

645-90/2

1998



საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის

მაცნე

187

ფილოსოფიის
სერია

122

1. 1998

ფილოსოფიის სერია

Series in Philosophy

გამოდის წელიწადში ორჯერ
Published twice a year

1. 1998

თ. ბუაჩიძე (რედაქტორი), მ. ბეჟანიშვილი (რედაქტორის მოადგილე),
ვ. გოგობერიშვილი, გ. თევზაძე, ი. კალანდია, მ. მახარაძე.

პასუხისმგებელი მდივანი ც. შალამბერიძე

EDITORIAL BOARD

T. Buachidze (Editor), M. Bezhanishvili (Vice-editor),
V. Gogoberishvili, I. Kalandia, M. Makharadze, G. Tevzadze.

Secretary Ts. Shalamberidze

რედაქციის მისამართი: თბილისი, 2, რუსთაველის პრ. 29

Address: Tbilisi, 2, Rustaveli Ave. 29

ტელეფონი 99.52.62 Phone

გადაეცა წარმოებას 6.6.98; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 25.10.98;
ანაწყოების ზომა 7×12; ქაღალდის ზომა 70×108¹/₁₆; მაღალი ბეჭდვა;
პირ. ნაბეჭდი თაბახი 9,8; სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 7,39;
ტირაჟი 200; შუკ. № 294;

საწარმოო-საგამომცემლო გაერთიანება „მეცნიერება“
თბილისი, 380060; კუტუზოვის ქ. 19

Publishing-Production Association „Metsniereba“

Tbilisi, 380060, Kutuzov Str. 19

© „საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე“,

ფილოსოფიის სერია, 1998, № 1

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია

მეცნიერებათა აკადემია

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია

მეცნიერებათა აკადემია

ზინაარსი

გ. ნოდია, ეთნიკური და ეროვნული	5
დ. ჭერქაძე, ერის ცნება როგორც იდეალური მოდელი	18
ლ. დალაქიშვილი, კულტურის ელიტარული თეორია	23
მ. ამბოჯაძე, ფანტაზიის ფუნქციონა ხელოვნების ესთეტიკური აღქმის პროცესში	31
დ. ლაბუჩიძე, ფილოსოფიური ტექსტის ეანრობრივი და ენობრივი სპეციფიკა (თარგმნის პრობლემის თვალსაზრისით)	42
მ. ცუცქირიძე, შემწყნარებლობა, როგორც ზნეობრივი ღირებულება	51
ვ. იოსელიანი, ფრ. ნიცშე და ათეიზმი	63
ლ. პაპიძე, ლოგოსის წინარეკტისტიანული ცნების განვითარება (ფილოსოფიურ-თეოლოგიური საფუძვლები)	70
ნ. მშვენიერაძე, ფროიდიზმი და ადამიანის პრობლემა	78

კოლემიკა

ხ. ავალიანი, ფილოსოფიის დასაცავად	89
-----------------------------------	----

ახალი თარგმანები

ალონზო ნერჩი, ონტოლოგიური ვალდებულება	96
---------------------------------------	----

კრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

ო. ჭიოთი, ჭორჯ ფ. მაკლინი. ფილოსოფია და სამოქალაქო საზოგადოება. მისი ბუნება, წარსული და მომავალი. ვაშინგტონი	104
--	-----

ფილოსოფოსები ფილოსოფიის ბარეში

თ. ბუაჩიძე, ბრძნული გადაწყვეტილება	110
ლეილა ელიავა (ნეკროლოგი)	112

2544

CONTENTS

Nodia G. , Ethnicity and Nationhood	5
Kerkadze D. , The Concept of Nation as an Ideal Model	18
Dalakishvili L. , The Elitarian Theory of Culture	23
Ambokadze M. , Functioning of Imagination in the Process of Aesthetic Perception of Art	31
Labuchidze D. , Linguistic and Genre Peculiarities of Philosophical Texts (From the View Point of Translation)	42
Tsutskiridze M. , Tolerance as an Ethical Value	51
Ioseliani W. , Nietzsche and Atheism	63
Papidze L. , Logos Notion in the Pre-Christian Development (The Bases of Philosophy and Theology)	70
Mshvenieradze N. , Freudism and the Human Problem	78

POLEMICS

Avaliani S. , In Defence of Philosophy	85
---	----

NEW TRANSLATIONS

Church A. , Ontological Commitment	96
---	----

REVIEWS

Jiothi O. , George F. McLean. Philosophy and Civil Society: its Nature, its Past and its Future. Washington	104
--	-----

PHILOSOPHERS WITHOUT PHILOSOPHY

Buachidze T. , A Wise Decision	110
Leila Eliava (Obituary)	112

ზია ნოღია

ეთნიკური და ეროვნული¹

ეთნიკურსა და ეროვნულს შორის განსხვავების სწორი განსაზღვრა აუცილებელია იმ მოვლენათა გასაგებად, რომლებიც ნაციონალიზმის ბოლოდროინდელ აღზევებას უკავშირდება. ჩემი აზრით, ეს განსხვავება არ არის საკმარისად ხაზგასმული ნაციონალიზმის პრობლემისადმი მიძღვნილ ზღვა ლიტერატურაში. საუკეთესო შემთხვევაში, მას გაკვირვებ მოიხსენიებენ როგორც წმინდად ტერმინოლოგიურ დეტალს: ამბობენ რომ სიტყვა „ერა“ (nation) უფრო მეტად უკავშირდება სახელმწიფოებრიობას, ანუ ის ეთნიკურის პოლიტიკურ ასპექტს გამოხატავს. სხვა მხრივ, ნაციონალიზმისა და ეთნიციზმის ძირები მაინცდამაინც არ განირჩევა ერთმანეთისაგან.

ამ სტატიაში მე ამოვალ იმ პრინციპიდან, რომ ეთნიკურისა და ეროვნულის აღწერა ადამიანის ცნობიერების აღწერაა. ესე იგი, ამ ფენომენტს აღწერისას უნდა ვილაპარაკოთ არა სისხლით ნათესაობაზე, კულტურაზე, ენაზე, ზნე-ჩვეულებებსა და მისთანებზე (როგორც ამა: „პრიმორდიალისტური“ მიმართულება აკეთებს) და არც სოციალურ-ეკონომიკურ პროცესებსა და გარკვეული ელიტების მიერ მასობრივი მანიპულაციის ტექნიკის გამოყენებაზე (მოდერნისტული ინსტრუმენტალიზმის მსგავსად). ეთნიკური ჯგუფები ანუ ეთნოსები, ისევე როგორც ერები, არსებობენ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც გარკვეულ ადამიანებს მათდამი კუთვნილების ცნობიერება აქვთ, და ამ კუთვნილებას გარკვეულ მნიშვნელობას ანიჭებენ. ეთნოსებისა და ერების აღწერა სხვა არაფერია, თუ არა ამ ცნობიერების აღწერა. როცა მე ვამბობ „ეთნიკური“, ვგულისხმობ ეთნიკურ ცნობიერებას, როცა ვამბობ „ეროვნული“, ვგულისხმობ ეროვნულ ცნობიერებას.

ახლა ჩამოვთვლი რამდენიმე თეზისს ამ ორ ფენომენტს შორის განსხვავების აღსაწერად, შემდგომ კი მოყვანილ დებულებებს გავშლი.

1. ეთნიკური პრიმორდიალური (პირველყოფილი) და მარადიულია, მაშინ როდესაც ეროვნული მოდერნულია, ახალია. იგივე სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ეთნიკური ზეისტორიულია, ეროვნული კი — ისტორიული.

2. ეთნიკური ბუნებისეულია, ეროვნული კი ადამიანის შექმნილია (თუმცა არა „არაფერიდან“).

3. ეთნიკური იმპერსონალურია, ეროვნული კი — პიროვნული.

4. ეთნიკური პარტიკულარისტულია, ეროვნული კი — უნივერსალისტური.

პირველი ორი თეზისი ბუნებრივად გამოიწვევს კრიტიკას: როგორ შეიძლება ეთნიკურს „მარადიული“, „ზეისტორიული“ და „ბუნებისეული“ ვუწოდოთ, როცა აშკარაა, რომ ის შეიძლება შეიცვალოს და მანიპულაციის საგანი გახდეს? განა სოციალური და ისტორიული ცვლილებები ეთნიკურ ერთობებს ღრმა კვალს არ ამჩნევს? რა თქმა უნდა, ამჩნევს. მარადიულია და არ იცვლება მხოლოდ ის ფაქტი, რომ ადამიანები თავიანთ თავს აკუთვნებენ ეთნოსებს,

ანუ ჭგუფებს, აგებულს საერთო წარმომავლობის ცნობიერებაზე, ერთ ენაზე და ა. შ. რაც კაცობრიობა ვიცით, ეს ყოველთვის ასე იყო და ჭერჭერობით ვერაფერი გვაფიქრებინებს, რომ ამ მხრივ რამე შეიცვლება. ეთნიკური ცნობიერება არსებობდა უძველეს დროშიც, და ის არსებობს თანამედროვე ამერიკაში, გერმანიაში, საფრანგეთში, ფილიპინებში და ა. შ.

რა თქმა უნდა, ისტორიული ევოლუციის პროცესში ეთნიკური ერთობები უამრავ ცვლილებას განიცდის. ისინი შეიძლება **რაოდენობრივად** გაიზარდონ ან შემცირდნენ; ზოგი ერთობა შეიძლება ამოწყდეს ან ასიმილაცია განიცადოს, ანუ სხვა ერთობაში გაითქვიფოს. მათი **ნიშნები**, რომელთა გარეშეც ეთნოსები საკუთარ თავს ვერ შემოსაზღვრავდნენ (ენები, ზნე-ჩვეულებები და ა. შ.) დროთა განმავლობაში იცვლება, ხანდახან მათი ცნობაც კი ჭირს. ეთნიკური სოლიდარობის **როლი** და **მნიშვნელობაც** სოციალური ასოციაციის სხვა ფორმებთან შეფარდებით შეიძლება მეტად განსხვავებული იყოს. პრეისტორიულ ერთობებს შეიძლება არსებითად ეთნიკური ვუწოდოთ, რადგან აქ ეთნიკური (ტომობრივი) ერთგულების გრძნობა ლოიალობის ყველა სხვა სახეს ჯაბნის. თანამედროვე საზოგადოებაში კი ლოიალობის მრავალი სხვადასხვა ფორმა ეკიბრება ერთმანეთს და ეთნიკური სულაც არ არის აუცილებელი მათ შორის ყველაზე მნიშვნელოვანი იყოს (თუმცა, თანამედროვე საზოგადოებაშიც ეთნიკური გრძნობების წონა შეიძლება ერთობ გაიზარდოს ხოლმე). იმის შეგნება, ფრანგი ვარ თუ უნგრელი, შეიძლება მეტად ან ნაკლებად მნიშვნელოვანი იყოს ჩემთვის, ვიდრე ის, კათოლიკე ვარ თუ პროტესტანტი, ლიბერალი თუ კონსერვატორი, მეცნიერი თუ ბიზნესმენი, და ა. შ. თვით სხვადასხვა ეთნიკური ცნობიერების შედარებისას, **სხვადასხვა ნიშნის როლი და მნიშვნელობა** შეიძლება განსხვავებული იყოს: ერთისთვის სისხლით ნათესაობის შეგნებაა უფრო მნიშვნელოვანი, სხვისთვის კი ის, რასაც „კულტურას“ ვუკავშირებთ, მაგალითად, ენა. **ეთნიკური სოლიდარობის გამოსატვის ფორმებიც** არაა ერთნაირი: ისინი მოიცავენ ეთნიკურ ომებში ჩაბმას, ეკონომიკაში ეთნიკური ნიშების შექმნას, ეთნიკურ დღესასწაულებში მონაწილეობას ან საკუთარი სამზარეულოს ერთგულებას.

გარდა ამისა, ცვლილების ეს ობიექტური რეალობა, ეთნიკურის დინამიკაში შეიძლება წინააღმდეგობაში შევიდეს (და ხშირად შედის კიდევ) ეთნიკური კავშირების სუბიექტურ აღქმასთან: ეთნიკურ პერსონას ტენდენცია აქვს გაცილებით მეტი სიმყარე მიანიჭოს ეთნოსს, ვიდრე მის ნიშნებს სინამდვილეში ახასიათებს. ეთნიკურ პერსონას ტენდენცია აქვს ჩათვალოს, რომ მისი ჭგუფის ზნე-ჩვეულებები და რიტუალები ყოველთვის ისეთი იყო, როგორც დღესაა. ამიტომ, როდესაც ეთნოსის თვითშეგნებას ამავე ეთნოსის რეალური ევოლუციის ისტორიას ვადარებთ, პირველი შეიძლება „მითოლოგიური“, ე. ი. მითოსზე და არა რეალობაზე დაფუძნებული აღმოჩნდეს. მაგრამ ამ წინააღმდეგობის არსებობა აუცილებელი არ არის. იმის გაგება, რომ ჩემი ეთნიკური ჭგუფი წარსულში მეტად განსხვავდებოდა მისი დღევანდელი მდგომარეობისგან თავისთავად სულაც არ ნიშნავს, რომ მე მისდამი კუთვნილების და მასთან სოლიდარობის განცდა დავკარგო. რაც გინდა განსხვავდებოდეს დღევანდელი ეთნიკური ერთობები უადრეს ხანაში არსებულთაგან, მიკუთვნებულობის ტიპი, ეთნოსად წოდებული „შიდა-ჯგუფის“ (in-group) რავგარობა არსებითად იგივე რჩება.



რას ვგულისხმობ, როცა ვამბობ, რომ ეთნიკური ბუნებისეულია? არა მხოლოდ ეთნიკური ჯგუფები ისევე განეკუთვნება ბუნებით წესრიგს როგორც ცხოველთა ჯიშები (თუმცა, ეთნიკურმა პერსონამ ეთნიკური კავშირი შეიძლება სწორედ რომ ამგვარ ტერმინებში გაიზაროს). პიროვნულ დონეზე ეს ნიშნავს, რომ ეთნიკური ჯგუფისადმი კუთვნილების ფაქტი პიროვნული არჩევანის შედეგი არ არის: ჩემი ეთნოსის წევრად ვიბადები. ჩემთვის როგორც თავად ეთნოსი, ისე ჩემი მისდამი კუთვნილება წინასწარ არსებული რეალობებია. ამ რეალობისადმი შეიძლება მეტად განსხვავებული დამოკიდებულება მქონდეს: სიამაყე, სირცხვილი, გულგრილობა, გაქცევის სურვილი და ა. შ. ჩემზეა დამოკიდებული, ჩემს ეთნიკურ წარმომავლობას რა მნიშვნელობას მივანიჭებ; მაგრამ ჩემს ეთნიკურ სტატუსში არის რაღაც ამოსავალი ელემენტი, რასაც ვერაფერს მოვუხერხებ.

უფრო ზოგად დონეზე, ჩემი ეთნიკურობის „ბუნებითი“ ხასიათი შედეგს გულისხმობს: თვით ის ფაქტი, რომ ადამიანები დაყოფილნი არიან ეთნოსებად (ან თავიანთ თავს ასე დაყოფილებად აღიქვამენ, რაც ერთი და იგივეა) არ არის ცნობიერი თუ არაცნობიერი ადამიანური ძალისხმევის შედეგი, ის არ გამომდინარეობს ადამიანის აქტივობაზე დამყარებული სოციალური თუ პოლიტიკური ფაქტორებისაგან. თუ ეთნიკური ერთობა, ან ეთნიკური ერთობებისაგან შემდგარი სამყარო უკვე არსებობდა როდესაც მე დავიბადე, ასევე სოციალურ, ეკონომიკურ თუ პოლიტიკურ პროცესებზე რაიმე მსჯელობის გამოთქმისას უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ეთნოსების სამყარო უკვე არსებობს. ჩვენ არ შეგვიძლია ისეთი სამყაროს აზრობრივი რეკონსტრუქცია, რომელიც არსებობდა ამგვარი დაყოფების შექმნამდე, და შემდეგ მოვხდინოთ ეთნიკური დაყოფების დელეტირება სოციუმში მომხდარი გარკვეული ცვლილებებიდან. როგორც უკვე ვთქვით, სოციალური და პოლიტიკური ევოლუცია ღრმა კვალს ამჩნევს ეთნიკურ სამყაროს, ასე რომ სოციალურ და პოლიტიკურ მეცნიერებებს სრული საფუძველი აქვთ, დაწვრილებით შეისწავლონ ამ ზეგავლენის მექანიზმები. მაგრამ ეთნიკურის თვით არსებობას სხვა ვერაფრიდან გამოვიყვანოთ.

ამ აზრით გავბედავ და ვიტყვი, რომ ეთნიკური ადამიანური ბუნების ნაწილია. ეს დებულება სრულებითაც არ ემყარება ადამიანის არსის სპეკულატურ-მეტაფიზიკურ განჭვრეტას, ის მთლიანად ემპირიულ დაკვირვებაზე დამყარებული ჰიპოთეზაა: აქამდე კაცობრიობა ეთნიკურად დანაწილებული სახით არსებობდა, და ამ ვითარების შეცვლის ნიშნები ჯერჯერობით არ ჩანს. ნებისმიერი სხვა ემპირიული ჰიპოთეზის მსგავსად, ის ღია ცვალებადი რეალობის მხრიდან ფალსიფიკაციისათვის: ერთ მშვენიერ დღეს შეიძლება არასწორი აღმოჩნდეს, მაგრამ სანამ ეს დღე მოსულა, არაფერი გვიშლის ხელს ამ ჰიპოთეზით ვიმუშაოთ.

ბოლო ორი დებულება ეთნიკური თვითშეგნების შინაარსს ეხება. მის დასახასიათებლად ჯერ საჭიროა წარმოვიდგინოთ „წმინდა“ ეთნიკური ცნობიერება, „ეთნიკური პერსონის“ იდეალური ტიპი, ე. ი. პიროვნება, რომელიც არა მხოლოდ მატარებელია ეთნიკური შეგნებისა, არამედ რომლისთვისაც ეთნიკური ლოიალობა ყველა სხვაზე მეტად მნიშვნელოვანია. ერთია იმის თქმა, რომ ეთნიკურობის ფენომენი ბუნებითაა ზემოთ დახასიათებული აზრით, მეორე — რომ „ეთნიკური პერსონის“ ცნობიერება თავისი მნიშვნელობების ველითა და ინტენციებით ნატურალისტურია. ეთნიკურ ცნობიერებას ტენდენ-

ცა აქვს, ბუნების ტერმინებში გაიაზროს ეთნიკური სამყარო, ანუ ეთნიკური განსხვავებები ბუნებრივ გვართა შორის განსხვავების დარად წარმოადგინოს. ამიტომაცაა, რომ სისხლით ნათესობა, საერთო წარმოშობის ცნობიერება ეგ-ზომ ცენტრალურია მისთვის. „ეთნიკური პერსონა“ ეთნიკური განსხვავების არა მხოლოდ თვით ფაქტს, არამედ მის ნიშნებსაც ბუნებითი წესრიგის ნაწილად წარმოადგენს, და შესაბამისად სძულს **ისტორია**, ანუ ის ცვლილებები, რასაც ეს ნიშნები განიცდის სოციალურ-პოლიტიკური რეალობის ზემოქმედებით. ეთნიკურ განსხვავებათა ნიშნები, რომლებიც თავდაპირველად შეიქმნა ბუნების (ან, შესაძლოა, ღვთის) ძალით წმიდათაწმიდა და არ შეიძლება შეიცვალოს: რასები არ უნდა აირიოს, ენები და ადათები უცვლელად უნდა იქნეს შენახული და ა. შ. ამდენად, „ეთნიკური პერსონის“ ცნობიერება აისტორიული ან ანტიისტორიულია.

ეთნიკურის შემდეგი მახასიათებელი მისი პარტიკულარიზმია. ეთნიკური ცნობიერება „შიდა ჭგუფის“ ფარგლებშია გამომწყვედული. „ჩვენ-ობა“ საყსებით პოზიტიური ტერმინებით განისაზღვრება, ეთნიკურ ჭგუფთა თვითდასახელებები ხშირად წარმოდგება სიტყვებისგან, რომლებიც მოცემულ ენაში აღნიშნავს „ადამიანს“, „სულს“, „გონს“ და ა. შ. „ჩვენ“ სიკარგის, ჭეშმარიტებისა და ნამდვილობის ერთადერთი ადგილსამყოფელია. „სხვა“, „უცხო“, ამის საპირისპიროდ, წარმოადგენს ბოროტებას, სიყალბეს და არყოფნას. ეთნიკური ცნობიერებისათვის უცხო კანტისეული „თავისთავადი ნივთია“: სხვის არსებობა კი აღიარებულია, მაგრამ ის ისე გაურკვეველია, რომ არყოფნის ტოლფასია. არ არსებობს „ჩვენთვის“ და „სხვისთვის“ საერთო კონცეფტუალური სივრცე, და „ჩვენ“ და „სხვა“ ერთი სიტყვით ვერ იფარება: უცხო აღიწერება მხოლოდ უარყოფითი ტერმინით, როგორცაა ბერძნული „ბარბაროსი“, ებრაული „გოიმი“, ან რუსული „ნემეცი“, რასაც რუსები ადრე საერთოდ უცხოელზე ამბობდნენ და „მუნჯს“ ნიშნავს. სხვა, უცხო ის არსებაა, ვინც ადამიანს კი ჰგავს, მაგრამ ვერ ლაპარაკობს, რალაც ბგერებს კი გამოსცემს, მაგრამ ამ ბგერებს აზრი არა აქვს. სხვის არსებობა შეიძლება შეიწყნარო ან უგულვებელყო, მაგრამ თავისი გაურკვეველობის გამო საბოლოო ჯამში ის მაინც ხიფათის და მუქარის წყაროა. ამიტომ, განსაკუთრებით კრიზისის პერიოდში, უცხო ადვილად ხდება აგრესიის ობიექტი.

