიექტური კანონზომიერების ასახვას ადამიანის აზროვნებაში, მაგრამ თვლიდნენ, რომ მატერიალური არსის ყველა თვისება აზროვნებაში არ აისახება. მაგალითად, ადამიანის გონება ასახავს წითელ ვარდს, მაგრამ აზრი ვარდის შესახებ წითელი როდია. ასევე ადამიანი ასახავს სიცივეს, მაგრამ სიცივის ამსახველი აზრი ცივი როდია. ასევეა დიალექტიკური წინააღმდეგობის შემთხვევაშიც. ობიექტური დიალექტიკა ობიექტურ წინააღმდეგობაზეა აგებული, მაგრამ მის ამსახ-

ველ აზრში არ შეიძლება წინააღმდეგობა იყოს. ეს ნიშნავს დიალექტიკური ლოგიკის შესაძლებლობის უარყოფას.

დიალექტიკური ლოგიკის დამცველები, კერძოდ, მათი ქართველი ლიდერი, დიდი ქართველი ლოგიკოსი სავლე წერეთელი, რომელმაც მთელი თავისი შემოქმედებითი ცხოვრება დიალექტიკური ლოგიკის პრობლემების დამუშავებას შესწირა, ასეთ არგუმენტს გამოთქვამდა: დიალექტიკური წინააღმდეგობა არის მატერიალური სინამდვილის ყველაზე ძირითადი კანონზომიერება; თუ ვიტყვით, რომ ადამიანის გონება ვერ ასახავს მას, მაშინ საქმე გვექნება აგნოსტიციზმთან, რაც შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფას ნიშნავს. მაგრამ თუ, პირიქით, ობიექტურ სინამდვილეში არსებული წინააღმდეგობის ასახვას დავუშვებთ ადამიანის გონებაში, მაშინ დიალექტიკური ლოგიკის აღიარებას ვერ ავცდებით.

ჩვენ ამჟამად არ ვაპირებთ ამ ურთიერთდაპირისპირებული თვალსაზრისებიდან ერთ-ერთის დაცვას თუნდაც იმიტომ, რომ ამ დარგის სპეციალისტი არ გახლავართ. მაგრამ ის კი უნდა ვთქვათ, რომ ვინც გაბედავს ამ ბრძოლაში ჩაბმას, მან უთუოდ ღრმად უნდა გააანალიზოს ის არგუმენტები, რომელიც კრიტიკის ობიექტს გააჩნია და არა მარტო ზოგადი ფრაზებითა და დეკლარირებით დაკმაყოფილდეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში საქმე გვექნება არა მეცნიერულ კამათთან, არამედ დილეთანტიზმთან. რასაც ზოგიერთი და, მათ შორის, მაგალითად, პროფ. ლ. ჯახაია აკეთებს მისი თხზულებების მეორე ტომში.

დიალექტიკური ლოგიკის პრობლემებით დაინტერესებული იყო კ.პოპერიც, რომელმაც წიგნში “ვარაუდები და დარღვევები” სცადა ლოგიკაში დიალექტიკური წინააღმდეგობის გარკვევა, მაგრამ, სამწუხაროდ, ისეთი პრიმიტიული და გულუბრყვილო შეცდომები დაუშვა, რომ ასეთი რამ თვით ფილოსოფიის დარგის სტუდენტსაც კი არ ეპატიება. კ. პოპერი – მსოფლიოში ცნობილი ფილოსოფოსი – ბევრს წერდა და მასთან ერთად ბევრ შეცდომებსაც უშვებდა. ეს პოპერის ფილოსოფიის ერთ-ერთი თავისებურება იყო. ეს თავისებურება ერთხელ კიდევ აშკარად გამოვლინდა დიალექტიკურ ლოგი-

კაზე მსჯელობის დროს. იცნობს რა დიალექტიკური ლოგიკის წარმომავლობას, იგი – ამბიციების ტყვეობაში მყოფი – სალანძღავ სიტყვებს არ იშურებს მათ მიმართ, ვინც ეს ცნება შემოიტანა. იგი გვეუბნება, რომ “ჰეგელის დიალექტიკა ბუნდოვანია”, დიალექტიკაში “ყველაზე სერიოზული გაუგებრობა და ბუნდოვანებაა”, “დიდი სიფრთხილეა საჭირო ტერმინი “დიალექტიკის” ხმარებისას; იქნებ უკეთესი იყოს, რომ სულ არ ვიხმაროთ.” ჰეგელის ლოგიკა თურმე “არა მარტო დრომოჭმულია”, არამედ “დამახასიათებელია აზროვნების მეცნიერებადგელი და ლოგიკადგელი წესისათვის”. ჰეგელი იყო “მარქსის დაუმსახურებელი სახელგანთქმული მასწავლებელი”, “დიალექტიკა არამეცნიერულია; ის მეტაფიზიკურია”. და ა.შ. ამ შემთხვევაში პოპერი ვერ ხვდება, რომ ისეთ გენიოსს, როგორც იყო ჰეგელი, პოპერისაგან ასეთი რამ არ ეკადრება.

ახლა ვნახოთ, თუ რას ფიქრობს პოპერი დალექტიკური ლოგიკის შესახებ. წინასწარ ვიტყვით, რომ, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, მას თითქმის არავითარი წარმოდგენა არა აქვს ამ პრობლემაზე, თუმცა მასზე იგი დიდი თვითდაჯერებით მსჯელობს. ლოგიკურის დიალექტიკური კანონზომიერება მას წარმოუდგენია, როგორც ლოგიკური წინააღმდეგობა. ვფიქრობთ, რომ ამაზე მეტი უაზრობა არავის არ უთქვამს ამ პრობლემასთან დაკავშირებით. იგი გვიმტკიცებს, რომ “არ შეიძლება ავიტანოთ წინააღმდეგობა ჩვენს თეორიებში”. “თუ თეორიაში არის წინააღმდეგობა, მაშინ მისგან გამომდინარეობს ყველაფერი და რეალურად არაფერი”. “თეორია, რომელშიც არის წინააღმდეგობა, მთლიანად უვარგისია, როგორც თეორია”. ერთი სიტყვით, პოპერს ჰგონია, რომ თითქოს დიალექტიკა მეცნიერულ თეორიებში ლოგიკური წინააღმდეგობების არსებობას უშვებს. ეს სრული აბსურდია, დიალექტიკური წინააღმდეგობის სრული გაუგებრობაა.

ლოგიკური წინააღმდეგობა ნიშნავს გამოთქმული აზრების ურთიერთწინააღმდეგობას ან ისეთ შემთხვევას, როცა ერთი აზრი წინა აზრისაგან არ გამომდინარეობს, ან მას ეწინააღმდეგება, არ არის დაცული ლოგიკური კანონების მოთ-

ხოვნები. ერთი სიტყვით, საქმე გვაქვს არა მწყობრ, ლოგიკური აუცილებლობით გამომდინარე აზრებთან, არამედ სრულ ბუნდოვანებასა და გაუგებრობასთან, სადაც დაცული არ არის ლოგიკური აზროვნების წესები და კანონები იქ მხოლოდ და მხოლოდ ბუნდოვანება სუფევს

დიალექტიკური წინააღმდეგობა ლოგიკურ აზროვნებაში ნიშნავს ერთსა და იმავე აზრში შინაგანი წინააღმდეგობის აღმოჩენას, საწინააღმდეგო აზრის უარყოფასა და ამ უარყოფის გზით დასაბუთებას. მაგალითად ჭეშმარიტება ერთია, მაგრამ იგი დაპირისპირებულ მომენტებს შეიცავს; არსებობს აბსოლუტური, რელატიური, ობიექტური ჭეშმარიტება, რომლებიც ერთმანეთს კიდევ უპირისპირდება და კიდევ ასაბუთებს ურთიერთარსებობას. ჭეშმარიტება კონკრეტულია და არა აბსტრაქტული. მის კონკრეტულობას სწორედ მასში არსებული დაპირისპირება ქმნის. ამას ნიშნავს ლოგიკურის დიალექტიკური ბუნება. აღარაფერს ვამბობთ წინააღმდეგობის გზით დასაბუთებაზე {“არ არსებობს ჭეშმარიტება” ნიშნავს იმას, რომ “არსებობს ჭეშმარიტება”}. ასევე ითქმის იმ კატეგორიებზე, რომელთაც ს.წერეთელმა “ლოგიკურის კატეგორიები” უწოდა. როგორც ვხედავთ, აქ ლაპარაკია არა ლოგიკურ წინააღმდეგობაზე, არამედ დიალექტიკურ წინააღმდეგობაზე, რომელთაც კ.პოპერი ერთმანეთში ურევს.

შეიძლება ვინმემ იფიქროს, რომ ლოგიკური წინააღმდეგობა {და არა ლოგიკურის დიალექტიკური წინააღმდეგობა} უარყოფით დიალექტიკას წარმოადგენს. ამგვარი მოსაზრება შეცდომაა. უარყოფითი დიალექტიკა წინააღმდეგობრივ მხარეებს ერთმანეთს უპირისპირებს, მაგრამ თავიანთ სფეროში მოცემული თეზისი მკაცრი ლოგიკური აუცილებლობით საბუთდება. ასეთია, მაგალითად, კანტის ანტინომიები. მესამე ანტინომიის თეზისი თავისუფლების აუცილებლობას ამტკიცებს, ანტითეზისი კი თავისუფლების აუცილებლობას უარყოფს. ორივე მათგანი მკაცრი ლოგიკური აუცილებლობით საბუთდება. ლოგიკური წინააღმდეგობის არსებობის პირობებში კი არავითარი ლოგიკური დასაბუთება არა გვაქვს, რადგანაც დარღვეულია ლოგიკური აზროვნების წესები და კანონები. ეს

უკვე იმას ნიშნავს, რომ ლოგიკურ წინააღმდეგობასა და უარყოფით დიალექტიკას შორის არავითარი მსგავსება არ არის.