„ეთნიკური პერსონა“ უეჭველად წინამოდერნულია, რადგან მისი წარმოდგენები ადამიანის ბუნებაზე კაცობრიობის თანამედროვე ცნებას გამორიცხავს. სრულიადაც არ არის აუცილებელი, ეთნიკური ცნობიერების თანამედროვე მატარებელს ყველა ეს თავისებურებაც ახასიათებდეს; მაგრამ რამდენადაც ეთნიკურობა მისთვის ცენტრალური მნიშვნელობისა ხდება, მისი განწყობები და ღირებულებებიც წინა- ან ანტიმოდერნული ცნობიერებისკენ იხრება.

რაც შეეხება ეროვნულის (ნაციონალურის) ფენომენს, ის ეთნიკურას საპირისპიროა ყველა ზემოჩამოთვლილ განზომილებაში. ეროვნული მოდერნულია, ადამიანის შექმნილია, აქტივისტური და უნივერსალისტური. თუ ეთნიკური არის „თავისთავადი ნივთი“, ეროვნული არსებობს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც კონსტრუირებულია სოციალური აქტივობისა და ადამიანური ცნობიერების ევოლუციის პროცესში. ისტორიის იდეას ცენტრალური მნიშვნელობა აქვს მისთვის.

ეროვნული, ერის იდეა თანამედროვე (მოდერნული) ეპოქის **ლიბერალური პროექტის** განუყოფელი ნაწილია, ამიტომ ერისა და ნაციონალიზმის არსთან დაკავშირებული ყველა პრობლემა მხოლოდ და მხოლოდ ამ პროექტთან მიმართებაში შეიძლება იქნეს გაგებელი, ეროვნულობის არსი იმაზეა დამოკიდებული, თუ როგორ უვლის ლიბერალური პროექტი ეთნიკურის რეალობას. ერის იდეა სხვა არაფერია, თუ არა ეთნიკურის — პირველყოფილი და ველური მხეცის — მოთვინიერებისა და განათლებულ ლიბერალურ მსოფლმხედველობაში ჩაწერის მცდელობა.

თანამედროვე ლიბერალური პროექტის დედააზრია სამყაროს აგება ან გარდაქმნა ავტონომიური პიროვნების მიერ, რომელიც არაფერს ცნობს ისეთს, რაც გონების გამოცდას ვერ უძლებს. სამყარო ისე უნდა გარდაიქმნას ადამიანის რაციონალური განსჯის მიერ ხელდასხმული პროექტით, რომ ავტონომიური ინდივიდის საცხოვრისად გამოსადეგი გახდეს. დეკარტის შემდეგ ლიბერალური თანამედროვეობა თვით აზროვნებაშივე ეძებდა ადამიანური განსჯის დასაყრდენს. ამ აზრით, ლიბერალური პროექტის არსია ყოველივე წინასწარმოცემულის, განსაკუთრებით წინასწარი მსჯავრის (Vorurteil) უარყოფა, რაც თითქმის გაიგივებულია ცრურწმენასთან (aberglaube). ის, რაც წინასწარაა მოცემული, არის „თავისთავადი ნივთი“, ესე იგი რაღაც, რისი არსებობა თითქოს კი აღიარებულია, მაგრამ ამავე დროს უცნობია, მოუზღველებელია, სახიფათოა, და ამიტომ მას თავი უნდა აარიდო — როგორც თანამედროვე უზრუნველყოფილი ამერიკელი ლამით თავს არიდებს ზანგებით დასახლებულ უბნებს.

ეთნიკური ამ წინასწარ მოცემული რეალობის მხოლოდ ერთი ფრაგმენტია, ის ცრურწმენებისა და წინასწარი მსჯავრის სფეროს ნაწილია. მეტიც, ის განსაკუთრებით სახიფათო ხდება იმდენად, რამდენადაც ინდივიდის უპირატეს ლოიალობაზე აცხადებს პრეტენზიას. ის საბუღაროა განსაკუთრებით აგრესიული ცრურწმენებისა, რომლებიც ადამიანს განათლებული გონების ტერიტორიას გამოსტაცებენ. ლიბერალური გონი ეთნიკურ სამყაროს იმის მსგავსად განიხილავს, როგორც ეთნიკური პერსონა უყურებს უცხო სამყაროს „მიდა-ჯგუფის“ ნაცნობი წრის გარეთ: ის კი არსებობს, მაგრამ გაუგებარი და სახიფათოა. „ლიბერალური პერსონისთვის“ „ეთნიკური პერსონა“ უცხოელია, ბარბაროსია, გოიმია, ნემეცია.

მაგრამ, ისევე როგორც ეთნიკურმა ერთობამ როგორღაც უნდა შეძლოს ცხოვრება უცხო ტომების მეზობლად, როგორც თანამედროვე ამერიკის საშუალო კლასი უნდა შეეგუოს მისი ქალაქების ცენტრში ლარბი და კრიმინალური უბნების არსებობას, ასევე ლიბერალმაც უნდა გამოახოს ეთნიკურ სამყაროსთან თანაცხოვრების მოდუსი. მის მიმართაც რაღაც პოლიტიკა უნდა იყოს შემუშავებული. პირველი, თავისთავად ცხადი და საკმაოდ პოპულარული მეტოდია უბრალოდ თავიდან მოცილო ეს სახიფათო ადგილი, მოკვეთო ის, როგორც კანტის შემდგომმა ფილოსოფიამ სცადა „თავისთავადი ნივთის“ ანიჰილაცია. იმედოვნებდნენ, რომ სოციალურ-ეკონომიკური ევოლუციის შედეგად ეთნიკური სამყარო უბრალოდ განქარდებოდა, რითაც მოხსნიდა ერთ-ერთ არსებით წინაღობას თავისუფალი და გონიერი ინდივიდის მარადიულ საშეფოში შესაღწევად. სწორედ ასე უდგებოდნენ საკითხს ფრანგული განმანათლებლობა, შემდეგ მარქსიზმი, ხშირად კი თავისუფალი მეწარმეობის გამამრთებელი ლიბერტარიანიზმი.

ეთნიკური სამყარო თავიდან რომ მოიცელო, მასში განათლება უნდა შეიტანო იმ იმედით, რომ ცრურწმენათა მრუშე სამყარო უბრალოდ ჩამოიღვენება გონების კაშკაშა შექმნე — იმის მსგავსად, როგორც ცრურწმენათა შავბნელი ძალები (რომლებიც იმ კონკრეტულ შემთხვევაში მხატვრული შემოქმედების სამყაროს ერჩოდნენ) სიტყვის პირდაპირი აზრით ჩამოდნა მზის შექმნე საღმან რუშდის ლიბერალურ ზღაპარში „პარუნა“. ან, ეთნიკური შეიძლება ლიბერალური კრიტიკის მეშვეობით გააუქმო: თუ ერები „წარმოსახვითი ერთობებია“ (როგორც ბენედიქტ ანდერსონის ცნობილი წიგნის სათაურშია ნათქვამი), რაციონალურ განსჯას შეუძლია გააუქმოს ამ წარმოსახვის პროდუქტი იმით, რომ მის საფუძვლებს წარმოაჩენს: „ამხელს“ ეთნიკურ სამყაროს, როგორც სიმდიდრისა თუ ძალაუფლების ინტერესით მოქმედი ელიტების მიერ მასათა მანიპულაციის შედეგს. როგორც კი მანიპულაციის ტექნიკა გამომწვეურებულია, აწ განათლებული მასები წინ აღუდგებიან მათ მიმართ ამ ტექნიკის გამოყენების მცდელობებს, რითაც თვით ფენომენიც შეწყვეტს არსებობას.

მაგრამ ადამიანური რეალობა ამ მაქსიმალისტური მიდგომის უტოპიურ და მცდარ ხასიათს აჩვენებს. ეთნიკურის მოთვნიერების მეორე გზა მისი პოლიტიზაციაა, ანუ მისი ენერჯის სუბლიმაციაა რაციონალურ პოლიტიკურ ქმედებაში, იმის მსგავსად, როგორც „ლიბიდოს“ ბნელი ძალები, ფროიდის ფსიქოანალიზის მიხედვით, შეიძლება მხატვრული შემოქმედების ან სამეცნიერო კვლევის კალაპოტში გადაისროლო. **ნაციონალიზმი** სწორედ ამ პროექტიდან წარმოდგება პოლიტიკური ნაციონალიზმი არის ეთნიკურ სამყაროსთან ლიბერალიზმის თანაცხოვრების ხიფათიანი, მაგრამ ჯერჯერობით ყველაზე უფრო წარმატებული ფორმა. პოლიტიკური ნაციონალიზმის პროექტის თანახმად, ეთნიკური სოლიდარობა უნდა გარდაიქმნას ერისადმი როგორც **პოლიტიკური ერთობისადმი** ერთგულებად; ეს ერთობა, თავის მხრივ, ფორმას იძენს პოლიტიკურ დაწესებულებათა ერთობლიობის (ეროვნული სახელმწიფოს) სახით ან ესწრაფვის ამას. ერები გონითად აიგება როგორც **პოლიტიკური პიროვნებები**. როგორც კი იქმნება ერის როგორც პოლიტიკური პიროვნების მოდელი, ყველა ის ატრიბუტი, რაც ადამიანთა საზოგადოებაში მოქმედ პიროვნებას მიეწერება, ვრცელდება კაცობრიობისა და ისტორიის სტრუქტურაში ურთიერთმოქმედ ერებზე.

ერის უფლებები „ადამიანისა და მოქალაქის უფლებათა დეკლარაციიდან“ გამოიყვანება: ყოველ ერს აქვს გარკვეული ფორმალური უფლებები, რომელთაგან უპირველესია თვითგანსაზღვრის („თვითგამორკვევის“) უფლება, ანუ, პრაქტიკულად, საკუთარი სახელმწიფოს შექმნის უფლება. ეროვნული სახელმწიფო არის ის ფორმა, რითაც ერი ახორციელებს თავის „მოუცილებელ“ და „ბუნებრივ“ უფლებას. ამ აზრით ნაციონალიზმი ეთნიციზმისაგან განსხვავებით (და მის მიმართ ხშირად წამოყენებული ბრალდებების საპირისპიროდ) უნივერსალისტური და ევალიტარულია: თვითგანსაზღვრა ყველა ერის უფლებება, და ამ აზრით ყველა ერი თანასწორია, ისევე როგორც თითოეული პიროვნება თანასწორია კანონის წინაშე. თუ ინდივიდუალური პიროვნებები სახელმწიფოს მიერ შექმნილ სამართლებრივ ველში ურთიერთქმედებენ, მსგავსი სტრუქტურა ერებისთვისაც უნდა შეიქმნას: აქედან მოდის „ერთა ლიგა“ ან „გაერთიანებული ერების ორგანიზაცია“. რა თქმა უნდა, სულაც არაა აუცილებელი, ერები ფაქტიურადაც თანასწორნი იყვნენ: ზოგი მათგანი სხვაზე უფრო

მიდღარია, უფრო ძლიერია, უფრო ცივილიზებულია — ზუსტად ისევე, როგორც ადამიან-პიროვნებებს შორისაა. როგორც ადამიან-პიროვნებებს მოეთხოვება საზოგადოებაში აქტიუობა და საერთო კეთილდღეობაზე ზრუნვა, ასევე ერებიც მსოფლიო ისტორიაში მონაწილეობენ და საკაცობრიო პროგრესში თავიანთი წვლილი შეაქვთ (თუმცა ზოგი ერის წვლილი სხვისაზე უფრო ღირებულია). ჰუმბოლდტმა ერები შეადარა ინსტრუმენტებს კაცობრიობის ორკესტრში (ღირიერის, როლში, ბუნებრივია, ღმერთი მოგვევლინა). მის შედარებასთან დაკავშირებით შეიძლება დავძინოთ, რომ პირველი ვილინო უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე სცენის სიღრმეში მყოფი ძლივს დასანახი ინსტრუმენტი, მაგრამ თითოეული მათგანი მაინც აუცილებელია საერთო საქმისთვის (მთელი ორკესტრის ქლერადობისთვის) და შესაბამის დაფასებასაც იმსახურებს.

ლიბერალური ნაციონალიზმის ყველაზე სუსტი წერტილი, როგორც თეორიული, ისე პრაქტიკული აზრით, ერების **შედგენილობის** განსაზღვრაა. როგორ შეიძლება დადგინდეს, რომელ ჯგუფს შეიძლება დაუეძახოთ „ერი“ — რასაც შესაბამისი უფლებები და უპირატესობები მოჰყვება? ლიბერალიზმს შეუძლია მხოლოდ მზა სახით მიიღოს ერები, თუ არ უნდა „თავისთავადანეთის“ აკრძალულ სფეროში შეაბიჯოს და ეთნიკურის ჭაობში ჩაეფლოს. ამ სფეროში რაიმე უნივერსალურად მნიშვნელოვანი კრიტერიუმების განსაზღვრას ვერც ერთმა მცდელობამ ვერ ჩააბარა გამოცდა რაციონალურ კრიტიკას — ლიბერალიზმის უზენაეს ავტორიტეტს. ლინგვისტური ნაციონალიზმი ყველაზე იმედისმომცემი ჩანდა ამ მცდელობათაგან. მე-19 საუკუნეში ბევრ ლიბერალს სჯეროდა, რომ ენამ შეიძლება ეროვნულობის სანდო კრიტერიუმი მოგვცეს. მაგრამ ენათა სამყარო საკმარისად დისკრეტული არ აღმოჩნდა ამ ფუნქციის შესასრულებლად: რეალურად ის დიალექტთა კონტინუუმისგან შედგება, და არ არსებობს ლინგვისტური კრიტერიუმი, რომელიც დაადგენდა, რამდენად უნდა დაშორდეს დიალექტი „ძირითად“ ენას, რომ ცალკე სტატუსი შეიძინოს. ერთადერთი გზა, რითაც ლიბერალს შეუძლია ერების განსაზღვრისას არც თავის ძირეულ პრინციპებს უღალატოს და არც რეალობას, არის ის, რასაც ერნესტ რენანი ამბობდა: ადამიანები ერს შეადგენენ, თუ ისინი ერთად მიიჩნევენ თავს, თუ მათ სწამთ, რომ საერთო წარსული აქვთ (ეს კი მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, თუ ამ წარსულის ზოგიერთი ელემენტი საიმედოდაა დაიწყებული) და სურთ საერთო მომავალი ჰქონდეთ⁵.

მთავარი აქ, ცხადია, მაინც პრაქტიკული პრობლემაა. ეროვნული სახელმწიფოს რაციონალისტური, ლიბერალური იდეა მოითხოვს გამოკვეთილი ეროვნული ერთეულები არსებობას, ეს კი აშკარა წინააღმდეგობაში მოდის ეთნიკურობის ამორფულ და ბუნდოვან სამყაროსთან. რეალურად არსებული ეთნიკური ერთობები ხშირად ერევიან ერთმანეთს, და მათი იდენტობის განცდა შესაძლებელია საკმაოდ არამკაფიო იყოს. პოლიტიკური ერების ჩამოყალიბებისას უკვე არსებობს სახელმწიფოს საზღვრები, რომლებიც თავდაპირველად ნაციონალიზმის ლოგიკის დასაკმაყოფილებლად სრულიადაც არ შექმნილა, ხოლო მათი შეცვლის მცდელობას ჩვეულებრივ არევე-დარევა შეაქვს არსებულ ვითარებაში. აქედან მომდინარეობს პრობლემები, რომლებიც ახლად აღმოცენებული ეროვნული სახელმწიფოების წინაშე დგას. კულტურულ-კონფესიური მრავალსახეობიდან ერთიანი ერის გამოღწობას განსაკუთრებული ძალისხმევა და ჰომოგენიზაციის საგანგებო ტექნიკის გამოყენება

სჭირდება. ხანდახან ეს ტექნიკა გენოციდის ან ეთნიკური წმენდის განსაკუთრებით ამპარზუნ ფორმებს იღებს. ხოლო თუ ნაციონალიზმს შეუძლია ასეთ საშინელებებამდე მიგვიყვანოს, სრულიად ლოგიკურია იგი საერთოდ უარყოფოთ. ერთა ოჯახის პროექტი შეიძლება მომხიბლავი ჩანდეს, მაგრამ ნუთუ ის იმ შემთხვევაშიც მისაღებია, თუ მისკენ მიმავალი გზა სისხლითაა მოკირწყლული?

საქმე ისაა, რომ გარკვეული ისტორიული მაგალითებისა და ნაციონალიზმის მრავალი კრიტიკოსის მტკიცების საწინააღმდეგოდ, „ზედმეტი“ ხალხის დახოცვის ან გაძევების გზით ეთნიკური სიწმინდის მიღწევა სულაც არ არის ნაციონალიზმის ძირეული იდეის განუყოფელი ელემენტი. ნაციონალისტებს მართლაც უჩივრიათ, რომ მათი ქვეყნების მოსახლეობა ეთნიკურად ჰომოგენური იყო, და საამისოდ გარკვეული არგუმენტებიც შეუძლიათ წამოაყენონ: ეთნიკური მრავალფეროვნება დამატებით სიძნელეებს უქმნის თანამედროვე დემოკრატიული სახელმწიფოს აშენების ამოცანას. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ეთნიკური „სიწმინდე“ ნაციონალიზმის პირველადი მოთხოვნა არ არის. პოლიტიკური ნაციონალიზმის არსია **წარმომადგენლობითობის სიმბოლიზმი** და ერთგულების სისტემის ჩამოყალიბება ამ სიმბოლიზმის გამოყენებით: ამ გზით ეთნიკური სოლიდარობის ენერჯია სახელმწიფოზე და მის დაწესებულებებსა და სიმბოლოებზე გადაერთვება და, ამგვარად, სამოქალაქო პატრიოტიზმის ემოციად გარდაიქმნება.

ცხადია, ამგვარი ეროვნული ღიაობის შექმნა არ არის ბუნებრივი პროცესი, და ამ აზრით ერები უეჭველად შექმნილია, შეკოწიწებულია, „წარმოსახულია“ და ა. შ.—როგორც თანამედროვე სოციოლოგია თითქმის უნივერსალურად ამტკიცებს. დემოკრატიასზე გადასვლის (democratic transition) თეორიაში არსებობს პოპულარული ტერმინი, რომელიც შეიძლება მიახლოებით ითარგმნოს როგორც „დემოკრატიის გამოხვეწა“ (carving democracy). ზუსტად ამავე აზრით, ერების „გამოხვეწაზეც“ შეიძლება ლაპარაკი. ამ კონტექსტში სიტყვა „გამოხვეწა“ იმიტომ არის ნახმარი, რომ იგი განსაკუთრებულ უნარებს, დახელოვნებულობას და რუდუნებას მოითხოვს. ვისაც ეს უნარები აკლია, **ტლანქია**. მე ვამტკიცებ, რომ გენოციდის თუ ეთნიკური წმენდის საშინელებები ერების აგების პროცესში უპირატესად იმიტომ კი არ ხდება, რომ პრინციპულად არ არსებობს ეროვნული სახელმწიფოს აგების სხვა გზა, არამედ იმიტომ, რომ მოქმედ პირებს, ვინც ცდილობს ამ ამოცანის შესრულებას, შესაბამისი უნარები აკლიათ.

იმის გათვალისწინებით, რომ ერის აგების პროცესი უფრო ხშირად ეთნიკური მრავალფეროვნების პირობებში ხორციელდება, წამყვანი ეთნიკური ჯგუფი (უფრო ზუსტად, მისი ელიტა, რომელსაც ამ ჯგუფის წარმოდგენის პრეტენზია აქვს) ინიციატივას თავის თავზე იღებს. მას ეთნიკური ჯგუფის სიმბოლიზმი სახელმწიფოზე გადააქვს: სახელმწიფოს სახელი ეთნონიმის საფუძველზე იქმნება, მისი ენა სახელმწიფო ბიუროკრატიის ენად იქცევა, მისი სმენისათვის სასიამოვნო ერთ-ერთი მელოდია — სახელმწიფო ჰიმნად, და ა. შ. მაგრამ მისი ამოცანა ისიცაა, რომ ეთნიკური და კონფესიური უმცირესობები აიყოლიოს და ეროვნული სახელმწიფოს პროექტში ადგილი მიუჩინოს. ხანდახან, როდესაც, ამა თუ იმ მიზეზის გამო, უმცირესობები უკომპრომისო პოზიცია იკავებენ, კონფლიქტი გარდუვალი ხდება. მაგრამ თუ უმრავლესობის წარმომადგენელი ელიტა საჭირო პოლიტიკურ უნარებს გამოიჩენს, მას, უმეტეს შემ-

თხვევაში, შეუძლია მის განკარგულებაში მყოფი პოლიტიკური, ეკონომიკური, თუ სხვა რესურსების გონივრული გამოყენებით უმცირესობების პრობლემებზე უსისხლოდაც გადაჭრას. უმცირესობები შეიძლება „შეადინო“ და ამ გზით მოიპოვო მათი ლოიალობა, შეიძლება კომპრომისების მიღწევა ტერიტორიული თუ კულტურული ავტონომიის სხვადასხვა მოდელების გამოყენებით, რომელიც არც ეროვნული სახელმწიფოს ძირეულ პროექტს შეუქმნის საფრთხეს და უმცირესობებსაც მეტნაკლებად დააკმაყოფილებს, თუნდაც ეროვნული სახელმწიფოს მშენებლობის ენთუზიაზმი მათ იმდენად არც გაიზიარონ. მაგრამ თუ უმრავლესობის ელიტა ტლანქი და მოუქნელია, იგი ვერ ააგებს იმდენად ძლიერ სახელმწიფო ინსტიტუტებს, რომ უმცირესობებზე შთაბეჭდილება მოახდინოს, არ იცის რა ენაზე ელაპარაკოს მათ, რა ძლიერი და სუსტი მხარეები გამოიყენონ, სად დაეყრდნოს ძალას და სად დაუთმოს. ამის შედეგად კი პრობლემები ჩნდება ან ღრმადდება: უმრავლესობის სისუსტე აქეზებს უმცირესობას მისი მოთხოვნების რადიკალიზაციისათვის, მეორე მხრივ კი, უმრავლესობის მოუქნელობა და უკომპრომისობა აგრეთვე უკიდურესი საქციელისაკენ უბიძგებს უმცირესობას.