ამ საკითხზე დამატებითი მსჯელობისაგან თავს შევიკავებთ და გადავალთ ჩვენი კვლევის უკანასკნელ ობიექტზე. ეს არის დეტერმინიზმისა და ინდეტერმინიზმის ურთიერთობის პრობლემა.

კონცეფცია დეტერმინიზმის შესახებ კ. პოპერს გამოთქმული აქვს ორ წიგნში: „ღია საზოგადოება, ინდეტერმინიზმის არგუმენტი“ და „ისტორიციზმის სილატაკე“. ამ სტატიაში არ ხერხდება, რომ ვრცლად გავაანალიზოთ პოპერის შეხედულებანი დეტერმინიზმისა და ინდეტერმინიზმის შესახებ, ამიტომ ამჯერად მხოლოდ ძირითადი მოსაზრებებით დავკმაყოფილდებით. უფრო ვრცლად კი გადმოცემულია ჩემს რეცენზიაში „დეტერმინიზმისა და ინდეტერმინიზმის პოპერისეული კონცეფცია“ {იხ. „ფილოსოფიური ძიებანი“, XII. 2008}.

კ.პოპერი იმთავითვე აცხადებს, რომ ჩემი ძირითადი პრობლემა “მეცნიერული დეტერმინიზმის არგუმენტების საფუძვლიანობის შემოწმებაა.” დეტერმინიზმის ცნების ქვეშ კი მას კლასიკური {ლაპლასის} დეტერმინიზმი ესმის. მართალია, პოპერი დეტერმინიზმის სამ სახეს განასხვავებს {რელიგიური, მეცნიერული და მეტაფიზიკური}, მაგრამ მისი ბრძოლის სამიზნეს მხოლოდ და მხოლოდ მეცნიერული დეტერმინიზმი წარმოადგენს. იგი უარყოფს დეტერმინიზმის საფუძველზე წინასწარხედვის ანუ წინასწარმეტყველების შესაძლებლობას. წინასწარმეტყველების ცნების ქვეშ კი აბსოლუტურად ზუსტი წინასწარმეტყველება ესმის, რომლის შესაძლებლობას იგი გამორიცხავს. პოპერმა იცის, რომ ასტრონომიაში ციურ მოვლენებს თითქმის აბსოლუტური სიზუსტით წინასწარმეტყველებენ. სწორედ ამიტომ იგი ერთმანეთისაგან განასხვავებს წინასწარმეტყველებადსა და არაწინასწარმეტყველებად მოვლენებს. წინასწარმეტყველებადად ასტრონომიულ მოვლენებს თვლის, მაგრამ ეს გარემოება, მისი აზრით, არ ამტკიცებს, რომ ყველაფრის წინასწარმეტყველება შესაძლებელია.

არაწინასწარმეტყველებად მოვლენებს იგი “ცოდნის ზრდის” სფეროში ეძებს. იგი გვეუბნება, რომ არც ერთ მეცნი-

ერს არ შეუძლია იწინასწარმეტყველოს, რომ ხვალ ამასა და ამას აღმოაჩენს. “ცოდნის ზრდა” არაწინასწარმეტყველებადია.

დეტერმინიზმის უარყოფაში კ. პოპერი ინდეტერმინიზმის დასაბუთებას ხედავს. ერთგან იგი აცხადებს, რომ “მე ვარ ინდეტერმინისტი.” ამასთანავე დასაშვებად მიაჩნია ემპირიული წინასწარხედვა, რომელაც ადამიანი ყოველდღიურად მიმართავს: “ხვალ ორ ლექციას წავიკითხავ”, “წავალ თეატრში” და ა. შ.

დეტერმინიზმის უარყოფისა და ინდეტერმინიზმის დაცვის პროცესში იგი იყენებს ცნებებს: “ღია სამყარო” და “დახურული სამყარო”, რომელთაც იგი ერთმანეთს უპირისპირებს.

რამდენად მართებულია პოპერის ეს სოციოლოგიური კონცეფცია? უწინარეს ყოვლისა, უნდა ითქვას, რომ დეტერმინიზმი სრულიადაც არ არის მოძღვრება მხოლოდ აბსოლუტური აუცილებლობის შესახებ. აბსოლუტური აუცილებლობა შეუძლებელია; ასევე და ამავე საფუძველზე შეუძლებელია აბსოლუტური წინასწარხედვა. როგორც ფრანგი მათემატიკოსი ე. ბორელი ასაბუთებს, აბსოლუტური წინასწარხედვა საერთოდ შეუძლებელია. თვით „ჯინსის სასწაულიც“ კი არ შეიძლება აბსოლუტურად ჩაითვალოს, რაკი უსასრულოს “გავლა” ადამიანს არ შეუძლია. რარიგ ხანგრძლივად არ უნდა იცოცხლოს ადამიანმა გახურებულ ღუმელზე დადგმული წყლის გაყინვას ვერ ნახავს. მაგრამ თეორიულად მისი გამოირიცხვა შეუძლებელია. ძველი ბერძნები ლაპარაკობდნენ აბსოლუტური აუცილებლობის შესახებ, მაგრამ ეს იყო ფატალიზმი {სოფოკლეს “ოიდიპოს მეფე”} და არა მეცნიერული დეტერმინიზმი.

მეცნიერული დეტერმინიზმის უარყოფა თვითონ მეცნიერების უარყოფას ნიშნავს. თუ ცოდნა აუცილებლობას საერთოდ არ შეიცავს, მაშინ იგი არა მარტო მეცნიერული არ არის, არამედ საერთოდ არ არის ცოდნა. თვითონ საღ აზრშიც, რომელიც ცოდნის ერთ-ერთ სფეროს წარმოადგენს, აუცილებლობის რაღაც {თუნდაც უმცირეს} აუცილებლობას შეიცავს. რეალობას სიზმარშიც აღვიქვამთ, მაგრამ იგი სიზმარია და არა ცოდნა, ვინაიდან მას არავითარი აუცილებლობა არ ახ-



ლავს. აი, რაოდენ დიდი მნიშვნელობა აქვს დეტერმინიზმს ცოდნაში საერთოდ, მით უმეტეს – მეცნიერულ ცოდნაში. პოპერი კი დაბეჯითებით უარყოფს მეცნიერულ დეტერმინიზმს.

ალბათობა არასოდეს არ უარყოფს მეცნიერებას. თუ აბსოლუტური ქეშმარიტება მიუწვდომელია, მაშინ ყველა მეცნიერული დებულება სხვადასხვა მეტ-ნაკლებობით ალბათური იქნება. ამ აზრით გაუგებარია პოპერის მტკიცება ალბათობისა და მეცნიერების დაპირისპირების შესახებ.

მატერიალურ სამყაროში ალბათობისა და აუცილებლობის პოლუსები არ არსებობს. ეს ნიშნავს, რომ არ არსებობს აბსოლუტურად აუცილებელი ან აბსოლუტურად შემთხვევითი მოვლენები. აბსოლუტური აუცილებლობა რომ არსებობდეს, მაშინ მოძრაობა და ცვალებადობა შეუძლებელი იქნებოდა, ვინაიდან აბსოლუტური აუცილებლობა ყოველგვარ მოძრაობასა და ცვალებადობას გამორიცხავს, ხოლო თუ აბსოლუტური შემთხვევითობა არსებობდეს, მაშინ ვერაფერი შეძლებდა არსებობას; არ იარსებებდა მდგრადობა, და, მაშასადამე, გარკვეულობა. ყოველგვარი არსებული აუცილებლობისა და შემთხვევითობის სხვადასხვა დონის ნარევია.

ძნელია დავეთანხმოთ პოპერს დეტერმინიზმისა და ნინასწარმეტყველების ურთიერთობის შესახებ. იგი მომავლის ნინასწარხედვის შეუძლებლობას კლასიკური დეტერმინიზმის ნინააღმდეგ არგუმენტად თვლის, ხოლო ნინასწარმეტყველების შეუძლებლობას “ცოდნის ზრდის” ნინასწარმეტყველების შეუძლებლობით ასაბუთებს. ნიუტონი ვერ იწინასწარმეტყველებდა აინშტაინის რელატიურობის თეორიის წარმოშობას, ისევე როგორც გალილეი ვერ იწინასწარმეტყველებდა, რომ მის მიერ ტელესკოპით პირველად დამზერილ მთვარეზე ოდესმე ადამიანი ფეხს დაადგამდა.

ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ პოპერი უარყოფს ისეთ დეტერმინიზმს და ისეთ ნინასწარმეტყველებას, რომელიც “ცოდნის ზრდასთან” არის დაკავშირებული, მაგრამ სხვა მხრივ ნინასწარმეტყველება მისთვის მისაღებია. ამ ორი ტიპის ნინასწარმეტყველებას შორის მოჩვენებითი განსხვავებაა. სად, როდის ყოფილა, რომ მეცნიერს ეთქვას ხვალ ამა და ამ პლანეტას

აღმოვაჩინო? ან მომავალ კვირაში მეცნიერულ თეორიას შეექმნის. მეცნიერი, ცხადია, ვერ იწინასწარმეტყველებს, თუ რას აღმოაჩენს ხვალ ან ერთ-ორ კვირაში. ამას პოპერიც აღირებს. თუ ეს ასეა, მაშინ “ცოდნის ზრდა” სრულიად უსაფუძვლო აღმოჩნდება. ეს, ცხადია, არ ნიშნავს მეცნიერული წინასწარხევის უარყოფას საერთოდ. მეცნიერული წინასწარხედვა არსებობს აწმყოს პარამეტრების საფუძველზე, იმ შემთხვევაში, თუ ეს პარამეტრები შენარჩუნდა რამდენიმე დროის მანძილზე. ასე იწინასწარმეტყველა ლევერიემ პლანეტა ნეპტუნის არსებობა, ასევე ითქმის მენდელეევის აღმოჩენის შესახებ.

ეს ნიშნავს, რომ ცოდნა, ცხადია, იზრდება, მაგრამ მისი წინასწარხედვა გამორიცხული არ არის.