ამის საილუსტრაციოდ უამრავი მაგალითის მოყვანა შეიძლება პოსტკომუნისტურ სამყაროში ახალი სახელმწიფოების მშენებლობის ისტორიიდან. ყოფილ იუგოსლავიაში, კავკასიაში, ტაჯიკეთში მომხდარი ომების შესახებ ყველას გაუგია. მაგრამ ამ გახმაურებული შემთხვევების გარდა არსებობს მრავალი სხვა, სადაც ახალი სახელმწიფოების შექმნა, მრავალეთნიკურ გარემოშიც კი, ძირითადად მშვიდად წარიმართა. ათი წლის წინ მე ვერ გაგებდავდი იმის წინასწარმეტყველებას, რომ საბჭოთა კავშირის დაშლა ასე მცირე სისხლით მოხდებოდა. ეთნო-ტერიტორიული კონფლიქტის პოტენცია აქ გაცილებით უფრო მეტ რეგიონში არსებობდა. მაგალითად, ბალტიის სახელმწიფოების წინაშე უძნელესი ამოცანა იდგა, ისინი რუსეთისაგან დამოუკიდებლობისთვის იბრძოდნენ, მაშინ როდესაც ესტონეთში რუსულენოვანი მოსახლეობა დაახლოებით 40% იყო, ლატვიაში კი—50%. მაგრამ მათ წარმატებას მიაღწიეს, რადგან განსაკუთრებული სამოქალაქო უნარი გამოიჩინეს, როდესაც უმცირესობათა საგრძნობი ნაწილი ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის მხარდასაჭერად აიყოლიეს, სხვათა უმრავლესობას კი ნეიტრალური პოზიცია დააკავებინეს. უკრაინა კიდევ ერთი ქვეყანაა, სადაც ათეუქმბა საეხებით შესაძლებელი იყო, მაგრამ არასოდეს მომხდარა. ამის საპირისპიროდ, ქართულმა ელიტებმა დამოუკიდებლობის პირველ წლებში განსაკუთრებული სიტლანქე გამოიჩინეს უმცირესობებთან ურთიერთობის საკითხში, და ამის შედეგად ორი სისხლიანი სეპარატისტული მოძრაობა მიიღეს. მაგრამ მათ ისწავლეს კიდევ არაღაც ამ მწარე გამოცდილებიდან, და მეტი უნარიანობა გამოავლინეს სხვა პოტენციური კონფლიქტების თავიდან აცილებისას.

მაგრამ რადგან მრავალმა ეროვნულმა სახელმწიფომ ამდენი უბედურება მანც მოიტანა, ხოლო უფრო წარმატებულ შემთხვევაშიც კი უმრავლესობის ქცევა მთლად წუნდაუდებელი არ არის ზოლმე, ლიბერალების უმრავლესობამ — განსაკუთრებით მე-2 მსოფლიო ომის შემდეგ — ზურგი შეაქცია პოლიტიკურ ნაციონალიზმს. ბოლო ხანებში თითქოს ნაციონალიზმის რაღაცნაირი რეაბილიტაცია ხდება, მაგრამ, თუ უფრო კარგად დავაკვირდით, ეს უფრო ეთნიციზმის რეაბილიტაციაა გადასინჯული (პოსტმოდერნული) ლიბერალური პარადიგმის სფუქციელზე. მე ამას ვუწოდებდი ლიბერალიზმის მესამე დამოკიდ-

ბულებას ეთნიკურობისა და ნაციონალიზმისადმი (თუკი პირველია ლიბერალური კოსმოპოლიტიზმი, რომელიც ყოველგვარ ეთნიკურსა და ეროვნულს ზემოდან უყურებს, მეორე კი — პოლიტიკური ნაციონალიზმის მეშვეობით ეთნიკურის მოთვინიერების მცდელობა).

ამ მიდგომის ცენტრალური პუნქტია ეთნიკურის განდიდება როგორც ერის, ისე სახელმწიფოს საპირისპიროდ. აქ საინტერესოა პიერ ვან დენ ბერგის⁶ ანარქისტული პოზიციიდან დაწერილი სტატია, სადაც იგი ორივე მთავანს კრიტიკის ქარცეცხლში აქცევს. აქ ნათლად ჩანს, რომ ნაციონალიზმის თანმიმდევრული უარყოფა თანამედროვე სახელმწიფოს უარყოფასაც ნიშნავს. ეს საკმაოდ ბუნებრივია, რადგან ორივეს ბედი ისტორიულად ურთიერთგადაჯაჭვულია. თუ უარყოფ ნაციონალიზმის მეშვეობით ეთნიკურის პოლიტიზაციის იდეას, ამის ლოგიკური შედეგია პოლიტიკის უარყოფა ჯგუფური სოლიდარობის სასარგებლოდ. მაგრამ პოსტმოდერნული ანტინაციონალიზმის უმრავლესი გამოვლენა ასე თამიმდევრული სულაც არაა, ისინი ჩვეულებრივ „მულტიკულტურისმის“ ფორმას იღებენ, ან ცდილობენ გაწყვიტონ სიმბოლური კავშირი ენა და სახელმწიფოს შორის. სახელმწიფო აღარ არის დანახული როგორც ძალა, რომელიც რეპრეზენტაციის სიმბოლიზმის მეშვეობით ეთნიკური ენერჯის მოდიფიკაციას ახდენს, ზოლო ამის შემდეგ უკვე ინდივიდუალურ პიროვნებაზე, როგორც საბოლოო ინსტანციის პოლიტიკური ლეგიტიმურობის მატარებელზე, ახდენს აპელირებას. ამჯერად სახელმწიფომ უკრიტიკოდ უნდა მიიღოს ეთნიკურობა მის გადაუმუშავებელ, პირველყოფილ ფორმაში და მხოლოდ ეთნიკურ თემთა შორის მედიატორის როლში გამოვიდეს. საბოლოო ინსტანციის ლეგიტიმურობა ინდივიდებიდან ჯგუფებზე გადაინაცვლებს.

რა თქმა უნდა, ეს მიდგომა უფრო თანამედროვე ლიბერალიზმის ევოლუციავზე გვაძლევს წარმოდგენას, ეთნიკურის ახალი ინტერპრეტაცია კი მასში მხოლოდ ერთ-ერთი მეორადი ელემენტია. ძირი და ძირი აქ კლასიკური ლიბერალური პროექტის დაშლა, თვითდესტრუქცია ან თვითდეკონსტრუქციაა — ასე რომ „ლიბერალიზმზე“ ლაპარაკი აქ მხოლოდ ძალზე პირობითად შეიძლება. კლასიკური ლიბერალური პროექტი ებრძოდა წინასწარ მსჯავრს (Vorurteil), იგი ესწრაფოდა ადამიანური მოქმედების და ადამიანური რეალობის ავტონომიურ გონებაზე დაფუძნებას. ამისგან განსხვავებით, პოსტმოდერნული ლიბერალიზმის სამიზნე არის ძალაუფლება, ზოლო მასთან ერთად თვით გონებაც, რადგან გონება ძალაუფლების დასაყრდენი შეიძლება გახდეს. მულტიკულტურალიზმის, როგორც იდეოლოგიის ქვაკუთხედი, რა თქმა უნდა, არის არა თავისთავად მრავალფეროვნების (diversity) ან ეთნიკური სოლიდარობის დაფასება. ეს არის ერთ-ერთი კომპონენტი ბუნების საყოველთაო აჯანყებისა ძალაუფლებისა და (რეპრესიული) გონების წინააღმდეგ. კერძოდ, ის მიმართულია რაციონალიზმის ისეთი განსაკუთრებით „რეპრესიული“ ნიშნის წინააღმდეგ, როგორიცაა ჭეშმარიტების ერთადერთობა: გონება მხოლოდ ერთ ჭეშმარიტებას აღიარებს; ყველაფერი, რაც ჭეშმარიტება არ არის, უარყოფილ უნდა იქნეს. თუ ვირწმუნეთ, რომ $2 \times 2 = 4$, მაშინ არავითარ შემთხვევაში აღარ დავიჯერებთ, რომ იმავე რიცხვების ჯამი შეიძლება ხუთიც იყოს. ასეთი შეუწყნარებლობა გონებას განსაკუთრებით უკომპრომისოსა და ავტოკრატულს ხდის. ეს რეპრესიული ხასიათი გადადის თანამედროვე სახელმწიფოზე, რომელიც ეყრდნობა რაციონალიზმს, მაშასადამე — ჭეშმარიტების ერთადერთობ-

ბას არსებობს მხოლოდ ერთი კანონი, და ყოველგვარი ქმედება, რომელიც მასთან წინააღმდეგობაში მოდის, უნდა დაისაჯოს. არსებობს კანონის აღსრულების მხოლოდ ერთი სისტემა, და კანონიერად მხოლოდ მის მიერ გამოტანილი მსჯავრი ჩათვლება. არსებობს მხოლოდ ერთი ჯარი, და „ქვემოდან“ წამოსული მცდელობა პარალელური სამხედრო შენაერთების შექმნისა უმოწყალოდ უნდა ჩაიხშოს. ყოველივე ეს არაპირდაპირ უკავშირდება სახელმწიფოს, როგორც ეროვნულ სახელმწიფოს: მისგან მოდის ენა, რითაც სახელმწიფოს ერთადერთი ქვეშაირიტებაა ფორმულირებული, მისგან მოდის ღირებულებები, რომელთაც კანონები ეყრდნობა, მისგან მოდის სოლიდარობის გრძნობა, რიგშიც ჩაფეხსებულია შეიარაღებული ძალების ერთგულება და ლოიალობა.

პოსტ-მოდერნული მულტიკულტურისმი ამის ალტერნატივას ვთავაზობს: აღარ არსებობს ერთადერთი ქვეშაირიტება, არამედ მხოლოდ თეთრების ქვეშაირიტება და ზანგების ქვეშაირიტება, კაცების ქვეშაირიტება და ქალების ქვეშაირიტება, ჰომოსექსუალების ქვეშაირიტება და „ჩვეულებრივების“ ქვეშაირიტება და ა. შ. მასასადამე, დაუშვებელია, რომ ვინმეს რამე დააძალო. ეს კი სახელმწიფოს მისი არსებობის ძირითად გამართლებას აცლის: სახელმწიფოს არსი (კლასიკური ევბერისეული განსაზღვრების თანახმად) ძალის კანონიერ გამოყენებაზე მონოპოლიის განხორციელებაა. რა უფლებით შეიძლება არსებობდეს ეს მონოპოლია, თუ ერთადერთი ქვეშაირიტება აღარ არსებობს?

ჯერ კიდევ ღიად რჩება კითხვა, რამდენად განსაზღვრავს ეთნიკურისა და ეროვნულისადმი ეს ახალი ლიბერალური დამოკიდებულება პოლიტიკური აზროვნების თანამედროვე წესს და სად წაიყვანს ის დემოკრატიულ სამყაროს. აქ მე დავასრულებ სტატიის აღწერით ნაწილს და რამდენიმე შეფასებით მსჯელობას დავამატებ. ეთნიკურის თუ ეროვნულის თემა იმგვარია, რომ სრულიად ნეიტრალური და უემოციო დამოკიდებულების შანსს ნაკლებად ტოვებს; მაგრამ ავტორთა უმრავლესობა ცდილობს, თავიანთი ღირებულებებითი პოზიცია გარეგნულად ობიექტური აკადემიური მსჯელობის უკან დამალოს, ან პირადი სიმპათიები თუ ანტიპათიები სოციალური განვითარების ობიექტური ლოგიკა გამოვლინებებად წარმოაჩინოს (ასეთია, მაგალითად, ძალიან ძველი და ძალიან პოპულარული იდეა, რომ ეკონომიკური პროგრესი ერთ მშვენიერ დღეს ეროვნულ განსხვავებებს ზედმეტად აქცევს — რაც იძლევა იმის საოუქველს, ყოველივე, რაც ასე თუ ისე უკავშირდება ნაციონალიზმს, „ჩამორჩენილად“ და „რეაქციულად“ ჩაითვალოს). ნაციონალიზმის თემაზე დისკუსიებში მონაწილეობის გამოცდილებამ დამარწმუნა, რომ აუცილებელია სხვადასხვა თვალსაზრისთა ღირებულებებითი კომპონენტის აშკარად წარმოჩენა, ოღონდ ამას უნდა ჰქონდეს პირადი განცხადების ხასიათი (რაც ვინდა არ ეწერებოდეს ეს აკადემიური მსჯელობის ტრადიციაში) და მკვეთრად გაიმიჯნოს აღწერითი ნაწილისაგან.

ეთნიკურობისა და ნაციონალიზმის ჩემი უფასეზა ორ წანამძღვარს ეყრდნობა. პირველ ყოვლისა, მე ვთვლი, რომ ადამიანური ავტონომიისა და ღირსების ლიბერალური ღირებულებები უმადლესი პრინციპებია, რომელთაც უნდა დაეყრდნოს და რასთან მიმართებაშიც უნდა შეფასდეს ადამიანის ქმედება. ამერიკის პრეზიდენტობის ულტრამემარჯვენე კანდიდატმა პატრიკ ბიუჩენენმა თავისი კრედო განსაზღვრა სიტყვებით „გულის კონსერვატიზმი“. მე შემიძლია წარმოვადგინო საკუთარი თავი „გულის ლიბერალად“. მთლად გულის სიღრმეში ანარქიის იდეისადმიც კი შეიძლება გამიჩნდეს სიმპათია,

რადგან ყოველგვარი გარეგანი შეზღუდვის მოხსნის იდეა მართლაც მეტისმეტად მომხიბლავია. მაგრამ ამასთან ერთად მე ვარ „გონებით კონსერვატორი“, სადაც „კონსერვატორი“ უპირველეს ყოვლისა ნიშნავს „სკეპტიკოსს“. თუმცა უდიდეს პატივს ვცემ ადამიანის რაციონალობას, ამავე დროს უარვყოფ მოდერნული ლიბერალური პროექტის hybris-ს, **ქედმაღლობას**, რამდენადაც იგი აქეზებს ადამიანს, შეცვალოს სამყარო ამ უაღრესად დახვეწილი, მაგრამ მაინც მეტად არასრულყოფილი ორგანოს მიერ წარმოებული იდეების მიხედვით. ჩემს განწყობაზე იქნებ იმანაც მოახდინა გავლენა, რომ საკმაოდ დიდი ხნის მანძილზე ვიცხოვრე სოციალურ სისტემაში, რომელიც სწორედ სამყაროს შეცვლის გულზეიად იდეოლოგიაზე იყო დამყარებული. ამგვარი სკეპტიციზმი **სიმდაბლის** („იყოფ მდაბალი“) გამოხატულებაა: სამყარო წინასწარ მაქვს მოცემული, კაცობრიობას შეუძლია მასში გარკვეული ცვლილებები შეიტანოს და ამ გზით უკეთ მოიხრგოს, მაგრამ სამყაროს აქვს ისეთი მხარეებიც, რომლებიც მდაბლად უნდა მივიღო, მომწონს ეს თუ არა. უფრო ფილოსოფიური ტერმინოლოგიით, „თავისთავადი ნივთი“ ყოველთვის იარსებებს, მიუხედავად იმისა, შეძლებს თუ არა ადამიანის გონება ამ ცნების შეწყნარებას რაციონალურ სისტემაში.

ეს გულისხმობს, რომ მე აგრეთვე უნდა მივიღო — და პატივი ვცემ — ადამიანის ბუნებას როგორც ის არის. ეთნიკურის, ეთნიკური სოლიდარობის რეალობა ამ ბუნების განუყოფელი ნაწილია, ამის შეცვლა შეუძლებელია და ამგვარი მცდელობაც უგუნურად მიმაჩნია. გასაგებია, რომ ადამიანის ცნობიერება შეიძლება იქცეს — და ხშირად იქცევა კიდევ — მანიპულაციის ობიექტად; მაგრამ, საბედნიეროდ, ცნობიერება აგრეთვე საზღვარსაც უდებს ამ მანიპულაციას. ძნელია, ზუსტად განსაზღვრო, სად დევს ეს საზღვარი, მაგრამ ის არსებობს. ეს ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი გაკვეთილია, რაც კომუნიზმის დამარცხებიდან შეიძლება გამოვიტანოთ. ადამიანის ბუნების შეცვლა მარქსისტული მოძღვრების დედაზრი იყო. მან სცადა, თავიდან მოეცილებინა ადამიანური ცნობიერების მნიშვნელოვანი ფენომენები — მათ შორის ეთნიკური — იმ თეორიის შემოტანით, რომ ესენი სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანის ცნობიერებით მანიპულაციის შედეგი. შემდეგ სამყაროს შეცვლის ენთუზიასტებმა ეს თეორია გამოიყენეს, რათა თვითონ მოეხდინათ ზემოქმედება ადამიანის ცნობიერებაზე იმ მიმართულებით, რითაც უნდოდათ. მაგრამ ადამიანის ცნობიერება და ადამიანის ბუნება გაცილებით უფრო გამძლე აღმოჩნდა გარე მანიპულაციის მიმართ, ვიდრე ისინი ვარაუდობდნენ.

აქედან გამომდინარე, სულაც არაა აუცილებელი, ადამიანის ცხოვრებას მოსაწყობად სრულყოფილი მოდელები ვეძებოთ — უკეთესია, ნაკლებად ცუდით დაეკმაყოფილდეთ. ჩემი აზრით, ეროვნულ სახელმწიფოზე შეიძლება ითქვას ის, რაც ჩერჩილმა დემოკრატიაზე თქვა: ეს საკმაოდ ცუდი სისტემაა, მაგრამ ყველა სხვა კიდევ უარესია. არაფერია უფრო ადვილი, ვიდრე ეროვნული სახელმწიფოს პროექტში ნაკლოვანებები აღმოვაჩინოთ. გაცილებით ძნელია, ვიპოვოთ ალტერნატიული მოდელი, რომელიც უკეთ მოახდენს ეთნიკური სოლიდარობის პირველყოფილი და ძველამოსილი გრძნობის ცივილიზებას და თანამედროვე სამყაროს კონტექსტში ჩაწერას. მე კარგად მესმის, რომ პოლიტიკოსები ხშირად მთლად წესიერი ადამიანები არ არიან, ხოლო სახელმწიფო მანქანა ხანდახან ადამიანებს ხოცავს კიდევ. მაგრამ მე ისიც ვიცი, რომ — ამერიკული დემოკრატიის მამებისა არ იყოს — ადამიანები ანგელოსები

არ არიან, და ამის გამო სჭირდებათ მთავრობა, რომელიც ძალის კანონიერ გამოყენებაზე მონაპოლიას დააწესებს. ანარქია, სახელმწიფოს დანგრევა შეიძლება მომხიბლავ აზრად გამოჩნდეს, როცა ამერიკულ უნივერსიტეტში ხარ; მაგრამ მე მიცხოვრია ვითარებაში, რომელიც ძლიერ უახლოვდება ჰობსისეულ „ბუნებით მდგომარეობას“ და შემიძლია პრეტენზია მქონდეს იმის უფრო უშუალოდ ცოდნაზე, თუ რას ნიშნავს ანარქია სინამდვილეში. სახელმწიფოს შეუძლია ადამიანებს ესროლოს და დახოცოს კიდევ. მაგრამ ის საამისოდ რაღაც მიზეზს მაინც ასახელებს, და — თუ ეს მართლაც ჩამოყალიბებული სახელმწიფოა — მისი მოქმედება ასე თუ ისე წინასწარმეტყველებადია. „ბუნებითი მდგომარეობისთვის“ დამახასიათებელია მოუწესრიგებელი სროლა, როცა ადამიანმა არ იცის, როდის ესერიან, რატომ, და საერთოდ, ნასროლი ტყვია მართლა მისთვის იყო განკუთვნილი თუ არა. აქედან მე მეტად დავაფასებ პოლიციას, რომელიც ჩემს ქვეყანაში კორუმპირებულობით არის ცნობილი, მაგრამ მოუწესრიგებელი სროლის შეჩერება კი შეძლო.