ცოდნას შინაგანი ლოგიკა განსაზღვრავს და ამდენად იგი დეტერმინირებულია, თუმცა მისი წინასწარხედვა შეუძლებელია წინასწარი პარამეტრების არსებობის გარეშე, როგორც ეს ლევერიეს აღმოჩენასთან დაკავშირებით მოხდა. ისიც უნდა ვთქვათ, რომ არ არსებობს პრინციპული განსხვავება მეცნიერულ წინასწარხედვასა და ყოველდღიურ წინასწარხედვას შორის. როცა ვამბობ, რომ ხვალ ორ ლექციას ნავიკითხავ, წინასწარ ვგულისხმობ, რომ ეს მოხდება მაშინ, თუ ჯანმრთელად ვიქნები, თუ რაიმე ტოტალური კატასტროფა არ მოხდა, ან თუ სტუდენტები მოვლენ ლექციის მოსასმენად და ა.შ. ამრიგად, პოპერი ამაოდ ფიქრობს, რომ თითქოს დეტერმინიზმის ეს ფორმა წინა ფორმებისაგან პრინციპულად განსხვავდება.

სრულიად გაუგებარია ინდეტერმინიზმის ცნება პოპერთან; იგი ინდეტერმინიზმს უწოდებს ყველაფერს, რაც კლასიკურ დეტერმინიზმს არ იცავს. თუ ეს ასეა, მაშინ ჩვენ ყველანი ინდეტერმინისტები ვყოფილვართ, რაკი რკინისებური აუცილებლობის ცნებას არავინ არ აღიარებს.

პოპერი ერთმანეთისაგან განასხვავებს კანონსა და ტენდენციას, მაგრამ ცდება მაშინ, როცა მათ ერთმანეთისაგან წყვეტს. კანონი მოვლენათა მსვლელობის ტენდენციას აჩვენებს.

ნებს. ამ აზრით ამბობენ, რომ კანონი არის გაბატონებული ტენდენცია.

დასასრულ აღვნიშნავთ, რომ კარლ პოპერის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა უთუოდ საინტერესოა გასული საუკუნის ფილოსოფიური აზრის ისტორიის თვალსაზრისით, მაგრამ იგი იმდენად ამბიციურია, იმდენად ენდობა თავის თავს, რომ ხშირად ზერელედ მსჯელობს და არც შეცდომებს ერიდება.

**SERGI AVALIANI**

**CRITICAL ANALYSIS K.POPPER'S MAIN  
PHILOSOPHICAL CONCEPTIONS**

**ABSTRACT**

In this article K.Popper's almost all main philosophical conceptions critically analysed. According to us, science without induction is impossible. The falsification can't be used as demarcationcriterion between science and nonscience. K. Popper does not understand essential difference of logical contradiction from dialectical contradiction. And, at last, the falsification does not provide the growth of knowledge

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



**ნანა გულიაშვილი**  
(თბილისი)

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

**ეროვნული საკითხი**  
**არჩილ ჯორჯაძის ნააზრევი**

სიცოცხლის არსის ფილოსოფიურ ანალიზს ა. ჯორჯაძე XX საუკუნის დასაწყისის ბიოლოგიაში გავრცელებული შეხედულებების გათვალისწინებით და მათი კრიტიკული განხილვით აწარმოებს.

სიცოცხლის თემას აგრძელებს და აკონკრეტებს ქართველი მოაზროვნე მაშინაც, როცა იგი განიხილავს ეროვნულ საკითხს. საქმე იმაშია, რომ იმის გამორკვევის შემდეგ, თუ რას წარმოადგენს ერი როგორც სიცოცხლის სოციალური ფორმა და როგორც ადამიანთა სოციალური ერთობის უარსებითესი გამოვლენა, აუცილებელი ხდება პასუხის გაცემა კითხვაზე ერის, როგორც ასეთის, მომავალთან დაკავშირებით: რა მოელის ერებს, გააგრძელებენ ისინი სიცოცხლეს თუ შეწყვეტენ? საბოლოოდ კი საკითხის დაკონკრეტების პროცესში ა. ჯორჯაძე ჩაერთვება ქართველი ერის ბედზე, „ყოფნა-არყოფნის“ გამაპირობებელი ფაქტორების განსაზღვრა-გამორკვევაზე.

ა. ჯორჯაძისთვის, როგორც სოციალისტ-ფედერალისტთა ლიდერისა და თეორეტიკოსისათვის, საკითხის ასე შემობრუნება იმის მომასწავებელი უნდა ყოფილიყო, რომ იგი კარგავს აკადემიურ ხასიათს და უაღრესად საჭირობოროტო პრაქტიკულ პრობლემად წარმოდგება. ასეთ პრაქტიკულ

პრობლემად წარმოსდგება აღნიშნული საკითხი ყველა იმათთვის, ვინც საკუთარი ცხოვრების აზრსა და მოწოდებას თავისი ერის სამსახურში ხედავს. ა. ჯორჯაძე კი ამ მხრივ თავისი დიდი მასწავლებლის ილია ჭავჭავაძის ღირსეული მოწაფე იყო.

ცნობილია, რომ ჯერ კიდევ დიდი ილია ებრძოდა ნიჰილიზმის ყოველგვარ გამოვლენას ეროვნულ საკითხში. გავიხსენოთ, თუნდაც მისი (აგრეთვე აკაკი წერეთლისა და ვაჟაფშაველას) მწვავე პოლემიკა რევოლუციონერ-ხალხოსან ივანე ჯაბადართან, რომელიც ქართველი ერის მომავალს პესიმისტურად უყურებდა იმ „მეცნიერული“ მოტივით, თითქოს მის ისტორიულ ცხოვრებაში უკვე დადგა მოხუცებულობის პერიოდი, რასაც გარდაუვლად მოჰყვება სიკვდილი. ილიამ, რომ იტყვიან, ქვა ქვაზე აღარ დატოვა ჯონ უილიამ დრეპერიდან მომდინარე და ჯაბადარის მიერ გაზიარებული იმ თეორიიდან, რომლის მიხედვით, ერები თავიანთ ცხოვრება-განვითარებაში იგივე სტადიებს გადაიან, რასაც ცალკეული ინდივიდები. ალბათ ამის გამოცაა, რომ ა. ჯორჯაძის ნაწერებში უკვე აღარც გვხვდება ამ ეროვნული ნიჰილისტის სახელი.

სამაგიეროდ, სოციალისტ-ფედერალისტთა ლიდერსა და თეორეტიკოსს ბრძოლა უხდება ეროვნულ ნიჰილისტთა სხვა პლეადასთან, რომლებიც გაცილებით საშიში იყვნენ ქართველი ერისათვის, ვიდრე ჯაბადარის მსგავსი ნიჰილისტები. ესენი იყვნენ სოციალ-დემოკრატები, რომელთაგან თვითონ ა. ჯორჯაძე ყველაზე ხშირად ნოე ჟორდანიასა და ფილიპე მახარაძეს ასახელებს ხოლმე.

საქმე იმაშია, რომ ქართველი სოციალ-დემოკრატები – მენშევიკებიც და ბოლშევიკებიც, – წარმოადგენენ რა მუშათა კლასის ინტერესთა გამომხატველ პარტიას, გაერთიანებულნი იყვნენ რუსეთის იმპერიის მთელს სოციალ-დემოკრატთაგანთან („რუსეთის სოციალ-დემოკრატიული მუშათა პარტია“, იგივე „რსდმპ“) და თავიანთ უპირველეს მოვალეობად მიიჩნევდნენ კოსმოპოლიტურად გაგებული ინტერნაციონალიზმის პრინციპისა და პარტიული დისციპლინის განუხრელ დაცვას. სწორედ ამან განაპირობა ის ამბავი, რომ ქართველი ერის

ინტერესთა საზიანოდ თავიანთი პარტიის მეორე ყრილობის შემდეგ, – როგორც ა. ჯორჯაძე აღნიშნავს, – „ისინი ისეთი თავგამოდებით იცავენ ცენტრალიზმს, რომ ამ თავგამოდებით გადააცილეს ყოველგვარ ზომას და აზრს“.. (ა. ჯორჯაძე, შეთანხმების იმედი, თბზულებანი. წიგნი პირველი. ტფ., 1911. გვ. 207).

ქართველი სოციალ-დემოკრატების ეროვნული ნიჰილიზმი, – „ორნაირად გამოვლინდა: ჯერ-ერთი, საზოგადოებრივი ცხოვრების ძირითად მამოძრავებელ ძალად კლასთა ბრძოლის გამოცხადებით იჩრდილებოდა და უფასურდებოდა ერისა და ეროვნული მოძრაობის სოციალური მნიშვნელობა; მეორე – აღიარებული იყო ასევე მარქსისტული თეზისი ერის წარმოშობის კაპიტალისტური წარმოების წესთან აუცილებელი კავშირის შესახებ, საიდანაც მარტივად კეთდებოდა დასკვნა ერის ისტორიული გარდამავლობის, კომუნისტურ საზოგადოებაში ერებისა და ენების შერწყმით ერის აღსასრულის შესახებ“.. (მ. ჭელიძე, არჩილ ჯორჯაძის ეროვნული კონცეფციის ფილოსოფიური საფუძვლები, ჟ. „საქართველოს კომუნისტი“, 1990 წ., №10, გვ. 58).

ამგვარ ეროვნულ ნიჰილიზმს მთელი პრინციპულობით ებრძვის ქართველ სოციალისტ-ფედერალისტთა ლიდერი მისთვის დამახასიათებელი პუბლიცისტური პათოსითა და მეცნიერული არგუმენტაციით, სპეციალურად განიხილავს რა ეროვნულ პრობლემას ფილოსოფიური და, კიდევ უფრო მეტად, სოციოლოგიური თვალთახედვით. მისი აზრით, “სოციალური მეცნიერების ობიექტად კაცობრიობა კი არ უნდა დავსახოთ, არამედ მისი ორგანული შემადგენელი ელემენტი – ერი. ერი კონკრეტულის საზოგადოებაა და ამ კონკრეტული ერთეულის შესწავლიდან უნდა გამომდინარეობდეს როგორც თეორიული კვლევის დებულებანი, ისე პრაქტიკული პოლიტიკის მოქმედებანი“.. (ა. ჯორჯაძე, ცნობის ფურცელი, 1901 წ. №1510).

იმ ხანებში გავრცელებული დეფინიციების საპირისპიროდ ა. ჯორჯაძე წინააღმდეგია იმისა, რომ ერის ბუნება ერთი ვინაობა და მშრალი, თუმცა ერთი შეხედვით “ცხადი” ფორ-

მულის მეშვეობით იყოს წარმოდგენილი. მან კარგად იცის, რომ ეროვნული ყოფის არსის განსაზღვრისას ის საშუალებები არ გამოდგება, რომელთაც სხვა თავისებურად განსხვავებულ მოვლენებს მიუყენებენ ხოლმე. ერის არსის წარმოჩინებისას ა. ჯორჯაძე უფრო მისი კონტურების მოხაზვას ცდილობს, ვიდრე “ზუსტ ჩარჩოებში” მოქცევასა და განსაზღვრას.

ხალხის ერად ყოფნის ორ უნიშვნელოვანეს ფაქტორად ქართველი მოაზროვნე საერთო ტერიტორიასა და ენას მიიჩნევს: “მინა და ენა – ორი ძირითადი ფაქტორი ჩვენი ეროვნებისა – მინა და მისი ნაწარმოები ცხოვრების ეკონომიკური საფუძველია; ენა და ყოველი ის, რაც ენის საშუალებით გამოიხატება (ლიტერატურა, აზროვნება და სხვ.), ცხოვრების სულიერ ანუ ფსიხიურ საფუძველად ითვლება”.. (ა. ჯორჯაძე, ერი და კაცობრიობა, თხზულებანი, წიგნი მეოთხე, გვ. 52).

ა. ჯორჯაძის განმარტებით, ერი თვითცნობიერებით აღჭურვილი “შემმეცნებელი ხალხია”, რომელსაც გაუცნობიერებია თავისი სულიერი და მატერიალური კავშირების მნიშვნელობა საკუთარი ენის, ტერიტორიისა და მეცნიერების დასაცავად. მისი აზრით, ეროვნულობის არსებითი ნიშანი ფსიქიკური ერთობაა, სახელმწიფოებრიობით შექცენილი და განმტკიცებული. ეროვნული ფსიქიკა არ ირღვევა სოციალური კოლიზიების, ანტაგონიზმების პირობებშიც კი. ა. ჯორჯაძე წინააღმდეგია იმისა, რომ ეროვნული თვითცნობიერება, ეროვნული ფსიქიკა, ეროვნული მოძრაობა დაექვემდებაროს ერის შიგნით არსებული ანტაგონიზმისა და სოციალური უსამართლობის დაძლევისათვის წარმოებული ბრძოლის ამოცანებს.

ქართველი მოაზროვნე განმარტავს, რომ ერი “არ აღმოცენებულა თანაბარუფლებიანი საზოგადოების ნიადაგზე”, იგი სოციალური უთანასწორობის პროდუქტია, ისევე, როგორც სახელმწიფო. მიუხედავად იმისა, რომ თავადაც სოციალური უთანასწორობის პროდუქტია და ამ უთანასწორობას იცავს. სწორედ სახელმწიფო ქმნის ეროვნული ფსიქიკის ჩამოყალიბების პირობებს. მის გამო კი ეროვნული ფსიქიკა არც

ფეოდალური ფსიქიკაა და არც ბურჟუაზიული. ამ დებულებას ა. ჯორჯაძე უფრო აკონკრეტებს, როცა ამბობს, რომ “მუდმივი პრაქტიკა, ერთის მხრივ, ბატონობისა და “მფარველობისა” და, მეორეს მხრივ, მორჩილებისა, ბატონშიაც და მორჩილშიაც ქმნის ერთგვარ “ფსიხიურ” განწყობილებას, რომელსაც “ძალადობის” ნიშანწყალი თითქოს ეკარგება და ნებაყოფლობითი და სოლიდური ხასიათი ეძლევა”.. (ა. ჯორჯაძე, მასალები ეროვნების წარმოშობის ისტორიის შესასწავლად. თხზულებანი, წიგნი პირველი, გვ. 31).

ა. ჯორჯაძის კონცეფცია ერის წარმოშობის შესახებ, როგორც თვითონ ამბობს, ემყარება საზოგადოების ისტორიის “ორი დიდი ფორმის” აღიარებას. ერთი არის გვაროვნულ-თემური წყობილება, ხოლო მეორე – “პოლიტიკური საზოგადოება”, იგივე სახელმწიფო. პირველი მათგანის დროს ერი ჯერ კიდევ არ არსებობს. ერს ქმნის სახელმწიფო. სანამ არსებობს სახელმწიფო, არის ერიც, ხოლო როცა ხალხი თავის სახელმწიფოებრიობას ჰკარგავს, ამით იგი ეროვნული გადაგვარების გზას ადგება. გამომდინარე აქედან, ცხადი უნდა იყოს ის ფაქტი, რომ ყოველი ერი ესწრაფვის შეინარჩუნოს სახელმწიფოებრიობა, ხოლო თუ დაჰკარგა, ცდილობს კვლავ მოიპოვოს იგი. ამ თეორიული და ფაქტოლოგიური წინამძღვრებიდან ა. ჯორჯაძე აკეთებს კონკრეტულ დასკვნას ქართველი ერის სახელმწიფოებრიობის აღდგენის აუცილებლობის შესახებ.

ა.ჯორჯაძემ კარგად იცის, რომ ყოველი ერი შინაგანად დიფერენცირებულია. ამის გამოა, რომ მასში სხვადასხვა სოციალურ ფენებსა და კლასებს შორის უთანხმოებასა და ბრძოლას აქვს ადგილი. მიუხედავად ამისა, იგი კატეგორიული წინააღმდეგია ეროვნული ყოფიერების განმსაზღვრელ, მთავარ ფაქტორად კლასთა ბრძოლის მიჩნევისა. ასეთი გაგება, მისი აზრით, ქართველ ერს დაღუპვამდე მიიყვანს.

კლასობრივზე ეროვნულის პრიმატს ა. ჯორჯაძე საქართველოს ისტორიის მრავალრიცხოვან ფაქტებში ხედავს. ბატონი და ყმა, მეფე და გლეხი, ბერი და ერი ერთად ილაშქრებდნენ მომხდური მტრის წინააღმდეგ. ეს კი, ა. ჯორჯაძის აზ-



რით, იმიტომ ხდებოდა, რომ: “ჩვენი გლეხი რალაციითაც დაკავშირებული იყო სხვა წოდებებთან და თავისი შინაური მონობა ერჩინა გარეშე ძალის მონობას. ეს “რალაც” – ენა, ზნე-ჩვეულება, სარწმუნოება, ისტორიული ტრადიცია და სხვა – იყო ის, რასაც მეცნიერები ცხოვრების ფსიხიურ ფაქტორს უწოდებენ. მაშასადამე, ჩვენი ხალხი თავის თავს იცავდა, იცავდა თავის მინას, ენას და სარწმუნოებას. ყველა ამის დაცვა მას თავისუფლების დაცვად მიაჩნდა და გარეშე მტერს იგი უყურებდა როგორც იმის სიცოცხლის და თავისუფლების დამამხობელს. ასე რომ, ძველ დროში ეროვნული კითხვა ქართველი ხალხის “სიცოცხლის და თავისუფლების” კითხვა იყო. “სიცოცხლე და თავისუფლება” ხომ ხალხს თავისებურად ესმოდა. სიცოცხლე გამრავლების და ბედნიერების უფლებაა, თავისუფლება კი ამ უფლების ხელისუფლება, შეურყევლობა”.. (ა. ჯორჯაძე, ერი და კაცობრიობა, თხზულებანი, წიგნი მეოთხე, გვ. 54).

ა. ჯორჯაძის აზრით, საქართველოში ეროვნულისა და კლასობრივის ურთიერთმიმართება სრულიად სხვა მოდელს საჭიროებს, ვიდრე დასავლეთის მოდელია. იგი კატეგორიულად აცხადებს, რომ დიდად ცდებოდნენ ქართველი სოციალდემოკრატები, როცა დასავლეთ ევროპის მოდელი საქართველოში გადმოჰქონდათ და მასზე არგებდნენ ქართულ სინამდვილეს. მათ გაუთვალისწინებელი რჩებოდათ, რომ ჩვენი მიმდინარე სოციალური პროცესი სულაც არაა მიმართული დასავლეთის მსგავსად კაპიტალის ცენტრალიზაციისაკენ და პროლეტარიატის ინტერნაციონალიზაციისაკენ. საქართველოში კაპიტალიზმი ვითარდებოდა კაპიტალის დეცენტრალიზაციის გზით, რის გამოც კლასთა ბრძოლაც ეროვნულ ინტერესებს უნდა დაექვემდებაროს.

ამ თეორიული წანამძღვრებიდან გამომდინარე, ა. ჯორჯაძე მოუწოდებს საქართველოში ყველა კლასსა და პარტიას მონახონ ის “საერთო ნიადაგი”, ის საერთო ინტერესი, რომლის გათავისებითაც ჩამოყალიბდება ეროვნული თვითცნობიერების მაღალი დონე. ეს კი ქართველ ხალხს საშუალებას მისცემს იმისათვის, რომ კლასობრივი ბრძოლა და ამ ბრძო-

ლის ყველა ფორმა დაუქვემდებაროს ეროვნული მთლიანობის შენარჩუნების ამოცანას. საქართველო, ა. ჯორჯაძის მიხედვით, იმ ისტორიულ ხანაში შევიდა, როცა ერის დაყოფა და დაქუცმაცება კი არ გვესაჭიროება, არამედ მისი გამრთელება და გაერთიანება.