1 ეს არის მოხსენების ტექსტი, რომელიც წაკითხულ იქნა 1996 წლის მარტში ქალაქ ფრაიბურგში (გერმანია), არნოლდ ბერგშტრასერის ინსტიტუტში საერთაშორისო სიმპოზიუმზე „რელიგია, ეთნიკურობა და პოლიტიკა შედარებით პერსპექტივაში“, რომელიც მიეძღვნა ცნობილი გერმანელი სოციოლოგის თეოდორ შანფის 60 წლისთავს. ინგლისური ვარიანტი გამოქვეყნდა სიმპოზიუმის მასალებში.

2 რა თქმა უნდა, არსებობს ისეთი შემთხვევები, როგორცაა სხვადასხვა ეროვნების მშობლები; მაგრამ მაშინ თვით ჩემი მარგინალიზაცია იქცევა წინასწარ არსებულ „შეუვალ“ ფაქტად.

3 *Benedict Anderson, Imagined Communities: Reflections On the Origin and Spread of Nationalism, London: Verso, 1991.*

4 „პრობლემა ის კი არ არის, ყველაზე უკეთ და ელემენტურად გააქიქო ნაციონალიზმი, არამედ იმუშაო მასთან ისე, რომ მისი პოლიტიზაცია მოხერხდეს“. — Bernard Crick, *In Defense of Politics*, Penguin Books: Harmondsworth, 1976, გვ. 77.

5 ერნესტ რენანი, „რა არის ერი?“, „ლაშარი“, 1991, 1, გვ. 154—167.

6 Pierre van den Berghe, „Denationalizing the State“, *Society*, Vol. 33, No. 2 (Jan/Feb 1996), pp. 64—68.

7 „არაიენ ამბობს, რომ დემოკრატია სრულყოფილი ან ყოველ ბრძენია. მეტიც, დემოკრატიაზე ნათქვამია, რომ ეს არის მმართველობის ყველზე უარესი ფორმა გარდა იმ სხვა ფორმებისა, რასაც დროდადრო გამოციდიან ხოლმე“ — ჩერჩილის გამოსვლა თემთა პალატაში, 1947 წლის 11 ნოემბერი.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.

დამარ ჩარება

ერის ცნება როგორც იდეალური მოდელი

ჩვენი დროის დიდი სოციოლოგი და ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა მეთოდოლოგი მაქს ვებერი ასახულებს, რომ ყოველგვარი შემეცნება აუცილებლობით დაკავშირებულია ღირებულებებთან და ინტერესებთან. შემეცნებითი ინტერესი, მისი აზრით, განსაზღვრავს ემპირიული ობიექტის შერჩევასა და შესწავლის წესის ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში. მანვე ჩამოაყალიბა აგრეთვე „ღირებულებითი იდეის“ ცნება, რომელიც განსაზღვრავს სამყაროს ხედვის კულტურულ-ისტორიულ წესს და წარმოადგენს კულტურისმეცნიერების (ანუ გონისმეცნიერების) წინამძღვარს, ეს იმას ნიშნავს, რომ ჩვენ, რაკი კულტურის არსებები ვართ, არ შეგვიძლია შევიმეცნოთ სამყარო, თუ არ შევაფასებთ იგი და არ მივანიჭებთ მას საზრისი. რომელი ღირებულებაა განმსაზღვრელი შემეცნებაში — ეს დამოკიდებულია არა მეცნიერის თვითნებურ გადაწყვეტაზე. არამედ იგი არის დროის გონის, კულტურის გონის პროდუქტი — მას განსაზღვრავს ეპოქის ინტერესი, კულტურის ზეინდივიდუალურად და ინტერ-სუბიექტურად არსებული გონი, რომელიც იძლევა ღირებულებითი იდეების და შემეცნებითი ინტერესების კონტროლის შესაძლებლობას. ჩვენი მოსაზრება ეყრდნობა მ. ვებერის იდეალური ტიპების თეორიას, აგრეთვე უახლეს მოსაზრებებს მოდელის შესახებ, რომელთა შორის გამოირჩევა ამერიკელი ფილოსოფოსის — ვარტოვსკის შეხედულება.

ერის პრობლემა ეპოქის ინტერესითაა განსაზღვრული. ამ პრობლემის წარმოშობა დაემთხვა ევროპაში კაპიტალისტური გონის და ეროვნული სახელმწიფოების აღმოცენების პროცესს, და ეროვნულობის პათოსს, რომელიც მაშინ ბატონობდა. ეს პრობლემა თემატიზებულ სახით წარმოდგენილი იყო განმანათლებლობის, გერმანული რომანტიზმის, სამართლის ისტორიული სკოლის და ფსიქოლოგიის სისტემებში. მისი აქტუალიზაცია ხდება ყველა ანალოგიურ ინტორიულ სიტუაციაში. თეორიული ინტერესი ერის მიმართ განსაზღვრულია თვითონ ერის ღირებულებით და საზრისით. ერი, რომელსაც ჩვენ ჩვენს საკუთარ ყოფიერებას მივაკუთვნებთ, და თავს მასში დამკვიდრებულად ვგრძნობთ, მნიშვნელოვანი და ღირებულია ჩვენთვის. ჩვენ გვწამს და განვიციდით მის არსებობას. მაგრამ ამავე დროს ჩვენ მივმართავთ გონებას, როგორც უმაღლეს ინსტანციას, მეცნიერების სახით, რაციონალურად დაგვიდასტუროს: არის კი იგი არსებული? ჩვენ გვინდა, რომ ის, რაც ღირებული და ძვირფასია ჩვენთვის, ამავე დროს არსებულიც იყოს, რადგან ჭეშმარიტი ძალა და მნიშვნელობა, ბოლოს და ბოლოს, იმას აქვს, რაც არსებულია ან არსებობის უნარმქონეა. ადამიანი კი თავს მკვიდრად უპირატესად არსებულის სამყაროში გრძნობს და არა წარმოსახულის სფეროში.

ერი არის სიცოცხლის ფორმა. იგი არა მხოლოდ მოცემულობაა, არამედ, ამავე დროს ამოცანა, მიზანი, პრინციპი, იდეა. (ნ. ბერდიაევი), ორიენტირი,

სავალდებულო კანონი (მ. ჰაიდეგერი). ეროვნულობა, ერად ყოფნა ღირებულებათა: იგი არის კულტურის რეალობა, რეალიზებული ღირებულებების სინამდვილე. ერის გავება შეუძლებელია სტატიკური კატეგორიებით, რომლის მეშვეობით შეიძლება დასრულებულის, ქმნილის წევდომა, ერი არის ქმნადობა, აქტუალური, დინამიური სინამდვილე, რომელიც შემეცნებაში გადაშლილია როგორც პორიზონტი, როგორც შესაძლებლობათა სამყარო.

ერის სიცოცხლე — ეს შესაძლებლობებია, რომელთა გამო იგი არჩევანის წინაშე დგას და საკუთარ თავისუფლებას ახორციელებს. ერის თავისუფლება არის ტოტალიზმისა და მთლიანობისაკენ სწრაფვა, რომელიც გულისხმობს ინტეგრირებულ ყოფიერებას, ავტონომიურობას, თვითღირებულებას. ერის არსებობის საზრისი არის მისი ყოფიერების სრულყოფილება და სისრულე, რომლისკენაც ერი მუდმივად მიისწრაფის როგორც უმაღლესი იდეალისაკენ. რადგან ერი შესაძლებლობათა განხორციელებაა, და არა მხოლოდ დამთავრებული და ქმნილი, მისი ცნება, რომელიც მხოლოდ არსებულზეა ორიენტირებული, ნაკლოვანი და ცალმხრივია. სრულყოფილი იქნება ისეთი ცნება, რომელიც თავის შინაარსში მოიცავს ისეთ გარკვეულობებს, რაც ერის, როგორც იდეის, ცნებაში მოიაზრება. ერის ასეთი ცნება შეიძლება იყოს ერის იდეალური მოდელი.

იდეალური მოდელი ისე უნდა აიგოს, რომ იგი ერთდროულად „მუშაობდეს“ როგორც თეორიულ, ისე პრაქტიკულ ველში, ე. ი. დააკმაყოფილოს როგორც წმინდა შემეცნებითი, ისე ღირებულებით-ორიენტაციული ინტერესები. ამავე დროს იგი უნდა იყოს მეცნიერულად მისაღები — ობიექტური და საყოველთაო შინაარსის. ერის იდეალური მოდელი არის მომავლის შესაძლებლობათა რაციონალური კონსტრუქცია, მაშინ როცა ერის ემპირიული მოდელი წარმოადგენს მყობადის გააზრებას ან წარსულის რეკონსტრუქციას, ე. ი. არსებულის ასლს.

იდეალური მოდელის აგებისას გამოიყენება როგორც ცნების არსებით ნიშანთა, ელემენტთა ექსტენსიურობის, რაოდენობის, ისე ინტენსიურობის, ელემენტთა სიმკვეთრის პრინციპი, იდეალურ მოდელში მოაზრებულია ელემენტთა ეს ორი მხარე სინთეზირებული ან თუნდაც კრებადი სახით და ზღვრული გამოსახულებით. სინამდვილეში შეიძლება ეს თვისებები ფრაგმენტულად, წყვეტილად (დისკრეტულად) ან სუსტად, ბუნდოვნად (დიფუზურად) არსებობდეს. მოდელის დანიშნულება კი ისაა, რომ დისკრეტულად და დიფუზურად არსებული რეალობა კონცეპტუალურად და იდეალიზებული სახით წარმოგვიდგინოს. ის, რაც იდეალურ მოდელში მოაზრებულია როგორც აბსოლუტური და უპირობო, სინამდვილეში შეიძლება არსებობდეს როგორც რაღაც საშუალო, შედარებითი და არასრული.

შესაძლოა ვიფიქროთ, თვით ის წესი, რომლითაც ვიაზრებთ და ვქმნიან ამ მოდელს, შეიცავს რწმენას იმისას, რაც უნდა იყოს: აზროვნება, რომელიც მოდელის კონსტრუირებას ახდენს, გამოყოფს თვისებებს, როგორც ღირებულს, ე. ი. მნიშვნელოვანს და არსებითს და მოდელში „დებს“. მოდელში მოაზრებულია ისეთი ნიშნებიც, რომლებიც მოცემულ მომენტში არ არსებობენ, ან ძალიან სუსტადაა გამოსახული, მაგრამ ისინი იმდენად ღირებულნი არიან, რომ თეორიული წარმოსახვა მათ მოდელის არსებით ნიშნებად მიიჩნევს. ამ თავს იჩენს იდეალიზაციის მომენტი: მოდელში მოცემულია ისეთი ნიშანი, რო-

მელიც რეალურ ობიექტს, ამ შემთხვევაში ფრს, არ აქვს, მაგრამ შეიძლება ჰქონდეს, თუ მას ქმნადობისა და სრულყოფის პროცესში განვიხილავთ.

თუ იდეალურ მოდელს სინამდვილეს მივუყუყუნებთ, აღმოჩნდება, რომ სინამდვილე თავისი მრავალსახეობით ზოგიერთ შემთხვევაში უახლოვდება მოდელის იდეალურ შინაარსს, ან ერთგვარად ემთხვევა კიდევ მას. ეს უკანასკნელი შემდეგს ნიშნავს: მოდელში მოაზრებული ნიშნები და რეალური ნიშნები ერთნაირი რაოდენობის ან ერთნაირი სიმკვეთრისაა. ზოგიერთი მკვლევარი, რომელიც ყოველთვის ასეთ შემთხვევებს ეძებს (ე. ი. ისეთ შემთხვევებს, როცა მოდელი და რეალობა ასე თუ ისე ემთხვევა ერთმანეთს), ასკვნის, რომ მას საქმე აქვს ადამიანთა ერთობის ისეთ წარმონაქმნთან, როგორცაა ერი.

მაგრამ, როცა იდეალური მოდელი მნიშვნელოვნად დაცილებულია სინამდვილეს, მკვლევარს იპყრობს ეჭვი: შეიძლება თუ არა ასეთი „ნაკლოვანი“ წარმონაქმნი, რომელშიც არაა განხორციელებული მოდელის ყველა ნიშანი, თუ მოთხოვნა, ერად ჩათვალოს? იგი შეცდომას დაუშვებს, თუ ამ საკითხს უარყოფითად გადაწყვეტს. მოდელის შინაარსი წმინდა სახით სინამდვილეში არასოდეს სრულად არ არის მოცემული და ემპირიული მკვლევარი ამ ვარაუდობას ანგარიშს უნდა უწევდეს. ყველაფრის იდეალური მოდელი შეიძლება შეიქმნას, მათ შორის ადამიანის იდეალური მოდელიც; მაგრამ უაზრობა იქნებოდა, ადამიანებად არ ჩავეთვალა სინამდვილეში არსებული ადამიანება, რომლებიც ადამიანის იდეალურ მოდელს ნაწილობრივ ან მიახლოებით აკმაყოფილებენ.

მკვლევარი, რომელიც სინამდვილეში იდეალური მოდელის სრულ ანალოგს ეძებს, ახდენს ამ მოდელის ჰიპოსტაზირებას და ძალადობს, უფრო ზუსტად, აუფასურებს სინამდვილეს, რაკი თვლის, რომ რეალური და ღირებული არის სინამდვილის ის ნაწილი, რომელშიც ეს იდეა სრულად არის განხორციელებული: ერად მიიჩნევს ადამიანთა იმ ერთობას, რომელიც ამ მოდელის სავესებით ადეკვატურია. ყველა სხვა, რომელიც ამ მოდელს არ აკმაყოფილებს, მოკლებულია ერის სტატუსსა და ღირებულებას.

ერის იდეალური მოდელი არ შეიძლება გამოვიყენოთ როგორც წინასწარაკვიატებული სქემა. მას აქვს მხოლოდ ორიენტირის, როლი, ევრისტეკული ფუნქცია. მისი მეშვეობით შეგვიძლია გავიგოთ, რამდენად მიახლოებული ან გადახრილია სინამდვილე მოდელისაგან: ნამდვილი — შესაძლებლისაგან, ფაქტობრივი — ჯერარსისაგან. მოდელისაგან გადახრის ხარისხის მიხედვით შეგვიძლია გამოვყოთ ჯგუფები, რომლებიც მეტნაკლებად აკმაყოფილებენ იდეალური მოდელის მოთხოვნებს, აგრეთვე ავხსნათ მიზეზები, რომლებმაც განაპირობეს ეს გადახრა რეალურ სინამდვილეში.

ერის იდეალური მოდელის გამოყენებით შეიძლება შეიქმნას ერის ტიპოლოგია, რომელიც, ჩვენი აზრით, ასეთ სახეს შეიძლება: 1) ერები, რომლებიც მეტნაკლები სისრულით აკმაყოფილებენ იდეალური მოდელის მოთხოვნებს — აქვთ მკვეთრად გამოხატული ყველა ნიშანი. ამას ეწოდება ზედა საზღვრითი შემთხვევა; 2) ერები, რომლებიც მოდელთან მეტნაკლებად მიახლოებულნი არიან — აქვთ მისი ზოგიერთი მკვეთრად გამოხატული, ხოლო ზოგიერთი სუსტად გამოხატული ნიშანი; 3) ერები, რომლებიც ყველაზე მეტად დაშორებულნი არიან მოდელს — აქვთ რამდენიმე თუნდაც ყველა სუსტად გამოხატული ნიშანი. ეს არის ე. წ. ქვედა საზღვრითი შემთხვევა, რომლის შემდეგ იწ-

ყება მოდელის მიმართ ნეიტრალური სინამდვილე, რომელზედაც მოდელი აღარ რეაგირებს.

აქამდე ჩვენ ვეხებოდით ერის იდეალური მოდელის ფორმალურ სტრუქტურას. რაც შეეხება ერის იდეალური მოდელის შინაარსს, ე. ი. მის ელემენტებს, ე. წ. „ერის ნიშან-თვისებებს“ და მათს ერთიანობას, აქ ჭერ კიდევ არ არსებობს კონცეპტუალური თანხმობა. ერის იდეალური მოდელის კონსტრუირებისას გამოიყენება შემეცნებითი საქმიანობის ისეთი წესები, როგორცაა იდეალიზება და აბსტრაგირება, რაც გულისხმობს აქცენტირებას. ეს კი საშუალებას გვაძლევს გამოვყოთ და ყურადღება გადავიტანოთ რეალობის ღირებულ ელემენტებზე. რომელ ელემენტებს გამოვყოფთ, როცა საქმე ერს ეხება, და რას მივიჩნევთ ღირებულად, ეს დამოკიდებულია მსოფლმხედველობრივ პოზიციაზე, კერძოდ, თვითონ ერის გაგებაზე. ხაზგასმით უნდა ითქვას, რომ მოდელი არის მეტნაკლებად გაცნობიერებული მეტაფიზიკური ორიენტაცია და არა მხოლოდ კვლევის ინსტრუმენტი. იდეალური მოდელი არის ნორმატიული მოდელი, ე. ი. მოდელი, რომელიც პროგნოზირებას ახდენს იმისა, რაც უნდა იყოს.

თუ ერი გავიგეთ, როგორც ისტორიული სინამდვილის ნაწილი ან ეგზემპლარი, რომელიც სხვა ნაწილით ან ეგზემპლარით შეიძლება შეიცვალოს, ან ქრობადი რეალობა, როგორც ეს მარქსიზმს ესმის, ამ ნიშან-თვისებების შემადგენლობა და სტრუქტურა სხვაგვარი იქნება, ვიდრე მაშინ, თუ ერს გავიგებთ როგორც ისტორიულ ინდივიდუუმს, რომელიც, როგორც ასპერსი იტყვის, უნივერსალურის ჭურჭელი ან მისი გამოსახულება კი არაა, არამედ უნივერსალურის განსულიერების სინამდვილე, ზოგადის ყოფიერების, მისი სიცოცხლის უნიკალური წესი.

ერი არ არის მისი რეალური ან შესაძლო ნიშან-თვისებების ერთობლიობა, უბრალო კრებადობა. იგი არის ადამიანთა ინტეგრალური მთლიანობა, მეობის ანუ თვითობის უწყვეტობის, ე. ი. საკუთარი მეგვიდრეობითობის და თვითიდენტურობის მუდმივი განცდა, ეს არის ის, რასაც ეროვნულ ცნობიერებას უწოდებენ. ეროვნული ცნობიერების არსებითი მომენტია ეროვნული თვით-ცნობიერება, ეროვნული რეალური ან იდეალური „მე“-ს სურათი ან ხატი, რომელიც მოიცავს რაციონალურ ან ირაციონალურ წარმოდგენებს საკუთარ თავზე, განწყობებს და ემოციურ მიმართებებს საკუთარი თავის მიმართ, თვით-შეფასებას. ამ სურათში ყველაზე მნიშვნელოვანია საკუთარი ეროვნული ყოფიერების ინდივიდუალობისა და უნიკალობის, ისტორიულ უნივერსუმში მისი ადგილისა და დანიშნულების შეუცვლელობის რწმენა.

ერისათვის არსებითია სახელმწიფოებრიობის პრინციპით გამოხატული ერთიანი პოლიტიკური ნება. სახელმწიფოებრიობა უნდა გავიგოთ არა უბრალოდ როგორც მატერიალური სტრუქტურების ერთობლიობა, არამედ როგორც მაორგანიზებელი საწყისი, ინდივიდთა უშუალო და ორგანული ერთიანობა, რომელიც მსკვალავს პიროვნულ ყოფიერებას, ადამიანთა თანაყოფნა და თანარსებობა მომავლის პროექტის გარშემო და ერთგულება მის მიმართ, მიმართულობა მომავლისაკენ, რაც წარმოუდგენელია ერთიანი ძალისხმევის გარეშე.

თანამედროვე დასავლეთში ერი გაგებულია სწორედ როგორც სახელმწიფოდ ორგანიზებული ხალხი. ერი არ არის მხოლოდ ის, რაც იყო, ან რაც არის, არამედ ამავე დროს ისიც, რაც მომავალში იქნება. ერი მუდამ გზაშია. იგი არის მომავლისათვის ღია, დინამიური სტრუქტურა, რომელსაც ამოძრავებს

ინდივიდთა კოლექტიური ნება. სახელმწიფოებრიობის ხანგრძლივი და პერმანენტული მოშლა ან მისი დაკარგვა ერის დაღუპვის მანიშნებელია. თვით ეროვნული რეალობის ისეთი ნიშნები, როგორცაა ტერიტორიის, ენის, კულტურის ერთობა სახელმწიფოებრივად ორგანიზებული ერთიანი კოლექტიური ნების აქტიურობის შედეგია. ერს აყალიბებს არა მისი არსებობისათვის აუცილებელი მატერიალური ელემენტები, თავისთავად აღებულნი, არამედ სულიერი ძალები, რომლის ბირთვი არის ეროვნული გონი, როგორც ამ ძალების ერთიანობა.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.

ლევან ღალაქიშვილი

კულტურის ელიტარული თეორია

სახეებით აკადემიური მსჯელობისას გაიგონებთ ხოლმე აზრს, თითქოს ერის ერობის საძირკვლის ქვედ მისივე კულტურის თავისთავადობა არ ვარგოდეს იმის გამო, რომ კულტურა საზოგადოდ რჩეულთა საქმე და ხვედრია; ხალხს კი იქამდე არც გული ერჩის და არც ხელი მიუწვდება კონცეფტუალურად რამდენადმე შემაგრებელი ამგვარი აზრი კულტურის ელიტარულ თეორიას გვაძლევს, რომლის მიხედვითაც კულტურული კავშირი ხალხსა და მის ინტელიგენტურ წევროკინას, ელიტას შორის პრაქტიკულად უმნიშვნელო ძალისაა.