ეროვნული პრობლემის ასეთი თეორიული და პრაქტიკული გადანყვეტა აჩვენებს, რომ ა. ჯორჯაძე თავისი მსოფლმხედველობით ოპტიმისტია. ქართველი მოაზროვნისა და მოღვაწის ეს ოპტიმიზმი თითქოსდა პარადოქსულადაც კი გამოიყურებოდა ისეთ ისტორიულ ვითარებაში, როცა სოციალდემოკრატიების პროპაგანდისტული ხრიკებით დეზორიენტირებული უმრავლესობა ქართველი ხალხისა მას და მის პარტიას არ მიჰყვებოდა. ა. ჯორჯაძის ამ ოპტიმიზმის საფუძვლიანობა ნათლად გამოჩნდა მისი გარდაცვალების შემდეგ, როცა სოციალური კატაკლიზმების დინამიკის ლოგიკამ მთელი ქართველი ხალხის ეროვნული ენერგია სწორი გზით წარმართა და რამდენიმე წლით – ვიდრე გარეშე უხეში ძალა არ ჩაერეოდა – სახელმწიფოებრივ დამოუკიდებლობამდეც კი მიიყვანა.

**NANA GULIASHVILI**

## **NATIONAL ISSUE IN A.JORJADZE’S WORKS**

### **ABSTRACT**

According to A.Jorjadze, a nation can be explained as “self-cognizing people” characterized by self-consciousness and realization of the importance of its spiritual and material ties while defending its own language, territory and science. He thinks that the essential feature of nation is psychological unity acquired and strengthened through and thanks to statehood. Social psychics is not destroyed by social collisions and antagonism. A.Jorjadze does not share the position according to which social self-consciousness, national psychics, national movement should subject to the aims of struggle against antagonism within the nation and overcoming of social injustice.

## ლიტერატურა

1. არჩილ ჯორჯაძე – სამშობლო და მამუშვილობა, ე. კოდუ-ას რედაქციით, თბ., 1990;
2. ჭელიძე მ., ა. ჯორჯაძის ეროვნული კონცეფციის ფილოსოფიური საფუძვლები, ჟურნ. “საქართველოს კომუნისტი“, №10, 1990;
3. ჯორჯაძე ა., თხზულებანი, წიგნი პირველი, ტფილისი, 1911;
4. ჯორჯაძე ა., თხზულებანი, წიგნი მეორე, ტფილისი, 1909;
5. ჯორჯაძე ა., თხზულებანი, წიგნი მესამე, ტფილისი, 1911.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფიის განყოფილებამ

**რეცენზია და რეპლიკა**

**REVIEW AND REMARK**



**დავით ზაქარაია**  
(თბილისი)

**დავით ზაქარაია** – ფილოსოფიის დოქტორი, სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სოციალურ და პოლიტიკურ მეცნიერებათა ფაკულტეტის პოლიტიკის მეცნიერების მიმართულების ასისტენტ-პროფესორი. მუშაობს პოლიტიკისა და სოციალური ფილოსოფიის პრობლემებზე. არის სამი წიგნისა და 30 სამეცნიერო ნაშრომის ავტორი. ეწევა აქტიურ სამოქალაქო და საზოგადოებრივ საქმიანობას.

**სახელმძღვანელო „მომავლის თაობის“ აღზრდასა და ფორმირებაზე**

**(რეცენზია პროფესორ კახა ქეცბაიას წიგნზე „განათლების სოციოლოგია“)**

მესამე ათასწლეულში კაცობრიობამ შეაბიჯა საზოგადოებრივი ცხოვრების წესის ძირფესვიანი ტრანსფორმაციით. როგორც ახალი, ასევე ძველი პრობლემების დაძლევის იმედით და რწმენით. ამერიკელი სოციოლოგის ე.ტოფლერის სიტყვებით ესაა ადამიანთა საზოგადოებრივი თანაცხოვრების წესის გარდაქმნის მესამე ტალღა, რომლის საფუძველს წარმოადგენს ინფორმაცია (პირველი იყო ნეოლითური რევოლუცია, მეორე – ინდუსტრიალიზაცია). ამ ახალი საზოგადოებრივი ურთიერთობების განვითარების მთავარი ფაქტორებია: ინფორმაციულ-ქსელური ეკონომიკა, მეცნიერებისა და განათლების დონის სწრაფი ზრდა, რომლის პოლიტიკური გაფორმება ხდება თანამედროვე ლიბერალური დემოკრატიისა და გლობალიზაციის სახით. საზოგადოებრივი ცხოვრების წესის ამ მიმართულებით განვითარება ინფორმაციულ-ტექნოლოგიური პროგრესის ფონზე კი არ თრგუნავს ადამიანის შემოქმედებით უნარს, რომელიც მუდამ წინმსწრებია ტექნო-

ლოგიურ რევოლუციაზე, არამედ ემყარება ინტელექტს, რომელიც, თავის მხრივ, მოითხოვს უწყვეტ სწავლასა და განათლებას; პედაგოგიკური მეთოდ-ხერხების სოციოლოგიური მეცნიერების ნოვაციებთან შესაბამისობაში მოყვანას. სწორედ ამ პრობლემას ეხმაურება თბილისის ივ.ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტისა და სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორის კახა ქეცბაიას წინამდებარე სარეცენზიო წიგნი „განათლების სოციოლოგია“ (გამომცემლობა „უნივერსალი“, თბ.2014 წელი).

ჩვენს ქვეყანაში დემოკრატიულ პრინციპებზე აგებული საზოგადოებრივი ურთიერთობების ფორმირების პროცესისათვის უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება მარქსისტულ-ლენინურ თეორიებზე აგებული საბჭოური პედაგოგიური სისტემის სრულ დემონტაჟს არა მარტო სტრუქტურულად, არამედ შემეცნების დონეზეც და მის ადგილას სოციოლოგიის მეცნიერული თეორიის საფუძველზე ჩამოყალიბებული გამართული საგანმანათლებლო თეორიისა და პრაქტიკის დანერგვას. ამ მიზნის მიღწევისათვის უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება განათლების სოციოლოგიის საგანს, როგორც ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს რგოლს სწავლა-განათლების დემოკრატიული სისტემის ფორმირების საკითხში, ვინაიდან თანამედროვე ფორმირებადი სოციალური სისტემისათვის ერთ-ერთ განმსაზღვრელ ფაქტორსა და სტრატეგიკაციის ძირითად პრინციპს პიროვნების განათლების დონე და ამ განათლების შესაბამისი გარემოს შექმნა წარმოადგენს. ამ თვალსაზრისით, ე.წ. მომავლის საზოგადოების ფორმირებისათვის აუცილებელია გამართული საგანმანათლებლო თეორიებითა და სწავლების პრაქტიკისთვის აუცილებელი მეთოდ-ხერხებით აღჭურვილი სამეცნიერო შრომებისა და სახელმძღვანელოების შექმნა, რომელთა გარეშე წარმოუდგენელია „მომავლის საზოგადოების“ სათანადო კადრებით უზრუნველყოფა. ალბათ სწორია თეზა: მომავლის კონტურების წარმოსახვით უნდა ვიმოქმედოთ აწმყოში. ამ თვალთახედვით განვიხილავთ კახა ქეცბაიას აღნიშნულ წიგნს.

ავტორი, განსაზღვრავს რა განათლების სოციოლოგიის საგანს, წარმოგვიდგენს მის სამ ძირითად კომპონენტს: საგნის რაობა, ობიექტი და თვით საგანი. რაობა – განათლების სოციოლოგია დარგობრივი დისციპლინაა, სოციოლოგიური ცოდნის სფერო, რომელიც შეისწავლის განათლებას; ობიექტი – არის განათლების სფერო, საზოგადოებრივი ყოფიერების ერთ-ერთი მხარე, სადაც სისტემურად უნდა იყოს ფორმირებული მომავალი თაობის განათლებისა და ყოველმხრივი განვითარებისათვის აუცილებელი სოციალური გარემო, როგორც ავტორი წერს, სადაც მიმდინარეობს და ფუნქციონირებს განათლების პროცესი, მოქმედებენ გარკვეული სუბიექტები და სხვადასხვა სასწავლო დაწესებულებები თუ ორგანიზაციები (იქვე, გვ. 19). მაშასადამე, განათლების სოციოლოგიის ობიექტი, როგორც სისტემური ერთეული, სავსებით ნათლადაა გამოკვეთილი;

რაც შეეხება საგანს – „საკითხი განათლების სოციოლოგიის საგნის შესახებ დღესაც სადავოა... შეიძლება ითქვას, იმდენი თვალსაზრისია, რამდენი მკვლევარიცაა“ (იქვე). ამდენად, მიუხედავად სისტემურობისა, ამ დარგობრივი მეცნიერების საგანზე ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი წარმოდგენა არ არსებობს.

განათლების სოციოლოგიის საგნის საკითხის დაყენებიდანაც ნათლად ჩანს, თუ რამდენად ფართომასშტაბიან და მუდმივად განახლებად (ცვალებად) პრობლემას შესჭიდებია ავტორი. არა მარტო განათლების სოციოლოგიის, არამედ, საერთოდ, სოციოლოგიის უარმყოფელ, საბჭოური პედაგოგიური თეორიითა და პრაქტიკით გაჯერებულ პოსტსოციალისტურ საზოგადოებაში. ეს ისედაც რთული პრობლემა ძალზე სათუთი ხდება, როცა საქმე ეხება სახელმძღვანელოს – განკუთვნილ სტუდენტს ახალგაზრდობისა და განათლების სოციოლოგიის თეორიისა და პრაქტიკის შესწავლის დამწყებთათვის.

პრობლემის სირთულე არა მარტო იმაშია, რომ, ზოგადად, არ არსებობს განათლების სოციოლოგიის რალაც მყარად ჩამოყალიბებული საფუძვლები და ტრადიციები („იმდე-

ნი თვალსაზრისია, რამდენი მკვლევარიცაა“), არამედ იმაშიც, რომ ჩვენს სინამდვილეში დასანგრევია კომუნისტურ იდეოლოგიაზე აგებული საგანმანათლებლო პედაგოგიური სისტემა და ზოგადთეორიული ცნობიერება, რომელთა ყრუ გამოძახილი დღესაც ისმის განათლების პოლიტიკის შემუშავებელი ტრიბუნებიდან თუ უშუალოდ სასწავლო აუდიტორიაში. ამიტომ, შეიძლება ითქვას, პროფესორი კახა ქეცბაია ჩვენს საგანმანათლებლო მეცნიერებაში ჯერაც გაუკვალავ გზას კვალავს, რამდენადაც საბჭოური იდეოლოგიზებული საგანმანათლებლო სისტემის კრახის შედეგად ქართული პედაგოგიკური აზროვნება როგორც თეორიული, ასევე პრაქტიკის თვალსაზრისით ვაკუუმში აღმოჩნდა. თუ ამას დავუმატებთ შიდაპოლიტიკურ პროცესებს, რუსულ ინტერვენციას, ოკუპაციას და.ა.შ., გასაგები გახდება, თუ რა დონეზეა მოშლილი ქართული განათლების სისტემის თეორია და პრაქტიკა. ამას გულისხმობს ავტორი, როცა მიუთითებს: „ქვეყანაში განათლების ჰიპერტროფირებული სტრუქტურა ჩამოყალიბდა, რომელიც ერის სულიერ და მატერიალურ მოთხოვნილებებს არ შეესაბამება,“ იგი პრობლემიდან გამოსვლის ერთ-ერთ აუცილებელ პირობად მართებულად მიიჩნევს პედაგოგიკასთან ერთად იმ მეცნიერების მონაწილეობას, რომელმაც უკეთ იცის ეს პრობლემა. ავტორი წერს: „ჩვენი აზრით კი ასეთი მეცნიერება განათლების სოციოლოგია და განათლების ფილოსოფიაა, საქართველოში კი ეს მეცნიერებები ლამის უგულებელყოფილია“ (იქვე, გვ. 9). ამიტომაც ვამბობთ, ჩვენს პირობებში მეცნიერი განათლების სოციოლოგიისა და ფილოსოფიის ყამირს მისდგომიაო; თუმცა ის, რაც ჩვენთვის ყამირია – განათლების სოციოლოგია, დასავლური ცივილიზაციისათვის საკმაოდ კარგად ათვისებული სივრცეა. ამიტომ ავტორი, როგორც ეს შეჭვერის ჰორიზონტში უზღუდველ პედაგოგ-მეცნიერს, კი არ იკეტება ქართული დუხჭირი განათლების სისტემისა და მეცნიერების ე.წ. ეროვნულ ნაჭუჭში, არამედ ცდილობს, რაც შეიძლება მეტი ინფორმაცია მიანოდოს სტუდენტ ახალგაზრდობას, საერთოდ, მკითხველს განათლების სოციოლოგიის ისტორიაზე, ფილოსოფიაზე, ზოგადად,



თეორიაზე და წარმოაჩენს მის უმნიშვნელოვანეს როლს თანამედროვე – „ცოდნის საზოგადოების“ ფორმირებაში, რადგან „პოსტინდუსტრიულ საზოგადოებაში ცოდნა უმთავრესი სიმდიდრე და ძალაა“ (იქვე, გვ. 6).

ამდენად, საზოგადოების განვითარების თანამედროვე ეტაპზე მთავარ როლს ასრულებს ინტელიგენცია, ვინაიდან არა მარტო სულიერი ასპექტით, არამედ მატერიალური კეთილდღეობის თვალსაზრისითაც წინა პლანზეა წამოწეული განათლება, მეცნიერება და კულტურა. ავტორი საგანგებოდ აღნიშნავს „წინა პლანზე წამოწეულია მენეჯერები და მაღალი რანგის სპეციალისტები“ (იქვე, გვ. 6).

როგორც და რა დონეზედაც არ უნდა აღიარო თანამედროვე საზოგადოების ყოფიერების ეს მოთხოვნები, წინ ვერ წაიწევ, თუ არ შექმნი მის შესაბამის თეორიულ და პრაქტიკულ ბაზისს, თუ არ აღზრდი გლობალურ მოთხოვნილებათა შესაბამისი ცოდნით შეიარაღებულ კადრებს; ე.ი. რევოლუცია უნდა მოხდეს ადამიანთა გონებაში, ეს კი შეუძლებელია განათლების ძველ მეთოდოლოგიაზე უარის თქმის და ახალ სოციოლოგიურად გამართულ სტანდარტებზე გადასვლის გარეშე. ეს კი მოითხოვს განათლების სოციოლოგიის, როგორც განათლების ერთიანი კომპლექსის შემსწავლელი ერთ-ერთი წამყვანი მეცნიერული დარგის, მაღალ დონეზე განვითარებას. ამ თვალსაზრისით უდიდესი საგანმანათლებლო-მეთოდოლოგიური და სამეცნიერო მნიშვნელობა აქვს პროფესორ კ.ქეცბაიას წინამდებარე შრომას. როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ ის გზამკვლევის როლს შეასრულებს საქართველოში განათლების სოციოლოგიის მეცნიერულად ჩამოყალიბების პროცესში.

წიგნი, როგორც ანოტაციაშია მითითებული, შედგენილია თბილისის ივ.ჯავახიშვილის სახელობის უნივერსიტეტის სოციოლოგიურ და პოლიტიკურ მეცნიერებათა ფაკულტეტზე „განათლების სოციოლოგიაში“ წაკითხული ლექციების ძირითადი ნაწილის მიხედვით, აღნიშნული ფაკულტეტის ბაკალავრიატის პროგრამის შესაბამისად, და განკუთვნილია განათლების სოციოლოგიის თეორიული და პრაქტიკული სა-

კითხვების შემსწავლელთათვის. ნიგნის ამ კონკრეტულ დანიშნულებას ავტორი თითქოსდა უნდა შეეზღუდა მეცნიერულ-სიღრმისეული კვლევის თვალსაზრისით, მაგრამ იგი, როგორც მეცნიერი ხანგრძლივი პედაგოგიური გამოცდილებით, მშვენივრად უხამებს ერთმანეთს სალექციო-სასწავლო მოთხოვნებსა და სამეცნიერო-კვლევით მიზნებს, შესაბამისად, დაინტერესებულ მკითხველს ეძლევა საშუალება გაეცნოს განათლების, როგორც სოციალური ფენომენის, შესახებ არსებულ სოციოლოგიურ კონცეფციებს, განათლებისა და სოციალური გარემოს ურთიერთზემოქმედების საკითხებს, განათლების სფეროში დასავლეთში ჩატარებული თუ მიმდინარე სოციოლოგიური კვლევის შედეგებს.

ავტორის მიერ დასახული ამოცანის სირთულე და მისი მკითხველის (სტუდენტის) პოტენციური შესაძლებლობა განსაზღვრავს ნიგნის არქიტექტონიკას. ის შედეგა, შესავლისა და ოთხი თავისაგან. ზედმიწევნით მარტივადაა განხილული განათლების სოციოლოგიის საგნის რაობა, მისი ფუნქცია და ადგილი სოციოლოგიის მეცნიერებაში. ახსნილია განათლების დეფინიცია, მისი, როგორც სოციოლოგიური პრობლემის, კვლევის მეთოდები. სტუდენტთა და მკითხველთა ფართო საზოგადოებისათვის ადვილად აღსაქმელადაა გადმოცემული განათლების სოციოლოგიის ურთულესი თეორიული პრობლემები, რომელთა შესახებ ამ ბოლო დრომდე ცოტა რამე თუ იყო ცნობილი ჩვენს სამეცნიერო-პედაგოგიურ ლიტერატურაში, საერთოდაც, მთელ პოსტსაბჭოთა სივრცეში; თანამიმდევრულადაა გადმოცემული თანამედროვეობისათვის აქტუალური მთელი რიგი პრობლემები.

ნიგნის მეორე თავი ეთმობა განათლების სოციოლოგიაში ჩატარებული თეორიული კვლევების განხილვას. კერძოდ: პოსტმოდერნისტული სოციოლოგიური თეორიები; ეთნოკულტურული დისკურსი განათლების სოციოლოგიაში; პ.ბურდიეს – „განათლება და კულტურის კვლავწარმოება“; ჯ.დიუის განათლების პრაგმატისტული კონცეფცია და ა.შ.

ავტორი განათლების ამ თეორიებს პრაქტიკაში განხორციელების მეთოდ-ხერხებს, რალაც გარდაუვალ ნორმად კი არ

მიიჩნევს, არამედ მას უკავშირებს ამა თუ იმ კონკრეტულ საზოგადოებას, მის ისტორიულ, კულტურულ თუ სოციალ-ეკონომიკურ ფორმას და განათლებას განიხილავს, საზოგადოების ტიპოლოგიის, სოციალური სტრატეფიკაციის და ეკონომიკური განვითარების კონტექსტში (თავი V).

ჩვენს სინამდვილეში განათლების ახალი სისტემის შექმნის პრობლემებს შორის ერთ-ერთი ურთულესი საკითხია სოციალისტურ-კოლექტივისტური თეორიებისა და მეთოდოლოგიის შეცვლა კონკურენციაზე აგებული, პიროვნების „მე“-სკენ მიმართული დემოკრატიული საგანმანათლებლო სისტემით, მისთვის დამახასიათებელი პრაგმატისტული კონცეფციების ამოქმედება და მათი დანერგვა ისე, რომ ის რაც შეიძლება ნაკლებ წინააღმდეგობაში მოვიდეს ქართული ეროვნული სულიერებისა და კულტურის ძირითად ნორმებთან, მაგრამ ამასთან სრულიად ამოიძირკვოს კომუნისტურ უტოპიაზე აგებული კოლექტიური პედაგოგიკიდან მომდინარე რუსისტული – ველიკოდერჟავული აზროვნების, პედაგოგიკის – „შავი ჭირის“ გადმონაშთები.