რახან კულტურა ელიტის საქმედ ცხადდება, ეროვნულ კულტურასაც უარი ეთქმის სოციუმის ერთად შემაერთებელი ფაქტორის უფლებაზე და იწყება ძიება სხვა ძალებისა, რომლებიც ეთნოსს ერთად შეამტკიცებდნენ. თუ კარგად დავუფიქრებთ, ასე ვაგებისას თვით სინტაგმა ეროვნული კულტურაც თანდათან თმობს სოციალურ შინაარსს და საზოგადოების პრივილეგირებული ზედაფენის მცირე უპირატესობად, ერთგვარ კასტრ პობიდ ჩანს. სადაც კულტურა საზოგადოების ერთ მცირერიცხოვან ფენას დანარჩენი ნაწილისაგან აცალკევებს, იქ მას ეროვნული აღარც ეთქმის; იქ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ მხოლოდ ამა თუ იმ ეთნონიმში ნაგულისხმევი ხალხის „რჩეული კასტის“ სულიერ თავისებურებაზე შედარებით სხვა ხალხის ამგვარივე ფენის წარმომადგენლების ასევე სულიერ თავისებურებებთან.

მართლაც ასეა, რომ კულტურა სოციუმის ერთად გაფორმების ძალას მოკლებულია, თუ მისი ელიტარული თეორია ცდება და გამრუდებულად გვიჩვენებს ვითარებას? ასეთია ის მთავარი საკითხი, რომლის გამორკვევასაც ეთმობა ეს ნაშრომი.

სხვა საკითხები, რომელთაც აგრეთვე აუცილებლად შეეხება წინამდებარე ნარკვევი, შემდეგია: რა არის კულტურა რა არის ერი და ეროვნული კულტურა; როგორია ეროვნული კულტურის არსებობის ფორმა; როგორია ერთად ყოფნის წესი.

ყველა ეს კითხვა — თუკი ისინი უსაფუძვლოდ არაა დასმული — ერთი მიმართულებით წარმართავს ფიქრს: რაღაც ვერ უნდა იყოს რიგზე თანამედროვე ადამიანის თვით ყოფნის წესში, რომ ცხოვრების ნორმალური მსვლელობისათვის ეს უთუოდ გადაწყვეტილად მოგვარებულად საქონი საკითხები ერთად წამოსწევენ თავს და პასუხს ითხოვენ. მართლაც, მივაქციოთ ყურადღება, თუ რას ნიშნავს, რომ ერს ერთად მისი კულტურის თავისთავადი უნიკალური თავისებურებების მიხედვით კი არ რაცხენ, არამედ...

ეს ნამდვილად გვაუწყებს კულტურის კრიზისს იმ აზრით, რომ დაკნინებულია მისი მნიშვნელობის ცნობიერება. ა. შვაიცერის მტკიცებით, თანამედროვე ადამიანს ჩაკლული აქვს კულტურის მნიშვნელობის ვაგების უნარი; არ ეს-

მის, რომ აუცილებელია მის საკეთილდღეოდ მოქმედება; თვითონ ცხოვრების პირობებმაც ისე მოიყარეს თავი, რომ ამცირებენ ადამიანის ღირსებას და სულიერ ტრავმას აყენებენ მას [8, გვ. 40]. ორიოდ სიტყვით უნდა ითქვას ამ პირობათა შესახებ.

ჩვენი თანამედროვეობა ცხოვრების ერთი გაბატონებული ტენდენციით ხასიათდება, რომელსაც ტექნიციზმის სახელით იცნობენ. ეს არის ტექნიკის გამოყენებით უშუალო სასიცოცხლო გარემოში სხეულის მეტი და მეტი კომფორტით მოწყობის ტენდენცია, რომელსაც აგრეთვე მხედველობაში აქვს ამგვარი კომფორტული ყოფის მაქსიმალური გახანგრძლივება. ტანის უმეტეს კომფორტით მოთავსებისათვის აუცილებელია ენერგეტული რესურსებისა და მეტი და უმჯობესი ნივთიერი მასალების განუხრელი ძიება-მოპოვება, მათი ეფექტური ხმარება გარემოს მოსაწყობად. თანამედროვე კოლექტიური უწინ არნახული მასშტაბის კვლევა-ძიება მომპოვებელ და მიმწოდებელ წარმოებასთან ერთად სწორედ ამ აუცილებლობით არის ორიენტირებული.

ენერგეტული რესურსებისა და ტექნიკური საშუალებების ძიება, ამ საქმიანობისთვის მეტად დიდი მნიშვნელობის საზოგადოებრივი მიკუთვნება მძიმედ დაღაც თანამედროვე ადამიანის ცხოვრებას: დროის ტექნიციკური ტენდენციები ბატონდებიან თვით ყველაზე პირადულ-ინტიმური ურთიერთობების სფეროშიც. ასე, მაგალითად: ფსიქოთერაპიული პრაქტიკა კარგად იცნობს პაციენტის ერთგვარ ეპოქალურ ტიპს — homo mechanicus-ს; მისი სახით საქმე გვაქვს ფსიქიკურად იმგვარად მომართულ ინდივიდთან, რომელიც მიიზიდება მექანიკურისაყენ და სძაგს ყველაფერი ცოცხალი, სძაგს სიცოცხლის ნებისმიერი გამოვლინება. Homo mechanicus-ი სქესობრივ პარტნიორსაც მანქანისებრ „განიხილავს“, ის ფიქრობს, რომ „სადღაც უნდა არსებობდეს ღილაკი, რომელზე თითის დაჭერა კმარა ბედნიერების, სიყვარულისა და ტკბობის მისაღებად; (ბევრი დადის კიდევ ფსიქოთერაპევტთან ილუზიით, თითქოს მას შეეძლოს ასეთი ღილაკის მდებარეობის გამხელა). ასეთი მამაკაცი ტყდება იმით, რომ „შეუძლია „გააგვიოს“ ქალი და ამ დროს თვითონ ცივ მყურებლად დარჩეს. Homo mechanicus-ი სულ უფრო მეტად ინტერესდება მანქანებით და ნაკლებად — საკუთარ ცხოვრებაში მონაწილეობით, მასზე პასუხისმგებლობით. მექანიკური აღადრთოვანებს homo mechanicus-ს, რომელიც დიდ მიდრეკილებას იჩენს უსიცოცხლოსაყენ და ტოტალური ნგრევისკენ“ [7, გვ. 44].

თანამედროვე ადამიანის მიდრეკილებას უსიცოცხლოსა და ტოტალური ნგრევისაკენ ერთი შინაგანი მოტივი განსაზღვრავს — ესაა მართვის ნება. უსიცოცხლო მით არის მიმზიდველი და ხელსაყრელი ტექნიციკური ეპოქის ადამიანისათვის, რომ პრინციპულად უძლურია შეეწინააღმდეგოს მმართველის ნებას. ნგრევეც მართვის თავისუბური უკიდურესად გაუქუღმართებული სახეა — რაღაცას უკვე არსებულს, გაფორმებულს, შემდგარს დამანგრეველი ნებისამებრ და რადიკალურად ცვლის; შეუფერხებლად, სხვისთვის ანგარიშგაუწევლად ასხეფერებს, მართავს ისე, როგორც მხოლოდ თვითონ მოესურვება. ნგრევა თანამედროვე გამანქანურებული სულის მქონე სუბიექტისათვის იმითაა საბარბიელო, რომ ყველაფერს არარად აჩენს ნგრევის ენთან შედარებით.

ცხოვრების მაქსიმალური კომფორტით მოწყობის ეპოქალური ტენდენცია ინდივიდუალობას უკარგავს ადამიანს — სხვა რომ არა იყოს რა, თუნდ მხოლოდ იმით, რომ გაფეტიშებული ნივთების ერთფეროვან გარემოცვაში ამყოფებს ყველას — თავისი ბუნების ღრმა შრეებზე კი ადამიანს ძალიან უჭირს

ინდივიდუალობის დათმობა ცხოვრების ეპოქალური განმსაზღვრელი ტენდენციის შეცვლა ინდივიდს არ ძალუძს, ამიტომ ის ცდილობს „აგრე მოწყობილი“ ცხოველების მართვაში უმნიშვნელოვანესი პულტის ხელთ გდებით გამოირჩეს ყველასაგან. მაღალი თანამდებობა მართვის სისტემაში ტექნიციისტური ეპოქის ღირებულებათა კვალობაზე საუკეთესოდ თვითდადგინების საშუალებას იძლევა.

მაგრამ იქ, სადაც მართვა თვითმიზნად იქცევა (ჩვენი დრო კი სწორედ ამგვარი „ადგილია“) თვალსაწიერიდან ქრება ადამიანის ყოფნის მსვლელობისათვის უარსებითესი ტენდენციები და ფუნდამენტური სტრუქტურები. ტოტალურად ტექნიციისტურ ეპოქაში დაწინაურებული მმართველის პოსტიდან სულ არ ჩანს — ან თუ ჩანს, ერთობ უმნიშვნელოდ გამოიყურება — ეროვნულ კულტურათა თავისთავადობა, განუმეორებლობა, შეუცვლელი ღირებულება.

კულტურის ცნება გულისხმობს ყოფნისთვის საზრისმიმინიჭებლურ ცხოვრებას ადამიანისა და ყველაფერ იმას, რაც ასე ცხოვრებით შეუქმნია მას [1, გვ. 5]. ყოველი ეროვნული კულტურა რომელიმე ერთი „ამგვარი“ ყოფნის პარადიგმას შეიცავს და თავაზობს ადამიანს ცხოვრების წესად. ეს პარადიგმა უნიკალური განწყობიდან ამოზრდილ ყოფნის წინარეონტოლოგიურ გაგებას ეყრდნობა¹. ჩვენს დროს სწორედ ეს აკლია: ხედვა იმისა, რომ ყოველი ეროვნული კულტურა ყოფნის უნიკალური, თავისთავად ღირებულები წესია. ახალ დროში ცხოვრებამ ისეთი გეზი აიღო, რომ ყოფნის საზრისად ყოვლის შეუფერხებელი მართვა იქნა გაგებული. ტექნიციისტურ ხანაში ასეთ გაგებას ალტერნატივა არა აქვს და აქედან ადვილად სავარაუდებელია, როგორი იქნება ეროვნულ კულტურებთან დამოკიდებულების ეპოქალური ტიპი.

ტექნიციისტურ ეპოქას უკვე დიდი ხანია მიღებული აქვს გადაწყვეტილება იმაზე, თუ რა არის და როგორ ხამს ყოფნა, იგი არ ახდენს ყოფნის საზრისის „რაშიცაა ა-ობის“ საკითხის თემატიზებას, არ ეძებს ყფნის საზრისს; ამდენად ის თავისთავად უკულტუროა. უკულტუროა ჩვენი დრო იმიტომაც, რომ ყოვლის შეუზღუდველი მართვისთვის შინაგანად მომართულს არ აინტერესებს სხვადასხვა ეროვნულ კულტურაში დაცული ნაირგვარი წესი ცხოვრებისა. იგი ამ წესების განზრახ იგნორირებასაც არ ერიდება, რადგან ერთობ არაეკონომიურია მართვა სამართავთა ხასიათისა და ბუნების სხვადასხვაობის გათვალისწინებით; თვითმიზნურ და ტოტალურ მართვას არ შეუძლია შემწყნარებელი იყოს ნაირგვარ კულტურათა თვით არსებობის ფაქტისადმი.

*
* * *

კულტურის ელიტარული თეორია ჩვენთვის საინტერესო ნაწილში უტყუარ სოციალურ ფაქტს ეყრდნობა: თანამედროვე ხელოვნება (ის კი კულტურის უმნიშვნელოვანესი შემადგენელია) პრინციპულად არახალხური ხასიათისა ჩანს [2, გვ. 4—13 და...]. აქედან კი თითქოს სავსებით ძალდაუტანებლად გამომდინარეობს დასკვნა, რომ კულტურა ვერ იქნება საყრდენი, რომელზედაც დიდი სოციუმის ერთობა, ანუ ერის ერობა დაშენდებოდა.

ხსენებული სოციალური ფაქტისაგან ძლიერ განზოგადებით შორს მიმავალი დასკვნების გამოტანა მცდარია და ამას ისევ სოციალური ფაქტის (სხვათა, ცხადია) გააზრება გვიჩვენებს. საქმე ის არის, რომ დისტანცია ხალხსა და

¹ გაგების განწყობილებაზე: [9, გვ. 252, 265].

მისი ინტელიგენტური ზედაფენის უმაღლეს შრეებს შორის ხელოვნებასთან დამოკიდებულების საკითხში მუდმივი სიდიდე არაოდეს ყოფილა და არც იქნება. ისტორიის მშვიდ, მსოფლმხედველობრივ გაწონასწორებულ პერიოდებში ხელოვნება საყოველთაოდ გასაგებობის ძლიერი ტენდენციით ხასიათდება; ხოლო შემობრუნების, ისტორიის გარდამტეხი მომენტებისას იგი ერთობ ძნელად გასაგები ხდება [6, გვ. 70—71].

ამასთან, რაგინდ მკვეთრიც ვნებათ იყოს სხვაობა საზოგადოების ფენებში არსებულ გემოვნების მიდრეკილებებსა და ხელოვნების გაგების შესაძლებლობებს შორის, სინოპტიკური ანუ ყოვლის ერთად განმხილველი ინტუიციისათვის მაინც არასდროს იქცევა უნიადაგოდ საუბარი ხელოვნების ეროვნულ ხასიათზე; იგივე სრული უფლებით ითქმის ეროვნულ კულტურაზეც მის ზოლიანობაში. მიუხედავად იმისა, რომ ბოლო ორი საუკუნის მოვლენებმა ძალიან დაახლოვა მთელი პლანეტის ადამიანები მათი საზრუნავი ყოფით-ფილოსოფიური პრობლემების და აგრეთვე შესაბამისი საზოგადოება-გამომსახველობითი სტილის უნიფიცირებით, საუბარი ეროვნულ ხელოვნებასა და კულტურაზე სავსებით შესაძლებელი, აქტუალური და მყარ ნიადაგზე მდგომია დღესაც (სწორედ იმ მხრივ, თუ როგორ და რამდენად განსაზღვრავენ ეს ფენომენები სოციუმის ერთად ფორმირებას); ხოლო ამ ნიადაგის ვერ ხედვა — კულტურის მიმართ სიბეცის ნიშანია მხოლოდ.

რაგინდ მახლობელიც არ უნდა იყოს ერთმანეთისადმი, ვთქვათ, პიკასო და სეზანი, მათთვის საერთო არტისტული (ხელოვნებითი) პრობლემატიკით და იმ ინტერნაციონალური შემოქმედებითი გარემოს მიხედვით, რომელშიც ეს რანგითაც გვერდიგვერდ მდგომი ორი ხელოვანი ცხოვრობდა და ქმნიდა, რაგინდ დიდი წვლილიც არ უნდა ჰქონდეთ მათ შეტანილი ეპოქალური მხატვრული სტილის ფორმირებაში, ფხიზელი თვალისთვის მაინც შესამჩნევია ამ შემოქმედთა ხელოვნების ეროვნული თავისებურებანი.

ყოველი ერის ხელოვნება და კულტურა მთლიანად განუმეორებლობის ნიშნით არის აღბეჭდილი. ეს განუმეორებელი თავისებურება შეადგენს, ასე ვთქვათ, სულს კულტურისა (Kulturgeist). რომელიც მეტ-ნაკლები ძალით თავს იჩენს ხელოვნების ყოველ მნიშვნელოვან ქმნილებაში, ყოველ ეროვნულ-კულტურულ ფენომენში და ეს არის სწორედ ის შინაგანი წყარო კავშირისა, რომელიც ერთი რიგის სოციუმის ყოველ წევრს, — მიუხედავად საზოგადოების რანგობრივი კიბის მაღალ თუ დაბალ საფეხურზე მდგომობისა — კულტურის საფუძველზე აერთიანებს და კრავს ერთად.

ელიტარულ თეორიას კულტურის ეს „გაისტური“ თავისთავადობა გამოჩნება მხედველობიდან, რასაც შემდგომ მოსდევს მცდარი დაშვება იმისა, თითქმის ეროვნული კულტურა სოციუმის ერობის საძირკველი არ იყოს.

თუ მოხერხდა და წმინდად ხალხური შემოქმედების ნიმუშში, „ვეფხისტყაოსნის“ ხასიათი ან ის გუნება დავადასტურეთ, რომელიც ჯვრის მონასტრის, სამთავისის, სვეტიცხოვლის ხილვისას გვეუფლება, მაშინ ჩვენი კულტურის სულს ვწვდებით და მის ყველაზე ელიტარულ და ხალხურ ნიმუშთა შორისაც, ცხადია, კავშირის, შინაგანი „გაისტური“ ერთობის ხიდი გაიღება.

ერთ სვანურ ზღაპარს განვიხილავ.

ბუშტი, წველი და ნაკვერჩხალი

იყო და არა იყო რა, სამი ძმადნაფიცი — ბუშტი, წველი და ნაკვერჩხალი. მოდი, საშოვარზე წავიდეთო, — თქვეს ერთხელ ძმადნაფიცებმა და გაუდგნენ გზას.

ბევრი იარეს თუ ცოტა იარეს, ერთ ალაგას, ხარის ნაფეხურში, გუბეს წააწყდნენ, ხან აქედან უარეს, ხან — იქიდან, მაგრამ მეორე ნაპირზე ვერა და ვერ გავიდნენ. ბოლოს წველმა თქვა: მე გუბეზე ხილად გავედები და თქვენ გაიარეთო.

მართლაც, წველი გუბეზე ხილად გაედო. ნაკვერჩხალი ხილზე შედგა და გზას გაუდგა. შუამდე რომ მიიღწია, წველი დაიწვა, ნაკვერჩხალი გუბეში ჩავარდა და ჩაქრა.

ამის შემყურე ბუშტმა იცინა, იმდენი იცინა, რომ სიცილისაგანა შუაზე გასკდა [3, გვ. 3].

ეს ზომით მცირე ზღაპარი, ხელისგულზე რომ თამამად დაეტევა, შინაარსით სულიერი ცხოვრების უღრმეს შრეს ჩაწვდება და როგორც კულტურის ფენომენი თავის უცილობლად ქართულ ბუნებასაც გახსნის.

არ მეგულება ამ ზღაპრის შინაარსის უკეთ განმხვეველი სხვა რამ ფენომენი, ვიდრე „ვეფხისტყაოსანი“ და მისი გუნებაა; თუმც ამ ორ ქმნილებას მათი მხატვრულ-სააზროვნო თავადობის შესაფერი შინაარსეული განსხვავებულობაც ნათლად ზედ ეტყობა. ზღაპრის ალეგორიული პერსონაჟები ძმადნაფიცები არიან — რაც იმას ნიშნავს, რომ რაინდული ზნე და წესი ცხოვრებისა მათთვის ნაცნობია. შემდეგ? შემდეგ მოულოდნელობათა მთელი წყება დაჩნდება.

ძმადნაფიცები უცებ საშოვარზე წასვლას აიხირებენ; სწორედ ასეა, რადგან არაფრიდან არა ჩანს, რომ მათ მართლაც ძალიან გასჭირვებოდათ და საშოვრის იქით სხვა გზა არ ჰქონდეთ; ერთხელ ასე თქვეს ძმადნაფიცებმა და გაუდგნენ კიდეც გზას თორემ, სხვა დროს ვინ იცის, რას მოიწადინებდნენ.

იარეს, იარეს და აი, (მეორე აბზაციდან ზღაპრის გაგებისათვის საძნელო ალაგს ვაწყდებით) რაინდები ხარის ნაფეხურში ჩაგუბებულ წყალს ვერ გადადიან. რა არის ეს: — ქილიკი ყოველგვარ ამალეებულ-ზეაწეულ განწყობილებაზე, კაცთა მოდგმის უმწეობის გამოამჟარავება თუ სხვა რამ? პასუხს წველის საქციელი იძლევა. წველი თავსა დებს, ისევ რაინდული ზნე წარმოჩნდება, ქილიკი არსადაა არც კაცთა უძღურების საგანგებო ხაზგასმასთან გვაქვს საქმე: ზღაპრის გმირებს მათი შესაძლებლობების ფარდი სიძნელე ელობება; ბუშტი, წველსა და ნაკვერჩხალს ხარის ნაფეხურში ჩაგუბებულზე დიდი რა წყლის გადალახვა მოეთხოვებათ.

თუ რამაა ზღაპრის ამ ნაწილში ნათქვამი, ეს ის გახლავთ, რომ კაცის ყოველი სიმძლე არაა და ბუშტი ამას კარგად მიხვდება. გამბალ მიწაზე ხარმა გაიარა და ნაფეხურში გუბე ჩატოვა. ბუშტი და ნაკვერჩხალი რა ისეთი ზღვაოსნებია, ამოდენა წყალზე ვადი-გამოდდიოდნენ. ჩვენი ზღაპრის მთქმელს რომ კაცთა უძღურების საგანგებოდ ვახაზვა არ უნებნია იქიდანაც ჩანს, რომ ნაკვერჩხალი ხილად გადებულ წველზე შედგება, გზას გაუდგება — შორია იქით ნაპირამდე — და შუამდე ადვილად კი ვერ მივა — მიიღწევს.