ავტორი სახელმძღვანელოში ამ და სხვა ურთულეს საგანმანათლებლო პრობლემებსა და ნოვაციებს წარმოადგენს „საკითხავი მასალის“ ფორმით, ძალდაუტანებლად და თანმიმდევრულად აცნობს სტუდენტ ახალგაზრდობას სოციოლოგიის ურთულეს საკითხებს; განათლების პრაგმატისტულ დანიშნულებასა და განათლების სისტემის დემოკრატიულობას შორის კავშირს და ა.შ. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სახელმძღვანელოში უმნიშვნელოვანესი ადგილი უკავია ამ ე.წ საკითხავ მასალას, რაც გამართლებულია არა მარტო წიგნის, როგორც სახელმძღვანელოს, დანიშნულებიდან გამომდინარე, არამედ უმთავრესად იმით, რომ ის ავსებს ჩვენში განათლების სოციოლოგიის სფეროში არსებულ იმ ვაკუუმს, რომელიც შეიქმნა განათლებისა და სწავლების პარტიულობასა და იდეოლოგიურობაზე უარის თქმის შედეგად.

ურთულესი კონცეპტუალური საკითხების მომცველი ეს მრავალფეროვანი მასალა შერჩეულია სათანადო მეცნიერულ დონეზე, ამკარად იგრძნობა მეცნიერის პედაგოგიური ალლო,

რაც განათლების თეორიაში ჯერ კიდევ ნაკლებად გაცნობიერებულ მკითხველს უადვილებს წარმოდგენის შექმნას დასავლური განათლების სისტემის სოციოკულტურულ არსზე.

ნიგნის არქიტექტონიკაში ამ საკითხზე მასალასთან ერთად ორგანულადაა „ჩამჯდარი“ ე.წ. თვალსაჩინოებანი, საკვანძო სიტყვებისა და გამოთქმების გამოტანა ყოველი პარაგრაფის დასაწყისში და თანდართული ძირითადი ცნებებისა და ტერმინების განმარტებანი. ამ მეთოდებით ავტორი სრულყოფილად აღწევს თავის მიზანს, მას მკითხველი შეჰყავს განათლების სოციოლოგიის ძირითადი თეორიული ხედვების სამყაროში და აცნობს მას პრაქტიკაში მათი გამოყენების გზებს.

ამდენად, პროფესორ კ.ქეცბაიას ნიგნის „განათლების სოციოლოგიის“ სახით სოციოლოგიურმა და პედაგოგიურმა მეცნიერებამ მიიღო მაღალპედაგოგიური გემოვნებით შესრულებული და მეცნიერულად გამართული შრომა. ესაა სახელმძღვანელო ადამიანში პიროვნების, „ცოდნის საზოგადოებისთვის“ შესაფერისი სრულფასოვანი მოქალაქის აღზრდის დემოკრატიულ პრინციპებზე, მათს მეთოდ-ხერხებზე.

ესაა მეცნიერული შრომა, მიმართული იმისკენ, რომ აღზარდოს ადამიანში ადამიანი. რათა მოდურობასა და შოუს, ჰიპერრეალობას აყოლილი პოსტთანამედროვე, შინაგანი ღირსებისა და ჭეშმარიტების ნვდომას მონყვეტილი ეს ტიპი „ჰიპერრეალობიდან“ რეალობისკენ მოაბრუნოს, „სიტუაციების შესაბამისი უნარ-ჩვევების ამარა დარჩენილთ“ დაუბრუნოს პიროვნული ღირსება და გამოუმუშაოს დამოუკიდებლად აზროვნებისა და მოქმედების უნარი.

## დაგვიანებული რეკლიკა

ჩვენს რესპუბლიკაში და ნაწილობრივ მის გარეთაც კარგად ცნობილია საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია, რომელიც სულ მალე დაარსებიდან ორ ათეულ წელს დაითვლის. სპეციალისტთა შორის ასევე პოპულარულია ამ აკადემიის ყოველწლიური ორგანო „ფილოსოფიური ძიებანი“, რომლის XIX კრებულს უკვე მკითხველს ვთავაზობთ. სამწუხაროდ, სულ ახლახან დიდი დაგვიანებით შევიტყვე, რომ ამ კრებულის საიუბილეო X წელთან დაკავშირებით მოსკოვის ერთ-ერთ სოლიდურ ფილოსოფიურ ჟურნალში „Философские науки“ რვა წლის წინ დაიბეჭდა წერილი ჩვენი ფილოსოფიური აკადემიის დაარსების, მისი საქმიანობისა და პერსპექტივების შესახებ. წერილის ავტორია ამავე აკადემიის ყოფილი აკადემიკოსი, ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, მრავალდარგოვანი სწავლული, ნამდვილი ინტელიგენტი ლეონიდე ჯახაია. ჩვენ, ამ აკადემიის მთელ შემადგენლობას, მით უმეტეს მე, ამ აკადემიის პრეზიდენტს, მადლობის მეტი რა გვეთქმის. მაგრამ, სამწუხაროდ, ამ ორგვერდიან წერილში ისეთი შეცდომები, ლაფსუსები ვიპოვეთ, იმდენად ნათლად გამოჩნდა მეცნიერული ზერელობა, რომ კეთილგანწყობილ და ობიექტურ მკითხველს არ შეიძლება გული არ ეტკინოს. ნუ გამიჯავრდება ბატონი ლეონიდე, რომელსაც სრულიად გულწრფელად პატივს ვცემ {იმსახურებს კიდევ}, მაგრამ ეს ზერელობა, შეცდომები და ლაფსუსები, სამწუხაროდ, მის სხვა ნაშრომებშიც ბლომად გვხვდება, რამდენადაც მე მათ ვიცნობ.

დავინწყოთ იმით, რომ წერილის ავტორი, ეხება რა ამ აკადემიის სტრუქტურას, რუსულენოვან მკითხველს ამცნობს, რომ გარდა ფილოსოფოსებისა, ამ აკადემიის სისტემაში არიან ქიმიკოსები, იურისტები, ფსიქოლოგები, ისტორიკოსები, ექიმები და ა.შ. ყველა გვარი მრავლობით რიცხვშია ნახმარი. უცხო მკითხველს, რომელიც ამ აკადემიის სტრუქტურას არ იცნობს, ზემოთქმულიდან ადვილად შესაძლებელია ისეთი შთაბეჭდილება შეექმნას, რომ ეს არის არა ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია, არამედ სხვადასხვა დარ-

გის სპეციალისტების კონგლომერატი. ამ შთაბეჭდილებას ისიც გააძლიერებს, რომ აკადემიის წევრთაგან მხოლოდ ერთი ფილოსოფოსია დასახელებული. ეს არის თვითონ სტატიის ავტორი ლეონიდე ჯახაია. ბატონი ლეონიდე უნდა დაგვეთანხმოს, რომ ეს არაფილოსოფოსი მეცნიერები იმიტომ კი არ არიან არჩეული ფილოსოფიურ აკადემიაში, რომ ისინი კარგი ქიმიკოსები, ფსიქოლოგები და იურისტები არიან, არამედ იმიტომ, რომ ისინი იკვლევენ თავიანთი სპეციალობის ფილოსოფიურ პრობლემებს. ჩვენი არჩევანი რომ სწორი იყო, ამის საბუთად ერთ მაგალითს მოვიტან: ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ერთ-ერთმა წევრმა, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორმა, პროფესორმა ფარნაოზ ლომაშვილმა დაწერა სამტომიანი წიგნი: „ისტორიის ფილოსოფიის ისტორია“. ვფიქრობ, ამით ყველაფერია ნათქვამი.

ზემოთ ვთქვით, რომ ბატონი ლეონიდე ჯახაია ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის წევრთაგან მხოლოდ საკუთარ თავს ახსენებს როგორც მეცნიერების ფილოსოფიური პრობლემების მკვლევარს. არაფერია ნათქვამი იმის შესახებ, რომ ამ აკადემიის ფარგლებში იკვლევენ ისეთ ფილოსოფიურ დარგებს, როგორცაა ფენომენოლოგია {მ. დოლიძე}, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია {ა. ბრეგაძე}, კულტურის ფილოსოფია {ი. კალანდია, თ. მთიბელაშვილი}, სოციოლოგია {კ. ქეცბაია}, რელიგიათმცოდნეობა {თ. ფანჯიკიძე}, ონტოლოგია, გნოსეოლოგია {ს. ავალიანი, ნ. კვარაცხელია, ზ. ხასაია} და სხვა აქტუალურ ფილოსოფიურ პრობლემებს. თუ ყოველივე ამათ გვერდს აფუვლით, მაშინ ამ აკადემიის არსებობა გაუმართლებელი გამოჩნდება.

ჩემი შემდეგი შენიშვნა ისაა, რომ თუ ამ წერილს დავეუჯერებთ, მეცნიერების ფილოსოფიის პრობლემებს თითქოს მხოლოდ ბატონი ლეონიდე იკვლევს და სხვა არავინ. მკითხველს ვთხოვ ტრაბახად ნუ ჩამომართმევს იმის თქმას, რომ მე ათიოდე წიგნი მაქვს დაწერილი ქართულსა და რუსულ ენებზე მეცნიერების ფილოსოფიის დარგში. მათი ჩამოთვლით მკითხველს არ შევანუხებთ. თუ ბატონი ლეონიდე ამ დარგში ჩემთან გაჯიბრებას შეეცდება, სასტიკად წააგებს.

გარდა ამისა, განა მეცნიერების ფილოსოფიის სფეროში არ მუშაობენ ბ-ნი ლეონიდეს მიერ დასახელებული სპეციალურ მეცნიერებათა წარმომადგენლები, რომლებიც ჩვენი ფილოსოფიური აკადემიის წევრები არიან? რატომ უნდა დავუკარგოთ მათ დამსახურება, რათა ჩვენი თავი ზედმეტად წარმოვაჩინოთ? მეცნიერს ზედმეტი ამბიციები არ ეკადრება.