წველამ წელში ველარ გაუძლო განსაცდელს, ჩაიწვა და ჩატყდა. რა ბედი ეწეოდა ნაკვერჩხალს, ისეთ წყალში ჩავარდნილს, რომელზე გადებული ხიდიც გზასავით უდევს წინ და რომლის ნახევრამდე მისვლაც მისთვის მიღწევაა, — ამას დიდი მიხვედრა არ უნდა; საინტერესო აქ სხვა რამეა. აქ ზღაპრის ყველაზე დიდი საკვირველება გამოინასკვება:

„ამის შემყურე ბუტშმა იცინა, იმდენი იცინა, რომ სიცილისაგან შუაზე გასკდა“ — ასეთია ზღაპრის ბოლო. რა აცინებდა ბუშტს, რა ისეთმა მხიარულებამ აიტანა წერად და შეიწირა? ამ გამოცანას რომ თავი გავართვათ, კარგად უნდა გააზრება: ვინ იყვნენ და რა გადახდათ ძმადნაფიცებს. ბუტშის თავგადასავალს ჩაუტყვირდეთ, ეს იმითააა გამართლებული, რომ ძმადნაფიცთა შორის ბუტშმა სხვებზე მეტი იცოცხლა და მოასწრო მომხდართან დამოკიდებულების დამყარება და გამოხატვა.

ზერელედ წამკითხავი იქნებ იფიქრებს, რომ სახუმარო, საოხუნჯო რასნე წააწყდა, „ზღაპარი“ შეხვდა, გასართობი ნახა. მაგრამ დაკვირვებული თვალი ამ პატარა ზღაპარში ბევრად მეტს ამოიკითხავს საიმისოდ, რომ ეს საკვირველი ქმნილება „ხუმრობა საქმედ“ ჩათვალოს. ამოსაკითხი აქ თვითონ ამბავში, თითქოს განგებ, მინიშნებითაც არაა შეტანილი; იგი საგულისხმებელ ქვეტექსტად გასდევს ზღაპრის საოცარ მონათხრობს.

ბუშტი ძმადნაფიცის რაინდული წესით ცხოვრობს და არც მოცალეობა აკლია: საშოვარზე წასვლას (საიდანაც გამოინასკვა სამთა ფათერაკიანი თავგადასავალი) ის თავის მეგობრებთან ერთად საჭიროების დაყინებული მოთხოვნით კი არ გადაწყვეტს, — უბრალოდ ასე ეპრობება: „მოდი, საშოვარზე წავიდეთო — თქვეს ერთხელ ძმადნაფიცებმა და გაუდგნენ გზას“. იმდენივე საფუძვლით მათ შეეძლოთ სიმღერა შემოეძახათ ან, არაკები ეთქვათ. ძმადნაფიცებში თავდადების ფასი იციან და ეს შეფიცულთა კეთილშობილებაზე მეტყველებს. „ბუშტი, წველი და ნაკვერჩხალი“ კეთილშობილთა თავგადასავალია, რომელთაც ადამიანის ყოფნის სიმყიფე, ჩანს, სრული სიცხადით აქვთ დაცლილი. ეს ის ხალხია ვინც „სოფელსა არ ამოჰკრეტს“, მაგრამ ვისი ოპტიმიზმი მინც არა ჰგავს „ვეფხისტყაოსნისას“.

ამ საკვირველი სვანური ზღაპრის მზე და სინათლე მასში მოთხრობილია ამბის მიმართ სავსებით მიღმეურია. ბუშტი ყველაფერს კარგავს და მიუხედავად ამისა, — ეს დაუოცებელი სიცილი, რომელიც მოცინარს თავს წააგებინებს.

რუსთაველთან ოპტიმიზმს პოემის კეთილ ბოლოში უდევს სათავე („ბოროტსა სძლია კეთილმან. არსება მისი გრძელია“). სვანურ ზღაპარში კი მას არანაირი მოტივაცია არა აქვს; აქაური ოპტიმიზმი მართლაც ზღაპრულია და საზღაპრო თავისი უძირობის, არარაისგან ქმნილობის და პირველქმნილობის გამო. თუ, როგორც გერ. ქიქოძე ფიქრობდა, სილაღე [4, გვ. 110], და სიფხიზღესთან შეუღლებული აღფრთოვანება [5, გვ. 121]. ანდა, — როგორც მრავალნი ჰგონებენ, — სიცოცხლის არაჩვეულებრივი სიხარული ქართული ხაიათის მართლაც არსებითი თავისებურებებია, — რომელნიც, ცხადია კულტურის ქმნილებათა ეროვნულ სპეციფიკას მნიშვნელოვნად ესაფუძვლებიან — მაშინ აღბათ, გვაქვს უფლება იმის თქმისა, რომ განხილული ზღაპარი ქართული კულტურის საძირკველთან დგას „ვეფხისტყაოსნის“ სწორი უფლებით.

ნათქვამმა, ვფიქრობთ, ერთგვარად მაინც ნათელყო ის, რომ Kulturgeist-ა რეალობაა, რომელიც თანაბრად მსჭვალავს ეროვნული ხელოვნების ხალხურ და უელიტარულს ქმნილებებს და სოციუმის სულიერ-გონითი თავისთავადობის ფორმირებით ქმნის თვით ერს.

ასეთი ზედვა მძაფრად საპირისპიროა დასავლურ სამეცნიერო ლიტერატურაში, შეიძლება ითქვას, საყოველთაოდ გაზიარებული თვალსაზრისისა, რომლის მიხედვითაც ერების ჩამოყალიბების პროცესის დასაწყისი ქრონოლოგიურად ემთხვევა ჩრდილო-დასავლეთ ევროპაში კერძო საკუთრების ინსტიტუტისა და პროტესტანტიზმის გაჩენის დროს; რადგან ამ ორმა მოვლენამ განსაზღვრა პიროვნების აბსოლუტური ღირებულების ცნობიერების ჩამოყალიბება და შეამზადა ერის — როგორც ასევე პიროვნების — წარმოქმნისათვის აუცილებელი ნიადაგი.

თუ სოციუმის ურად მაფორმებელ ძალად მივიღებთ არა კულტურას მის მთლიანობაში, არამედ კულტურის ერთ რომელიმე შემადგენელ ნაწილს — როგორც ამას ერთა წარმოშობის „ჩრდილო-დასავლეთ ევროპული კონცეფცია“ სჩადის — აუხსნელი დაგვრჩება თუნდ სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიის დიდ და უძველეს კულტურთა შემოქმედ ერთა ერობა.

ადამიანი კულტურის შემოქმედი არსებაა; კულტურა არის მისი შემოქმედების ის უმნიშვნელოვანესი შედეგი, რომელიც მოიცავს და ყოველმხრივ განსაზღვრავს ადამიანის ყოფნის ხასიათს, ქმნის მის შინაარსს. ამიტომ მხოლოდ კულტურის მთელი შეიძლება იყოს ადამიანთა ერთობის ერთად მათორმებელი ძალა. ეროვნული კულტურა ქმნის ერს მისი სულიერ-გონითი „სეთობით“. საკითხის სხვაგვარი გაგება, როცა ერის მაფორმებელ ძალ-ფაქტორებად კულტურის შემადგენელი ელემენტები მიიჩნევა, ნაწილს ხედავს და მთელს კი — ვერ. ამით ის კანტის ერთ აზრს მაგონებს, გამოთქმულს მისი თანამედროვე ფილოსოფოსების მისამართით: „ფილოსოფიის უპირველესი მოვალეობაა თანმიმდევრულობა, მაგრამ სწორედ ის ხდება იშვიათობა. ძველი ბერძნული სკოლები ბევრად უფრო მეტ მაგალითს გვაძლევენ თანმიმდევრულობისას, ვიდრე ჩვენი სინკრეტისტული საუკუნე, რომელიც ხელოვნურად იქმნება ურთიერთგამომრიცხავი საფუძველდებულებების ერთგვარი შემრიგებლური სისტემა, საესე არაკეთილსინდისიერებითა და წერილმანობით; სისტემა, რომელიც უფრო პუბლიკას მოსწონს — კმაყოფილს თუ ცოტადენი ყველაფრის შესახებ იცის, საერთოდ კი არაფერი გაეგება და ყველგან თავისი ამინდი კი ჰგონია“ [10, გვ. 33].

თვალსაზრისი, რომელიც სოციუმის ერობას მისივე კულტურის მთელს „არ ანდობს“, პირდაპირი და გადატანითი აზრითაც უკულტუროა და კულტურისათვის სახიფათო შედეგებით დატვირთული; ხოლო მის საპირისპირო პოზიციას, რომლიდანაც ერი უნიკალური კულტურისა და მის ნიადაგზე ერობის შეგნების მქონე სოციუმია, ის დიდი პრაქტიკული შედეგიც შეიძლება ექნეს, რომ ერობას ერთი რიგის ბარბაროსული პრეტენზიის საფუძველზევ გამომორიცხავ რადმე დასახავს. ვგულისხმობ ასეთ მარტივ ვასაგებ რასმე: თუ ერი ხარ, ანუ საკუთარი კულტურული (სულიერ-გონითი) ეინაობი იცი, უცხო კულტურით ქმნილ-ათვისებულ სივრცეს სწორედ ასეთად — უცხოდ, სხვისად — აღიქვამ და მისი მითვისების პრეტენზია არ გაგიჩნდება; ხოლო სამხედრო-პოლიტიკურ ავანტურებში ჩაბმას საკუთარი ეროვნული სულის ამ თავმოზღუდულობის სიმშვენივით ტკობას ამჯობინებენ.

ნარკვევის ასეთი კეთილისმოიმედე ფიქრით დასრულება კულტურის დღევანდელი კრიზისის ხარისხებში გულუბრყვილოს სრულ გაურკვევლობად შეიძლება ჩამომართვან. თავისთავად ასეთი რისკის გაწევა არ მათფრთხობს, უბრალოდ მგონი საქმისთვის აჯობებს, ერთი ამგვარი მოსაზრების ჩამოყალიბებით დავამთავრო: დღევანდელ ეპოქალურ უკულტურობას ორიგინალური ცნებათსისტემებით დაუფიქრებლად მოთამაშე მეცნიერებათა ფოვისტური ინვენციები კი არა, — გაგების „მეთოდით“ მომუშავე ისტორიულ-შედარებითი კულტუროლოგია სჭირდება, რომელიც კულტურის მხარეს დადგება მსოფლიოს თავნებური მართვის იდეით შეპყრობილ homo degeneratus-თან უშეღავათო დაპირისპირების დროს.

ლიტერატურა

1. დალაქიშვილი ლ. ეროვნული კულტურის ღირებულების ორი ასპექტი. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1992, № 4.
2. ხოსე ორტეგა ი გასკეტი. ხელოვნების დეკლემანიზაცია. თბ., 1992.
3. სვანური ზღაპრები. შედგენილი უ. ცინდელიანის მიერ. თბ., 1991.
4. ქიქოძე გ. ნოე ჯორდანია და სოციალიზმის ნაციონალიზაცია. წიგნში: ეროვნულ ენერგია. თბ., 1919.
5. ქიქოძე გ. ჩაქუჩიანი მამაკაცი. წიგნში: ეროვნული ენერგია. თბ., 1919.
6. Какабадзе З. Феномен искусства. Тб., 1980.
7. Фромм Э. Душа человека. Её способность к добру и злу. В кн: Душа человека. М., 1992.
8. Швейцер А. Культура и этика. М., 1973.
9. Heidegger M. Sein und Zeit. 1927.
10. Kant J. Kritik der prahtischen Vernunft. 1983. Leipzig. Herausgegeben von Martina Thom.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.

მარინე ამბროსიძე

ფანტაზიის ფუნქციონა ხელოვნების ესთეტიკურ
ალემის პროცესში

ხელოვნების ესთეტიკური ალქმა, რომელიც მხატვრული კომუნიკაციის და-
მავირგვინებელი ეტაპია, გულისხმობს, რომ მისი სუბიექტი — მხატვრული
ნაწარმოების აღმქმელი ადამიანი — გარკვეული თავისებურებებით ხასიათდება.
პირველ რიგში აქ იგულისხმება, რომ მოცემულ შემთხვევაში მისი მიმართება
ამ ნაწარმოებისადმი ესთეტიკურია და არა მაგალითად, გნოსეოლოგიური ან
პრაქტიკული, და რომ მისი ცნობიერება ამ დროს ესთეტიკურად მოდიფიცირ-
ებულია, ესთეტიკურ ცნობიერებას წარმოადგენს.

ესთეტიკური ცნობიერების ცნების შემოტანა ესთეტიკაში არცთუ ისე
დიდი ზნის ამბავია. მოუხედავად ამისა, უკვე არის ცდები ესთეტიკური ცნო-
ბიერების სტრუქტურის განსაზღვრისა და მისი შემადგენელი კომპონენტებს
დადგენისა. ამ კომპონენტებს შორის კი გამოყოფენ ფანტაზიას როგორც უნი-
ვერსალური ხასიათის შემოქმედებით უნარს და როგორც მხატვრული შემო-
ქმედების სპეციფიკურ უნარს. ამასთანავე ერთმანეთისაგან განასხვავებენ პრო-
დუქტიულ ფანტაზიას როგორც შექმნის უნარს და რეპროდუქტიულ ფანტა-
ზიას როგორც დასრულების უნარს. სწორედ ამ უკანასკნელს უნდა მიეკუთვნოს
განსაკუთრებული ყურადღება როცა ვიცვლევთ ხელოვნების ესთეტიკური ალ-
ქმის თავისებურებებს.

ვიდრე ხელოვნების ესთეტიკური ალქმის პროცესში რეპროდუქტიული
ფანტაზიის ფუნქციონას შევეხებოდეთ, საჭიროა ზოგადად დავახასიათოთ ფან-
ტაზია და მისი აქ აღნიშნული ორივე ნაირსახეობა, ამისათვის კი უნდა მივმა-
როთ ფსიქოლოგიურ მეცნიერებას, როგორც ყველაზე კომპეტენტურ ინსტა-
ნციას ფსიქიკის ბუნებისა და მისი კომპონენტების შესახებ, რომელთა შორის
ფანტაზიას განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს.

ფსიქოლოგიის მეცნიერებაში ფანტაზიას ძველთაგანვე განსაზღვრავენ რო-
გორც ადამიანის ისეთ უნარს, რომლის მეშვეობითაც იგი წარმოიდგენს ისეთ
რამეს, რაც მას არ ჰქონია ალქმული და შესაძლოა, არც არსებობს, ე. ი. ისეთ
რამეს, რაც არ შეიძლება და მის მეხსიერებაში შენახულიყო და რეპროდუქ-
ციის შედეგად კვლავ განახლებულიყო. შემდგომში კი ფანტაზიის მოქმედების
პროდუქტად მიიჩნიეს ისეთი წარმოსახვებიც, რომლებიც მეხსიერების დახმა-
რებით იმის განახლებას წარმოადგენენ, რაც ერთ დროს აქტუალურად იყო
ალქმული.

ამის შემდეგ ფსიქოლოგიაში თანდათანობით დაიწყეს ფანტაზიის ორი
სახის ერთმანეთისაგან გარჩევა. გაჩნდა ტერმინები პასიური და აქტიური
ფანტაზია. პასიური ფანტაზიის შესწავლისას ფსიქოლოგიაში განსაკუთრებულ
ყურადღებას აქცევენ ფანტაზიის მონაწილეობას მეხსიერების პროცესში. კე-
ჩოლდ, თელიან, რომ ფანტაზიის მოქმედება ამ შემთხვევაში უნებლიე ხასია-

თისაა. ადრე აღქმულის გახსენებისას ადამიანი ხშირად ცდება თავის მოგონებაში — ცვლის მას, უმატებს ან აკლებს რაიმეს. ასეთი შეცვლა არ არის მხოლოდ ოდენობითი ხასიათის და მას ხშირად თვისობრივი ცვლილების ხასიათიც აქვს. აღნიშნული ცვლილება კი პიროვნებისეულ მდგომარეობას თანა დაკავშირებულია. ამ დროს ადგილი აქვს ადრე აღქმულის ისეთ რეკონსტრუქციას, როცა დასახსომებელი მასალა იმდენად შეიცვლება, რომ სულ სხვა სახეს იღებს, ხდება ცალკეული მომენტების გამოტოვება და მათი ჩანაცვლება სხვა მომენტებით. ერთი სიტყვით, ადგილი აქვს დახსომებულის არასწორ მოგონებას, რაც გაპირობებულია ადამიანის ცნობიერებისათვის დამახასიათებელი ლოგიზაციის და იდეალიზაციის ტენდენციებით, რომლებიც, როგორც წესი, გაუცნობიერებლად მოქმედებენ.

ფანტაზიის მეორე ფორმაა აქტიური ფანტაზია. ფანტაზიის ამ ფორმისათვის დამახასიათებელი თავისებურებების გამო მას განსაკუთრებული როლი ენიჭება მხატვრულ შემოქმედებაში. საერთოდ კი აქტიური ფანტაზია მოქმედებს ყველგან, სადაც ახალი პროდუქტი იქმნება. სწორედ აქტიური ფანტაზიის წყალობით ხდება შესაძლებელი განთავისუფლება რეალური სინამდვილის აქტუალური მოთხოვნებისაგან, მისი დიქტატისაგან. ამიტომ აქტიური ფანტაზია წარმოადგენს თავისუფლების თავისებურ ფორმას.

აქტიური და პასიური ფანტაზიის ცნებების პარალელურად ფსიქოლოგიაში თანდათანობით დამკვიდრდა პროდუქტიული და რეპროდუქტიული ფანტაზიის ცნებებიც. სწორედ ამ ცნებებს იყენებენ ესთეტიკის მეცნიერებაში ესთეტიკური შემოქმედების და ესთეტიკური აღქმის ფენომენთა კვლევისას. ვინაიდან ჩვენს სტატიაში ხელოვნების ესთეტიკური აღქმის საკითხს განვიხილავთ, ბუნებრივია, უპირატესად დავეყრდნობით რეპროდუქტიული ფანტაზიის ცნებას.

ხელოვნების ესთეტიკური აღქმა არის ხელოვნების ნაწარმოებთან ადამიანის როგორც ესთეტიკური სუბიექტის ურთიერთობის ისეთი პროცესი, რომლის მიმდინარეობა და თავისებურებანი განპირობებულია, ერთი მხრივ, მხატვრული ნაწარმოების ესთეტიკური პოტენციალით, მეორე მხრივ კი — მისი აღქმელი ესთეტიკური სუბიექტის აქტივობის ხარისხით. ამ პროცესში გაშუალებულიად, — ხელოვნების ნაწარმოების მეშვეობით, — მონაწილეობს მესამე მხარეც — ნაწარმოების ავტორი, რომლის შემოქმედებითი აქტივობა განსაზღვრავს მთელი მხატვრული კომუნიკაციის თავისებურებებს.

რასაკვირველია, ნაწარმოების ავტორთან შედარებით მისი აღქმელი სუბიექტი აშკარად პასიურ როლს ასრულებს მხატვრული კომუნიკაციის პროცესში, მაგრამ ეს სულაც არ მოასწავებს იმას, თითქოსდა იგი მთლიანად პასიურობით ხასიათდებოდეს და არავითარ აქტივობას არ ავლენდეს. აღქმელ სუბიექტსაც თავისებური შემოქმედებითი მიმართება აქვს ხელოვნების ნაწარმოებთან, რაც უფლებას გვაძლევს განვაცხადოთ, რომ ესთეტიკური აღქმის პროცესი, გარკვეული აზრით, ამავდროულად თანაშემოქმედების მომენტსაც მოიცავს.

საერთოდ სუბიექტის აქტივობის უპირველესი მიზეზია ადამიანის ცნობიერების აქტიური ხასიათი, ის, რომ ცნობიერება არ კმაყოფილდება სინამდვილის პასიური ასახვით, ხოლო ამ ცნობიერების მქონე ადამიანი კი სინამდვილის პასიური მჭვრეტელის როლით, რაც შეეხება საკუთრივ ესთეტიკური აღქმის სუბიექტს, მისი აქტივობის ხარისხი უდავოდ უფრო მაღალია. ამ ფაქ-

ტის ახსნისას ესთეტიკის მეცნიერება მიუთითებს ესთეტიკური აღქმის ობიექტის სტრუქტურულ თავისებურებებზე როგორც აღმქმელი სუბიექტის აქტივობის წამახალისებელ ფაქტორზე.

ესთეტიკური აღქმის სუბიექტის აქტივობა იმდენად უდავოა, რომ ამას ითვალისწინებს ნაწარმოების ავტორი და იღებს გარკვეულ, ხელოვნების სახესა და ნაწარმოების ჟანრის შესაბამის, ზომებს მისთვის სასურველი მიმართულებით ამ აქტივობის წარმართვისათვის. ავტორი, თუ იგი მართლაც თავისი საქმის ოსტატია, და მით უმეტეს, თეორიასაც ასე თუ ისე იცნობს, ამ შემთხვევაში პირველ რიგში ითვალისწინებს აღმქმელი სუბიექტის ფანტაზიის მოქმედების თავისებურებებს. ესეც არ იყოს, ფანტაზიის მოქმედების გამოვლენები — ოცნება, მოგონება, მომავლის წარმოდგენა — ყოველი ადამიანისათვის ნაცნობი და ბუნებრივი მოვლენებია.