ბატონი ლეონიდე ზემოხსნებულ წერილში ჩემს შესახებ წერს, რომ მე ვარ არა ფილოსოფოსი, არამედ თეოლოგი. საბუთი? საბუთად დასახელებულია ის, რომ მე მწამს ღმერთი. მენდეთ, რომ ამაზე უფრო ზერელე მსჯელობა იშვიათად მსმენია. თეოლოგები ეკლესიაში ღვთისმსახურებას ეწევიან ან თეოლოგიურ წიგნებს წერენ და არა სახლში თავის საწერ მაგიდასთან ფილოსოფიურ წიგნებს კითხულობენ ან წერენ. ღმერთის რწმენა რომ თეოლოგია იყოს, მაშინ პლატონი, არისტოტელე, დეკარტი, ნიუტონი, ჰეგელი და სხვები თეოლოგები იქნებოდნენ და არა ფილოსოფოსები.

არანაკლებ შეცდომას წარმოადგენს ის, რომ ბატონი ლეონიდე ჩვენი აკადემიის წევრს, პროფ. ე. დვალიშვილს ჰილოდოისტად მიიჩნევს. ეტყობა მას არა აქვს სწორი წარმოდგენა ჰილოდოიზმის შესახებ. ბერძნული ენის ცოდნა აუცილებელი არ არის, რომ ამ სიტყვის მნიშვნელობა იცოდეთ. „ჰილე“ მატერიას ნიშნავს, „ძოე“ – სიცოცხლეს. მაშასადამე, ჰილოდოიზმი არის მატერიისათვის სიცოცხლის ნიშნის მიწერა. სად, რომელ ნაშრომში ლაპარაკობს პროფ. ე. დვალიშვილი მატერიალური, ფიზიკური სხეულების სიცოცხლის შესახებ? მას ყოველთვის მხედველობაში აქვს ორგანული, ცოცხალი სხეულების „აზროვნება“ და არა არაორგანული მატერია. ეს ორი რამ სულ სხვადასხვაა; მათი ურთიერთაღრევა ფილოსოფოსს არ შეუგნის.

დასასრულ, კიდევ ერთხელ მინდა დაგუმტკიცო პროფ. ლ. ჯახაიას ჩემი გულწრფელი პატივისცემა. ამ მცირე რეპლიკის გამოქვეყნება კი საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის შელახულმა პრესტიჟმა მაიძულა.

**სერგი ავალიანი**

**ინფორმაცია**

**2014**

**INFORMATIONS**

**2014**



1. დაიბეჭდა “ფილოსოფიური ძიებანი”-ის XVIII კრებული
2. დაიბეჭდა ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსის სერგი ავალიანის ნიგნის “XX საუკუნის ნატურფილოსოფია” მეორე გამოცემა.
3. ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსმა კახა ქეცბაიამ გამოაქვეყნა ნიგნი: “განათლების სოციოლოგია”.
4. დაიბეჭდა ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსის ზურაბ ზასაიას ნიგნები: “ძველი მსოფლიოს ფილოსოფია”, სახელმძღვანელო: “ფილოსოფიის ძირითადი ცნებები და პრობლემები”; “გერმანელი ფილოსოფოსები ისტორიის შესახებ”.
5. ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი მამუკა დოლიძე მონაწილეობდა “64-ე ფენომენოლოგიური კონგრესის” მუშაობაში, რომელიც გაიმართა მილანში.
6. ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსმა ლეონიდე ჯახაიამ დატოვა ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია

## სარჩევი

რედაქტორის წინასიტყვაობა .....	3
--------------------------------	---

## ნაწილი I

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ცნობარი .....	5
--	---

## ნაწილი II

### ფილოსიური ძიებანი

#### ონტოლოგია

ვაჟა ნიბლაძე – შალვა ნუცუბიძის “ალეთოლოგიური რეალიზმის”, როგორც სუბსტანციური {მეტაფიზიკური} არსის, დაფუძნების მცდელობა .....	9
---	---

#### გნოსეოლოგია

ირაკლი გოგიჩაძე – გაუცხოების ფენომენი .....	27
ბადრი ფორჩხიძე – სიცრუის სიბრძნის პოზიტიური და ნეგატიური დიალექტიკა .....	52

#### მეცნიერების ფილოსოფია

ირაკლი იმედაძე – განწყობის თეორია და უზნადის ფილოსოფიური შეხედულებანი .....	78
გურამ ნაჭყებია – “გადავარდეს” თუ არა იურისტი ფილოსოფიაში? .....	91

#### ეთიკა

მიხეილ ხალვაში – ეთიკის საგნის შესახებ.....	109
---	-----

## **ფილოსოფიური ანთროპოლოგია**

<b>აზა იოსელიანი</b> – თანამედროვე სამყაროს ანთროპოლოგია... 126
<b>ფიქრია დიდუბაშვილი</b> – ადამიანი “რაციონალურ სამყაროში” ..... 144

## **რელიგიის ფილოსოფია და რელიგიათმცოდნეობა**

<b>კახა ქეცბაია</b> – რელიგია და ეკონომიკა..... 162
<b>თამარ ხალვაში</b> – ღმერთის რწმენა თავისუფლებაა თუ არათავისუფლება? ..... 178

## **ქართული და უცხოური ფილოსოფიის ისტორია**

<b>რამაზ გახოკიძე</b> – ქართველ წინაპართა ფილოსოფიამდელი აზროვნება - მეტალურგიისა და ოქროს წარმოების საფუძველი ..... 198
<b>სერგი ავალიანი</b> – კარლ პოპერის ფილოსოფიის კრიტიკული ანალიზი ..... 228
<b>ნანა გულიაშვილი</b> – ეროვნული საკითხი არჩილ ჯორჯაძის ნააზრევში ..... 244

## **რეცენზია და რეპლიკა**

<b>დავით ზაქარაია</b> – სახელმძღვანელო მომავალი თაობის აღზრდისა და ფორმირების საქმეში ..... 253
<b>სერგი ავალიანი</b> – დაგვიანებული რეპლიკა ..... 261

## CONTENTS

Preface .....	3
---------------	---

### FIRST PART

Reference book of the Academy of philosophical sciences of Georgia.....	5
--	---

Academicians of the Academy of philosophical sciences of Georgia ...	6
--	---

### SECOND PART PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS ONTOLOGY

<b>Vaza Nibladze</b> – Shalva Nutsubidze’s Alethological realism as an attempt to found a substantive {metaphysical} essence.....	9
---	---

### GNOSEOLOGY

<b>Irakli Gogichadze</b> – Phenomenon of alienation .....	27
<b>Badri Porchkidze</b> – The positive and negative dialectics of wisdom lies .....	52

### PHILOSOPHY OF SCIENCE

<b>Irakli Imedadze</b> – Set theory and Uznadze’s philosophical views .....	78
<b>Guram Nachkebia</b> – “Whether the lawier should fall into philosophy or not?” .....	91

### ETHICS

<b>Mikheil Khalvashi</b> – About the subject of ethics .....	109
--	-----

### PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

<b>Aza Ioseliani</b> – Anthropology of modern world .....	126
<b>Pikria Didebashvili</b> – Man in ”rational world” .....	144

## PHILOSOPHY AND SCIENCE OF RELIGION

<b>Kakha Ketsbaia</b> – Religion and economics .....	162
<b>Tamar Khalvashi</b> – Is rejection of God freedom of not? .....	178

## THE HISTORY OF GEORGIAN AND FOREIGN PHILOSOPHY

<b>Ramaz Gakhokidze</b> – The philosophical thinkivg of Georgian ancestors and gold production .....	198
<b>Sergi Avaliani</b> – Critical analysis K.Popper’s main philosophical conceptions .....	228
<b>Nana Guliashvili</b> – National issue in Jorjadze’s works .....	244

## REVIEW AND REMARK

<b>David Zakaraia</b> – The book of Kakha Ketsbaia about sociology of education .....	253
<b>Sergi Avaliani</b> – Bacward Remark .....	261

## ავტორთა საყურადღებოდ!

1. სერიაში „ფილოსოფიური ძიებანი“ იბეჭდება მხოლოდ მეცნიერული გამოკვლევების შედეგები, ორიგინალური შინაარსის მქონე სტატიები, რომლებიც წარმოადგენს მეცნიერულად დასაბუთებულ ახალ სიტყვას ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში. პოპულარული, განმანათლებლური ხასიათის სტატიები დასაბეჭდად არ მიიღება.
2. სტატია ანყობილი უნდა იყოს კომპიუტერზე და ახლდეს შესაბამისი დისკი.
3. სტატიის მოცულობა არ უნდა აღემატებოდეს ორ საავტორო თაბახს {80 000 სასტამბო ნიშანი}.
4. „ფილოსოფიური ძიებანი“ სამეურნეო ანგარიშზე იბეჭდება; სტატიის ავტორი იხდის დაბეჭდვის ღირებულებას; თუ სარედაქციო კოლეგია სტატიას არ მიიღებს, მაშინ თანხა ავტორს უბრუნდება სტატიასთან ერთად.
5. სტამბური წესით ანყობილ სტატიაში არსებითი ხასიათის ცვლილებების შეტანა აკრძალულია; აუცილებელ შემთხვევაში ავტორი გადაიხდის დამატებით ღირებულებას.
6. სტატიას თან უნდა ახლდეს ავტორის ფოტოსურათი {4 X 5} და მოკლე ბიოგრაფიული ცნობები არაუმეტეს ნახევარი გვერდისა.
7. სტატიას თან უნდა ახლდეს აგრეთვე რეზიუმე უცხო {სასურველია ინგლისურ} ენაზე დაახლოებით 1700 სასტამბო ნიშნის {ერთი გვერდი} ოდენობით, რომელშიც ნაჩვენები იქნება გამოკვლევების შედეგები.
8. ლიტერატურა ერთვის ბოლოს მითითებული ციფრების მიხედვით.
9. დასაბეჭდი სტატიის წარმოდგენის ბოლო ვადაა 1 დეკემბერი; ამ ვადის შემდეგ სტატია არ მიიღება.

10. სტატია გამოგზავნილი უნდა იქნას საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდენტის ან სწავლული მდივნის სახელზე.

„ფილოსოფიური ძიებანი“-ს სარედაქციო კოლეგია



გამომცემლობა „უნივერსალი“

---

თბილისი, 0179, ი. ჭავჭავაძის გამზ. 19, ☎: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30

E-mail: [universal@internet.ge](mailto:universal@internet.ge)