საერთოდ უნდა ითქვას, რომ ფანტაზია ადამიანის ცხოვრებაში გარკვეულ კომპენსატორულ როლსაც ასრულებს — წარმოსახვაში ხომ შესაძლებელია სასურველის რეალურად წარმოდგენა; შესაძლებელია მომავლის განსხვავებული ვარიანტების წარმოდგენა და მათგან ყველაზე სასურველისათვის უპირატესობის მიცემა; შესაძლებელია წარსულის, ასე ვთქვათ, „გადათამაშება“, მასში გარკვეული კორექტივების შეტანა, თუნდაც უსიამოვნოს უკუღებულყოფის და სასიამოვნოს წინა პლანზე წამოწევის გზით. ფსიქოლოგია იმასაც ითვალისწინებს, რომ ფანტაზიას, განსაკუთრებით მის უნებლო გამოვლინებებს, აქვს სინამდვილისაგან მოწყვეტის, მისგან დაშორების ტენდენცია. ყოველივე ეს მხედველობაში უნდა გვექონდეს ხელოვნების ნაწარმოების ესთეტიკური აღქმის პროცესში ფანტაზიის ფუნქციობის ანალიზისას.

უპირველეს ყოვლისა, აუცილებელია ერთმანეთისაგან განვასხვაოთ ფანტაზიის მოქმედება მხატვრული შემოქმედების პროცესში და ფანტაზიის მოქმედება ხელოვნების ესთეტიკური აღქმის პროცესში. ამ საკითხთან დაკავშირებით შევეხოთ დ. უზნაძის მსჯელობას ადამიანის ქცევის ფორმების შესახებ, რომელთაგან იგი აქ აღნიშნულ ორივე ფორმასაც ეხება [5, გვ. 328—365]. უზნაძე, კერძოდ, აღნიშნავს, რომ ხელოვნების მიზანი არ არის ობიექტურად მოცემული საგნების ზუსტი გამოსახვა: ხელოვნების ამოცანაა ხელოვანის ინტიმური განწყობილებების გამოხატვა, რისთვისაც იგი გვაძლევს არა სინამდვილის ფოტოგრაფიულ რეპროდუქციას, არამედ ქმნის სინამდვილის ახალ ფორმებს. უზნაძის აზრით, რაც უფრო უკეთ შეესაბამება ხელოვანის მიერ ნაოვნნი თუ შექმნილი ეს ახალი ფორმები მისსავე განწყობათა რეალიზაციის საჭიროებებს, მით მეტე საიმოვნებას ანიჭებს ხელოვანს შემოქმედების პროცესი.

ამასთანავე უზნაძე აღნიშნავს, რომ ადამიანს აქვს ხოლმე თავისებური მოთხოვნილება, რომლის დაკმაყოფილება შესაძლებელია ხელოვნების ნაწარმოებში მოცემული ან ბუნებრივი სილამაზის გაცნობის გზით. ესთეტიკური სიამოვნება, მისი აზრით, სწორედ ის მდგომარეობაა, როცა აღმქმელი სუბიექტის ამ მოთხოვნილების დაკმაყოფილება ხდება. უზნაძე მიუთითებს, რომ მოთხოვნილების დაკმაყოფილება ხდება არა თვით საგნით, არამედ იმ აქტების რეალიზაციით, რომლებიც წარმოიშობიან საგნის (ჩვენთვის საინტერესო შემთხვევაში — ხელოვნების ნაწარმოების) შემოქმედებით, ესე იგი ესთეტიკური ქერტის პროცესში. ხელოვნების ნაწარმოებზე მხოლოდ იმდენად აქვს ესთე-

ტიკური მოთხოვნების დაკმაყოფილების უნარი, რამდენადაც გვაძლევს სწორედ საჭირო აქტების აქტივაციის შესაძლებლობას.

ამრიგად, თუ მხატვრული შემოქმედების მიზანია ხელოვნის შინაგანი მდგომარეობების გამოხატვა მხატვრული ნაწარმოების ფორმაში, ესთეტიკური აღქმის მიზანია ესთეტიკური სიამოვნების მიღება მხატვრული შემოქმედების შედეგის — მხატვრული ნაწარმოების — აღქმა-განცდის გზით. შესაბამისად, თითოეულ ამ პროცესში ადამიანის ცნობიერების უნარებიც — ზოლო მათგან კი პირველ რიგში ფანტაზია — ამ პროცესებს მიზნების შესატყვისად ფუნქციობენ.

ახლა შევეცადოთ გავარკვიოთ ფანტაზიის ადგილი და მნიშვნელობა ხელოვნების ესთეტიკური აღქმის პროცესში.

პირველ რიგში გავიხსენოთ, რას წერს ჯაკომო ლეოპარდი ამასთან დაკავშირებით: „მათი (ძველი პოეტებისა და მხატვრების — მ. ა.) პოეზიაცა და ნატიფი ხელოვნებანიც უსასრულობის შთაბეჭდილებას სტოვებდნენ, მაშინ როცა თანადროული ხელოვნება გვიტოვებს მხოლოდ სასრულობის და საზღვრულობის შეგრძნებას. მიზეზი ნათელია: ფუნჯისა თუ კალმის ორიოდგ მოსმით რომ გვიხატავდნენ საგანს და მხოლოდ ნაწილობრივ გვიჩვენებდნენ მას, ძველი მხატვრები საშუალებას აძლევდნენ წარმოსახვას თავისუფლად ებორილა იმ ბევშეურ, ბუნდოვანსა და გაურკვეველ იდეებს შორის, რომლებსაც მთელის არცოდნა ბადებს. ასე მიაალითად, სოფლის სურათის აღქმისას, რომელსაც ჩვენს თვალწინ ორიოდგ მონახაზით აცოცხლებდა ძველი პოეტი, ისე, რა ამ აზრადაც არ მოსდიოდა საგულდაგულოდ დამეშვევებანა და დახვეწა ყველა წვრილმანი, — წარმოსახვა უშუალოდ გრძნობდა და განიცდიდა ბუნდოვან იდეათა უჩვეულო მოზღვაებას, რომლებიც ფრთონავდნენ და ციციანათელებით ციმციმებდნენ იმ უცნაური იდუმალებითა და ჯადოსნური ხიბლით, რასაც ბევშეობაში არაერთხელ აუვსია ჩვენი სული განცვიფრებითა და აღტაცებით“ [1, გვ. 187].

ჯაკომო ლეოპარდის მიერ პოეტურად აღწერილი ვითარების მეცნიერული ანალიზი მოცემულია რომან ინგარდენის ნაწარმოებში „ლიტერატურული ნაწარმოების სქემატურობა“ და „ლიტერატურული ნაწარმოები და მისი კონკრეტიზაცია“ [3, გვ. 40—71, 72—91].

როგორც მეორე ნაწარმოის სათაურიდან ჩანს, ინგარდენი განასხვავებს ლიტერატურულ ნაწარმოებს და მის კონკრეტიზაციას. ლიტერატურული ნაწარმოების სტრუქტურის არსებით ნიშნად იგი მიიჩნევს სქემატურობას, მასში არასრული გარკვეულობის მქონე ადგილებს არსებობას. ამ არასრული გარკვეულობის მქონე ადგილების შევსება კითხვის პროცესში ზდება. ასეთი შევსების შედეგად მიიღება ის მთელი, რომელსაც ინგარდენი ლიტერატურული ნაწარმოების კონკრეტიზაციას უწოდებს. ნაწარმოების სქემატურობის ფაქტს იგი იმით ხსნის, რომ არსებობს გარკვეული დისპროპორცია ენობრივ საშუალებებსა და იმას შორის, რაც ნაწარმოებში უნდა გამოისახოს. აქვე ინგარდენი მიუთითებს ლიტერატურული ნაწარმოების აღქმის პირობებზეც, რომელთა გათვალისწინებაც მართლაც აუცილებელია ლიტერატურული ნაწარმოების სქემატურობის შესახებ საუბრისას.

რას გულისხმობს ინგარდენი ლიტერატურული ნაწარმოების სქემატურობის განმამპირობებელ ამ ორ ფაქტორში? იგი აღნიშნავს, რომ ნაწარმოებში



გამოსახული საგნები თავისი არსით კონკრეტული, ინდივიდუალური საგნებია მაშინაც კი, როცა ისინი ზოგად ტიპებს გამოსახავენ, მაგალითად, ნაწარმოებში მოქმედებს არა ზოგადი იდეა ადამიანისა, არამედ კონკრეტული ადამიანები. რეალური ინდივიდუალური საგნები უამრავი განსხვავებული ნიშან-თვისებით ხასიათდებიან. ყველა ამ თვისების ასახვა კი ნაწარმოებში შეუძლებელია. საქმე ისაა, განავრცობს ინგარდენი, რომ ყოველ ცალკეულ ლიტერატურულ ნაწარმოებში შესაძლებელია გარკვეული სასრულო რაოდენობის სიტყვებისა და წინადადებების გამოყენება, მაშინ როცა საგნის ყოველმხრივი და ამომწურავი დახასიათებისათვის საჭირო იქნებოდა სიტყვებისა და წინადადებების უსასრულო რაოდენობა. ეს ნიშნავს, რომ მივიღებდით ნაწარმოებს, რომლის არც დასრულება იქნებოდა შესაძლებელი და არც წაკითხვა. ამიტომ ნაწარმოებში გამოსახული საგნები, ჩვეულებრივ, ხასიათდებიან რამოდენიმე (საგნომოდ მცირე ოდენობის) ნიშან-თვისებით. ინგარდენი იმასაც აღნიშნავს, რომ ყოველი განსაზღვრება საგნის მხოლოდ ერთ თვისებაზე არ მიგვანიშნებს. მაგალითად, განსაზღვრება „№ ახალგაზრდა ქალიშვილია“ ნიშნავს, რომ საგანს მიეწერება არა მარტო ახალგაზრდობის ნიშანი, როგორც ასეთი, არამედ ახალგაზრდობის ცნებასთან დაკავშირებულ ნიშან-თვისებათა მთელი კომპლექსიცაა, ნიშან-თვისებათა ეს კომპლექსი საგანს მხოლოდ პოტენციურად მიეკუთვნება და მათგან რომელიმეს აქტუალიზაცია აღქმის პროცესში ხდება და დამოკიდებულია მკითხველის ფანტაზიაზე, გემოვნებაზე, აღქმის პირობებზე.

ის ვითარება, რომ ლიტერატურულ ნაწარმოებში არ არის და არც შეიძლება ადგილი ჰქონდეს გამოსახული საგნის ყოველმხრივსა და ამომწურავ დახასიათებას, ინგარდენს ლიტერატურული ნაწარმოების არსებად მიაჩნია. იგი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ შესაძლებელიც რომ იყოს საგანთა ამომწურავი დახასიათება ნაწარმოებში, ეს მაინც არაფერს მოგვეცემდა, რადგან მივიღებდით ნაწარმოებს, რომელიც ესთეტიკური აღქმის შესაძლებლობებს სცილდება. ინგარდენი თვლის, რომ ხელოვნების ნაწარმოების ესთეტიკური აღქმა ყოველთვის ცალმხრივია. მკითხველმა კიდევაც რომ მოინდომოს ყოველმხრივ აღიქვას ნაწარმოები, ამას ვერ შეძლებს, მისი აღქმა არასოდეს არ იქნება ამომწურავი. მით უმეტეს, სხვადასხვა დეტალებით გადატვირთული ნაწარმოებში აღიქმა ალსაქმელი იქნებოდა. ნაწარმოების დეტალებით გადატვირთვა აძნელებს აღქმას. უინტერესოს და მომქანცველს ხდის მას და შესაძლოა ავტორის ჩანაფიქრის საწინააღმდეგო ეფექტიც მოგვეცეს. ეს უკანასკნელი იმის შედეგია, რომ ერთიმეორის მომდევნო დეტალებისა და მოტივების სიჭარბე აღქმის აქტში მათ ურთიერთინეტრალიზაციას იწვევს.

ამრიგად, ინგარდენი თვლის, რომ ლიტერატურული ნაწარმოების სქემატურობა ორი ფაქტორითაა განპირობებული — მხატვრული შემოქმედების თავისებურებებით და ესთეტიკური აღქმის განხორციელებისათვის საჭირო პირობებით.

ლიტერატურული ნაწარმოების სქემატურობა, ინგარდენის აზრით, დაიძლევა აღქმის პროცესში მკითხველის მიერ არასრული გარკვეულობის მქონე ადგილების შევსების შედეგად. აღქმის პროცესის რეზულტატია კონკრეტიზაცია, ანუ ის მთელი, რომელიც მიიღება აღმქმელის მიერ ნაწარმოების შევსებისა და შეცვლის შედეგად. ლიტერატურული ნაწარმოების კონკრეტიზაცია არ ემთხვევა თვით ამ ნაწარმოებს — ჩონჩხს, როგორც მას ინგარდენი უწოდებს. კონკრეტიზაცია სცილდება ნაწარმოების საზღვრებს და ამის გამო შეუ-

ძლია მკითხველი გაამდიდროს ისეთი მონაცემებით, გამოიწვიოს ისეთი მღელვარება და ისეთი ფსიქოლოგიური რეაქციები, რომლებსაც ვერ გამოიწვევდა იგივე ნაწარმოები, აღქმული როგორც შიშველი ჩონჩხი.

ლიტერატურული ნაწარმოების კონკრეტიზაცია შედეგია ორი განსხვავებული ფაქტორის ურთიერთქმედებისა: თვით მხატვრული ნაწარმოებისა და მკითხველისა, განსაკუთრებით კი ამ უკანასკნელის რეპროდუქციული საქმიანობისა, რომელიც კითხვის პროცესში იშლება. ინგარდენი აღნიშნავს, რომ ეს საქმიანობა, განპირობებული ლიტერატურული ნაწარმოების სტრუქტურის სირთულით, მეტად მრავალგვარია და სხვადასხვაგვარად მიმდინარეობს ნაწარმოებისა და მისი მკითხველის ფსიქიკის თავისებურებების ანუ იმ სუბიექტური და ობიექტური პირობების შესაბამისად, რომლებშიც მიმდინარეობს აღქმება რა იმას, რომ კითხვის მსვლელობა და ნაწარმოების მიერ მკითხველში გამოწვეული რეაქციები გავლენას ახდენენ კონკრეტიზაციის სტრუქტურაზე და მის ყველა თავისებურებაზე, ინგარდენი თვლის, რომ ცალკეული კონკრეტიზაცია მნიშვნელოვნად განსხვავდება ერთიმეორისაგან და ასევე თვით ნაწარმოებისაგანაც. აქვე იგი ხაზს უსვამს, რომ ერთი და იგივე ნაწარმოების კონკრეტიზაცია მრავალრიცხოვანია, რადგან თითოეული მათგანი შეესაბამება ერთ წაკითხვას. რაიმე ნაწარმოების განმეორებითი კითხვისას ჩვენი აღრეული კონკრეტიზაციები გავლენას ახდენენ ახალი კონკრეტიზაციის თავისებურებებზე. ახალი კონკრეტიზაცია სულაც არ არის ძველი კონკრეტიზაციების გარდაქმნადამდამშვეება; ეს არის სრულიად ახალი, სხვა კონკრეტიზაცია. რამდენი მკითხველიცაა და ერთი და იგივე ნაწარმოების რამდენი წაკითხვაცაა, იმდენივეა კონკრეტიზაცია. საერთო მათ შორის ისაა, რომ თითოეულ მათგანში რეალობა ერთი და იგივე ნაწარმოები, რომლის ღირსებაც იზრდება ან მცირდება იმ ტრანსფორმაციების შედეგად, რომელთა წყაროა მკითხველის აღმქმელობით-კონსტრუქციული საქმიანობა.

ამრიგად, ინგარდენის თანახმად, მხატვრული ლიტერატურის აღქმის პროცესში ადგილი აქვს მკითხველის მიერ ნაწარმოების არასრული გარკვეულობის მქონე ადგილების შევსებასა და მასში პოტენციურად მოცემული ვითარების აქტუალიზაციას. ეს გარემოება ნათლად გვიჩვენებს მკითხველის აქტიურ პოზიციას აღქმის პროცესში: ნაწარმოებში მოცემულ რამოდენიმე ნიშანზე დაყრდნობით მკითხველი ქმნის საკვებით კონკრეტულ, სისხლსავსე სახეს, რითაც ნაწარმოებს დასრულებულობას ანიჭებს. ცხადია, მკითხველის აქტივობას მოითხოვს თვით ნაწარმოების სტრუქტურა, რადგან სქემატურობა არის არა შემთხვევითი, არამედ კანონზომიერი მოვლენა და მხატვრული ნაწარმოების არსებითი მახასიათებელი. ანალოგიურად შეიძლება ვთქვათ, რომ მკითხველის მიერ ნაწარმოების არასრული გარკვეულობის მქონე ადგილებს შევსება არის მკითხველისავე არსებითი მახასიათებელი.

როგორც ვხედავთ, ნაწარმოებში მოცემულ სახითა და ასახულ მოვლენათა არასრული გარკვეულობა, მთლიანად ნაწარმოების სქემატურობა, არ არის აღქმის პროცესის შემაფერხებელი ვითარება. იმისათვის, რომ სახე შეივსოს და ნაწარმოები დასრულდეს, არ არის საჭირო აღქმის შეწყვეტა და ინტელექტუალური ოპერაციების ჩატარება იმის გასარკვევად, თუ რა ნიშან-თვისებებით უნდა შეივსოს ნაწარმოებში სქემატურად მოცემული სახე. ამ ოპერაციას ასრულებს აღმქმელის ფანტაზია, რომელიც თავისი ბუნების გამო ესთეტიკური აღქმის პროცესშიც ერევა და თანაც შედეგადად: ხელს უწყობს ნაწარ-

მოგზოში მოცემული ნიშნების საფუძველზე აღმქმელის ცნობიერებაში სრულყოფილი სახის შექმნას.

როდესაც ვამბობთ, რომ აღქმის პროცესში ესთეტიკური სუბიექტი შეავსებს არასრული გარკვეულობის მქონე ადგილებს, დაასრულებს ნაწარმოებს, აქ რამოდენიმე საკითხი წამოიჭრება, რომლებიც გარკვეულ განმარტებას მოითხოვს.

უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღვნიშნოთ, რომ აღქმის პროცესში სახის შევსების ოპერაცია არ არის აღმქმელი სუბიექტის გაცნობიერებული მიზანმართული ნებულობითი აქტივობის შედეგი. პირიქით, აღმქმელმა, ჩვეულებრივ, არც კი იცის, რომ სახე, რომელიც მის ცნობიერებაში ჩამოყალიბდა, რაიმეთი განსხვავდება ნაწარმოებში გამოსახულისაგან ან, მით უმეტეს, რომ ის მეტია, უფრო სრულია ავტორის მიერ ნაწარმოებში ობიექტივირებულ სახესთან შედარებით. აღქმის პროცესში ფანტაზიის მონაწილეობა, რაც ამ კონკრეტულ შემთხვევაში არასრული გარკვეულობის ადგილების შევსებაში, სახის დასრულებაში გამოიხატება, იმდენად უნებლიედ მიმდინარეობს, რომ აღმქმელი სუბიექტისათვის მისი მოქმედება შეუმჩნეველი რჩება. იმის გარკვევა, რომ აღმქმელის ცნობიერებაში შექმნილი სახე განსხვავდება ნაწარმოებში მოცემულისაგან, შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ კი აღმქმელი თავის ცნობიერებაში ჩამოყალიბებულ სახეს შეადარებს ნაწარმოებში მოცემულს და შედარების ამ ოპერაციის საფუძველზე დაადგენს, რა არის მასში ავტორისული და რა მისი საკუთარი ფანტაზიის თავისუფალი, უნებლიე მოქმედებით დამატებული. მაგრამ ამ ოპერაციის ჩატარება შესაძლებელია მხოლოდ აღქმის პროცესის დასრულების შემდეგ ან მისი შეწყვეტის შემთხვევაში. ხოლო თვით აღქმის პროცესში აღმქმელის მიერ გაცნობიერება იმისა, რომ ესა თუ ის ნიშანი მისი ფანტაზიის მოქმედებითაა შემოტანილი, არ ხდება.

აღქმის პროცესში სახის შევსება-დასრულების შესახებ საუბრისას ბუნებრივად იზადება კითხვა: რა არის ის, რითაც ხდება შევსება, საიდან იღებს ფანტაზია იმ მასალას, რომლის დამატებითაც სახე დასრულებულობას იძენს? ხელოვნების ესთეტიკური აღქმის პროცესში სუბიექტს ურთიერთობა ხელოვნების ნაწარმოებთან აქვს, მაგრამ ნაწარმოებში, როგორც ვნახეთ, მხოლოდ რამოდენიმე შტრიხითაა მოხაზული სახე. მეორეს მხრივ, სუბიექტს ურთიერთობა აქვს თავის საკუთარ გამოცდილებასთან, საკუთარ შინაგან სულიერ სამყაროსთან. სწორედ ეს სულიერი სამყარო, სუბიექტის გამოცდილება მთლიანად, ადამიანის გრძნობები, განცდები, ემოციები, მისი ასოციაციები არის ის სალარო, საიდანაც ფანტაზია იღებს მასალას, რომლითაც აღმქმელი სუბიექტის ცნობიერებაში შექმნილი სახე კონკრეტულობასა და სრულ გარკვეულობას იძენს. ფანტაზიის მოქმედების განპირობებულობა ადამიანის მთელი გამოცდილებით, მისი ინტელექტუალური და ემოციური აქტივობის თავისებურებებით განსაზღვრავს ესთეტიკური აღქმის პროცესში წარმოსახვის გამოვლინების პიროვნულ ზასიათს, განსაზღვრავს იმას, რომ მხატვრული ნაწარმოების ყოველი კონკრეტიზაცია განსხვავებულია, რომ ყოველი ადამიანი თავისებურად შეავსებს არასრული გარკვეულობის ადგილებს, თავისებურად წარმოიდგენს ნაწარმოებში გამოსახულ პერსონაჟებს.

ადამიანის სულიერი სამყაროს მიერ განპირობებული ფანტაზიის მოქმედებით შექმნილი სახე გარკვეული ემოციური ელფერის მატარებელიც იქნება.



ამასთანავე, წარმოდგენა, სახე, რომელიც აღქმის პროცესში ყალიბდება აღმქმელი სუბიექტის ცნობიერებაში, თავიდანვე როდია თვალსაჩინო, ნათელი ხატი-წარმოდგენა. ფსიქოლოგიაში ცნობილია რომ წარმოდგენები თვალსაჩინობის სხვადასხვა ხარისხით, მეტ-ნაკლები სიცხადით ხასიათდებიან. როცა აღმქმელი სუბიექტის ცნობიერებაში წარმოშობილი სახის, წარმოდგენის შესახებ ვსაუბრობთ, ისიც უნდა ვივარაუდოთ, რომ აღქმა პროცესია, დროსა და სივრცეში გაშლილი, და რომ მის მსვლელობაში ერთ შთაბეჭდილებას მეორე მოსდევს, ერთ სახეს მეორე ენაცვლება, ერთ წარმოდგენას მეორე გადაფარავს. ცხადია, ეს ვარემოვბაც იმოქმედებს ცნობიერებაში მკაფიო ხატი-წარმოდგენების ჩამოყალიბებაზე.

ფანტაზიის შემოქმედებითი აქტივობა კიდევ უფრო კარგად ჩანს ისეთი მხატვრული ნაწარმოებების აღქმისას, რომლებიც ამა თუ იმ მიზეზის გამო დაზიანებულნი არიან — აკლიათ რაიმე ნაწილი, ან რაიმე მიზეზის გამო არ არიან დასრულებულნი ავტორის მიერ. ამგვარი ნაწარმოებებისაგან მიღებული შთაბეჭდილება და სიამოვნება ისეთივე სრული და მდიდარია, როგორც დაუზიანებელი და დასრულებული ნაწარმოებისაგან მიღებული. ხელოვნებათმცოდნეობაში ეს საკითხი უკვეშირდება ე. წ. Non-finito-ს პრობლემას [4].

პრობლემის დამუშავებამ ხელოვნებათმცოდნეები მიიყვანა დასკვნამდე, რომ თუკი ნაწარმოები შინაგანად, იმანენტურად დასრულებულია, მაშინ მისი ცალკეული, მთელს მოცილებული ფრაგმენტებიც კი ინარჩუნებენ აღმქმელზე: შემოქმედების ძალას და იწვევენ შესატყვის განცდას. თავის მხრივ, აღმქმელიც, რომლის ფანტაზიასაც საკმაო ბიძგი მიეცემა, ადექვატურად პასუხობს ამ შემოქმედებას. ის განცდა, რომელიც აღმქმელი სუბიექტის ცნობიერებაში ასეთი ნაწარმოების აღქმისას ჩნდება, შესაძლოა არაფრითაც არ განსხვავდებოდეს იმ განცდიასგან, რომელსაც სრული, დაუზიანებელი ნაწარმოების აღქმისას აქვს ადგილი.

აქ მთავარია იმის ხაზგასმა, რომ აღმქმელის ფანტაზიის მოქმედებას ამ პროცესში ნაწარმოების შინაგანი მთლიანობა წარმართავს და რომ აღმქმელს თანამეოქმედებითი აქტივობის შედეგად ნაწარმოები იძენს თავის ჭეშმარიტ სახეს, ჭეშმარიტ დასრულებას.

აღმქმელის ფანტაზიის აქტივობას ითვალისწინებს ხელოვანი როცა მარმარილოს ლოდში ან ტილოზე ცხოვრების ერთ რომელიმე მომენტს გამოსახავს — რაიმე მოძრაობას, რაიმე მოქმედებას. უმოძრაო მარმარილოს ქანდაკებაში სიცოცხლის ან მოძრაობის დანახვა, ტილოზე გამოსახული ცხოვრების ერთი მონაკვეთის გაცოცხლება და განვლილ და მომდევნო მომენტებთან მთლიანობაში მისი წარმოდგენა აღმქმელის ფანტაზიის სიმდიდრეზე, მის სიმახვილესა და მოქნილობაზე დამოკიდებული. ცხადია, მოქანდაკე რაიმე მოძრაობის გამოსახვისას მის ისეთ ფაზას ირჩევს, რომელშიც თითქოსდა შერჩენილია წინა ფაზის ნაკვალევიც და მოძრაობის შემდგომი მიმართულებაც რალაცნაირად „დაჭერლია“. მაგრამ ჭეაში სიცოცხლისა და მოძრაობის დანახვას მაინც აღმქმელის შემოქმედებითი აქტივობა სჭირდება, რაც სულაც არ არის ისე ადვილი და ყველასათვის მისაწვდომი, როგორც ერთი შეხედვით შეიძლება მოგვეჩვენოს. ნაწარმოების გარეგანი ფენიდან მის სიღრმეში შესვლა, როცა ერთიმეორის მიყოლებით იხსნებიან ნაწარმოების ახალ-ახალი ფენები, ახალ-ახალი სიღრმეები, აღმქმელი სუბიექტისაგან მოითხოვს ფანტაზიის ისეთ ძალას, რო-

მელიც ხელოვანის ფანტაზიის ძალას მიუახლოვდებოდა. ამასთანავე ეს პროცესი მოითხოვს ხელოვნებასთან ურთიერთობის მდიდარ გამოცდილებას, რადგან სწორედ ასეთი გამოცდილების დაგროვების პროცესში და მის შედეგად ვითარდება როგორც ფანტაზია, ისე სხვა ესთეტიკური უნარები და ჩვევები, რომლებიც აუცილებელია ხელოვნებისადმი სწორი მიმართების შემუშავების, მისი წვდომა-გაგებისა და, შესაბამისად, ესთეტიკური ტკბობისა თუ სხვა განცდების მისაღებად.

ესთეტიკური აღქმის პრობლემის განხილვისას საჭირო ხდება აღმქმელი ესთეტიკური სუბიექტის აქტივობის ზომის გათვალისწინებაც. ეს საკითხი განსაკუთრებით აქტუალურია, ვინაიდან, როგორც ცნობილია, ფანტაზიას ახასიათებს მოწვევება სინამდვილისაგან, აქტუალურად მოცემული მასალისაგან სრულიად ახალი, განსხვავებული სახეების შექმნა; ვინაიდან ფანტაზია იჭრება ადამიანის აზროვნებისა და მოგონების პროცესში და თავის დაღს ასვამს მას; ვინაიდან უნებლოე ფანტაზიამ ისე შეიძლება გაიტაცოს ადამიანი, რომ „ცხადში მიძინარე“ (ზ. ფროიდი) გახადოს და ა. შ. ყველა ამ გარემოებამ შეიძლება თავი იჩინოს ესთეტიკური აღქმის პროცესშიც. მართლაც, მხატვრული ნაწარმოების ნებისმიერი სახე, მისი ნებისმიერი ელემენტი შეიძლება იქცეს აღმქმელი სუბიექტის ფანტაზიის შეუზღუდავი და თავისუფალი მოქმედების მიზნად სრულიად შესაძლებელია, რომ აღმქმელი სუბიექტი ამგვარი აქტივობას შედეგად იმდენად დაშორდეს მხატვრულ ნაწარმოებს, რომ მის ცნობიერებაში შექმნილ რომელიმე კონკრეტულ ხატს, წარმოდგენას საერთო არაფერი ჰქონდეს ნაწარმოებთან, ხოლო ტკბობა, რომელსაც იგი განიცდის, მისი საკუთარი წარმოსახვებისაგან მიღებული ტკბობა იყოს. ამგვარი შემთხვევის გამორიცხვა მართლაც არ შეიძლება ამიტომ, ითვალისწინებს რა ამას, ნაწარმოების ავტორი ყოველთვის ცდილობს წინ აღუდგეს აღმქმელის ფანტაზიის ასეთ „თვითნებობას“ და აღმქმელი სუბიექტის აქტივობა წარმართოს თავისთვის სასურველი მიმართულებით. მაგრამ, ამასთანავე, ხელოვანის ოსტატობა იმაშიც ვლინდება, რომ რამოდენიმე შტრიხით ისე მოხაზოს სახე, რომ საკმარისი ადგილი დაუტოვოს აღმქმელის ფანტაზიას, ზომიანე მეტად არ შეზღუდოს ის. საკმარისია გავიხსენოთ საწინააღმდეგო ფაქტები, როცა ყველაზე ნაკლებ ეფექტს ახდენენ ისეთი ნაწარმოებები, რომლებშიც ყველაფერი თქმული და ახსნილია, ყველა დასკვნა გამოტანილია, დეკლარირებულია ეთიკური თუ ესთეტიკური პოსტულატები და აღმქმელს ფანტაზიის ამოქმედება არც ესაჭიროება. ამგვარი ნაწარმოებების შემოქმედების ეფექტი უმნიშვნელოა, შეიძლება ითქვას, უარყოფითიც.

ვერც ერთი მნიშვნელოვანი აზრი თუ ურყევი ჭეშმარიტება ვერ მოახდენს ადამიანზე რაიმე გავლენას, ვერ დატოვებს მასში რაიმე, თუნდაც სუსტ კვალს, ვერ გახდება მისი პირადი გამოცდილების ნაწილი, თუ ადამიანმა არ გაითავისა იგი, არ გაიაზრა, არ განიცადა. სწორედ ამიტომაც აუცილებელი ადამიანის აქტიური მიმართება ნებისმიერი მოვლენისადმი, სულ ერთია, იქნება ეს ცხოვრებისეული ფაქტი თუ ხელოვნების ნაწარმოები.

შეიძლება ითქვას, რომ მხატვრული შემოქმედება ბეწვის ხიდზე გავლას ხელოვნებაა, ავტორის ოსტატობა იმაშია, რომ არც რაიმე დააკლოს თავას ნაწარმოებს და არც ზედმეტად გადატვირთოს. ასევე შეგვიძლია აღმქმელს მდგომარეობაც ბეწვის ხიდზე შემდგარი კაცისას შევადაროთ. ჭეშმარიტად ესთეტიკური სიამოვნების მისაღებად მან უნდა შეძლოს ორგანულად შეუ-

თანხმოს ერთმანეთს ნაწარმოებში ობიექტივირებული ავტორისეული ნება და საკუთარი შემოქმედებითი აქტივობა.

ესთეტიკური აღქმის პროცესში ფანტაზიის მოქმედების შესწავლა ნათელს ხდის, რომ მხატვრული ნაწარმოების ადექვატური აღქმა, გავებული როგორც ავტორის ჩანაფიქრის ზუსტი რეკონსტრუქცია აღმქმელის ცნობიერებაში, არ შეიძლება განხორციელდეს მიუხედავად იმისა, რომ მხატვრულ ნაწარმოებში არ არის არც ერთი შემთხვევითი ელემენტი და რომ მისი ყოველი შემადგენელი ნაწილი, ყოველი მხატვრული ხერხი და საშუალება ისეა ავტორის მიერ ორგანიზებული, რომ მაქსიმალურად ზუსტად გამოხატოს ავტორის აზრი, მისი ჩანაფიქრი. ადექვატური აღქმის შეუძლებლობის მიზეზი აღმქმელშია. აღმქმელ სუბიექტს, როგორც მხატვრული კომუნიკაციის წევრს, ამ პროცესში მოაქვს საკუთარი მსოფლხედვა, საკუთარი გამოცდილება, საკუთარი ესთეტიკური ღირებულებითი პოზიცია, საკუთარი ასოციაციური მარაგი და ყოველივე ამის საფუძველზე ფანტაზიის დახმარებითა და მონაწილეობით ქმნის ნაწარმოების საკუთარ ინტერპრეტაციას.

სუბიექტის აქტიური პოზიცია ესთეტიკური აღქმის პროცესში საფუძველს გვაძლევს ამ პროცესის თანაშემოქმედებად მიჩნევისათვის, თუმცა კი ზოგიერთი ესთეტიკოსი უარყოფს აღქმის პროცესის თანაშემოქმედებად განხილვის მართლობიერებას. მათი მთავარი არგუმენტი ისაა, რომ აღქმის პროცესში არ იქმნება რაიმე ახალი პროდუქტი, რომ აღქმის აქტის დასრულების შემდეგ არ გვაქვს რაიმე ახალი ნაწარმოები, განსხვავებით შემოქმედებითი პროცესისაგან, რომელიც ახალი მხატვრული ნაწარმოების შექმნით მთავრდება. მართლაც, არავითარი ახალი მხატვრული ნაწარმოები ამ პროცესის შედეგად არ იქმნება. მაგრამ, თუ სხვა კუთხით შევხედავთ საქმის ვითარებას, ცხადი გახდება, რომ აღმქმელი სუბიექტის აქტივობა ამ პროცესში, მისი ცნობიერების ყველა ძალისა და უნარის მობილიზაციისა და დაძაბულობის დონე მდვილად უახლოვდება შემოქმედების პროცესში ხელოვანის სულიერი ძალების კონცენტრაციას. აღმქმელი სუბიექტის ცნობიერებაში მხატვრული სახის შექმნა სწორედ ასეთი ძალისხმევის შედეგია და, როგორც შევეცადეთ გვეჩვენებინა, სუბიექტის პიროვნების კვალსაც ატარებს. ისიც მნიშვნელოვანია, რომ ტკბობისა და სიხარულის ის განცდა, რომელიც ესთეტიკური აღქმის პროცესში და მის შედეგად ეუფლება აღმქმელ სუბიექტს, ახლოსაა შემოქმედებითი სიხარულის იმ განცდასთან, რომელიც შემოქმედებითი პროცესის დროს ეუფლება ხელოვანს. შეიძლება ითქვას, რომ სწორედ ასეთი შემოქმედებითი განცდის გავლენაა ის მთავარი შედეგი, რაც ხელოვნების ესთეტიკური აღქმის პროცესში მიიღწევა. ცხადია, აღქმის პროცესში არ იქმნება რაიმე ახალი მატერიალური სუბსტრატის მქონე რეალური ობიექტი, მაგრამ იქმნება აღმქმელის ახალი სულიერი მდგომარეობა, ადამიანი ახალ სულიერ, ინტელექტუალურ, ემოციურ გამოცდილებას იძენს. ამისათვის კი აუცილებელია შემოქმედებითი ძალისხმევა, შემოქმედებითი აქტივობა.

თითქოსდა ჩვენი ძირითადი აზრია გამოთქმული გერონტი ქიქოძის სიტყვებში: „დიდი მხატვრის მიერ ნახევრად, მაგრამ ღრმად თქმული კი აღიზიანებს ადამიანის ფანტაზიას, ამოძრავებს მას, ამთავრებინებს ოცნებაში მის მიერ დაწყებულ ქმნილებას და ამით უბრალო მომავკდავს ესთეტიკური შემოქმედის თანამოხიარედ ჰხდის.

ესაა უმაღლესი მწვერვალი, რომელზედაც შეიძლება ხელოვნება ავიდეთ. იმიტომ რომ შემოქმედება ადამიანის უკეთილშობილესი დანიშნულებაა“ [2, 33. 478—479].

ყოველივე ზემოაღნიშნულის საფუძველზე ფანტაზიის მონაწილეობა ესთეტიკური აღქმის პროცესში და მისი შედეგის ჩამოყალიბებაში ექვს არ უნდა იწვევდეს. აღსანიშნავია ისიც, რომ რამდენადაც ფანტაზია მჭიდრო კავშირშია ადამიანის პირად გამოცდილებასთან, მისი სულიერი სამყაროს უღრმეს ძირებთან, მის ინტელექტუალურ და ემოციურ მხარეებთან, ამდენად იგი გამოდის როგორც ერთ-ერთი იმ ფაქტორთაგანი, რომელთაც აღქმის პროცესში აღმქმელის პიროვნებისეული თვითმყოფადობა, თავისებურება, ინდივიდუალობა შეჰოაქვს. ფანტაზია განაპირობებს იმასაც, რომ ერთსა და იმავე ნაწარმოებს უმეტესწილად განსხვავებულად იგებენ და განსხვავებულად განიცდიან, თანაც არა მხოლოდ სხვადასხვა ადამიანები, არამედ ერთი და იგივე ადამიანებიც თავიანთი ცხოვრების განსხვავებულ პერიოდებში. ნაწარმოები არ იცვლება. იცვლება ადამიანი — მისი სულიერი სამყარო, ის გამოცდილება, რომელსაც ფანტაზია ეყრდნობა აღქმის პროცესში, იცვლება თვით ფანტაზიაც — იგი ან შესუსტდება, ან გაძლიერდება, ან გამახვილდება ან საერთოდ დაჩლუნგდება და კარგავს თავისუფალი მოქმედების უნარს. ფანტაზიის თავისუფალი მოქმედება კი თავისთავადაც წარმოადგენს აღმქმელისათვის გარკვეული სიამოვნების წყაროს.

ლიტერატურა

1. ლეოპარდი ჯ. დიალოგები, თბ., 1986.
2. ქიქოძე გ. წერილები, ესსეები, ნარკვევები, თბ., 1985.
3. Ингарден Р. Исследования по эстетике, М., 1968.
4. Пиралишвили О. Проблемы «Нон-финито» в искусстве, Тб., 1982.
5. Узнадзе, Д. Психологические исследования, М., 1966.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა.

დოდო ლაბუჩია

ფილოსოფიური ტექსტის ქანრობრივი და ენობრივი სპეციფიკა

(თარგმნის პრობლემის თვალსაზრისით)

თარგმანის ყოველგვარი ფორმა — საქმიანი, საინფორმაციო, სამეცნიერო, პოლიტიკური, ისტორიული, მხატვრული თუ სასაუბრო—ემყარება ორი ენის ურთიერთობას. ენაზე მუშაობის პრინციპი საერთოა თარგმანის ყოველგვარი სახეობისათვის. ვ. ფონ ჰუმბოლდტი წერდა: „სხვადასხვა ენაზე თარგმნის გამოცდილება ადასტურებს, რომ, თუმცა სხვადასხვანაირი წარმატებით, მაგრამ მაინც—ყველა ენაში ხერხდება ყველანაირი იდეის გამოხატვა“ [7, გვ. 116]. ჰუმბოლდტის აზრით, ეს ყველა ენის ზოგადი ნათესაობისა და ცნებათა და მათ ნიშანთა მოქნილობის შედეგია.

ბოლო ხანს სულ უფრო ხშირად უთითებენ, რომ სამყარო არის ფაქტები და არა საენები. შესაბამისად, ენაში გადამწყვეტია წინადადებები და არა სიტყვები (ლ. ვიტგენშტეინი). თუმცა ორი ენის სიტყვათა სემანტიკის არაიდენტურობას საკამათოდ აღარ ხდია, ეს მაინც არ მიაჩნიათ იმის საბუთად, რომ ორ ენაში არ შეიძლება წარმოიშვას იდენტური ინფორმაციის მქონე ტექსტი (წინადადება).

ცხადია, ნებისმიერი სახის თარგმანი ერთ ენაზე შექმნილი ნაწარმოების მეორე ენის საშუალებით განმეორება გახლავთ; მაგრამ ერთსა და იმავე ენობრივ-სტილისტურ ამოცანას სხვადასხვა ენა სხვადასხვა ენობრივი საშუალებებით წყვეტს; წინადადებასაც ყოველი ერი ისე აგებს, როგორც იგი აზროვნებს; ქანრობრივ თავისებურებათა მიხედვით, ყოველი სათარგმნი მასალა გარკვეულ მიდგომას მოითხოვს თარგმნის პროცესში.

თარგმნის ფრანგი თეორეტიკოსის ედმონ კარის თანახმად, „სხვადასხვა ქანრის თარგმანთა შედარებისას, უპირველეს ყოვლისა, თითოეულის თავისებურება ვლინდება“ [6, გვ. 16]. ეს თავისებურება გამოიხატება იმაში, რომ თარგმნისას აზროვნების სტილი ითხოვს შესაბამის ფუნქციონალურ, და არა ფორმალურ ენობრივ შესატყვისებს, რათა დედნის ადეკვატური შთაბეჭდილების შესაქმნელად მოიძებნოს საუკეთესო ენობრივი საშუალებები.

რაც შეეხება აზროვნების სტილს, ეს არის აზრის მოძრაობის, მისი განვითარების გარკვეული ტიპი. აზროვნების ნებისმიერ პროცესს, ნებისმიერ აზრობრივ მოღვაწეობას გააჩნია თავისი სტილი. თავის მხრივ აზროვნების სტილს კომპონენტები ქმნიან რთულ იერარქიულ სისტემას, რომლის საფუძველშიც გარკვეულ კატეგორიათა ერთობლიობა ძევს და, ენობრივი თვალსაზრისით, სათანადო ფორმალური გამოვლინებაც გააჩნია.

აზროვნების სხვადასხვა სტილთა მნიშვნელობა დიდია შემეცნებაში და წარმოადგენს თავად ცნობიერების ფორმათა არსებობისა და განვითარების საშუალებებს. ერთმანეთისაგან განასხვავებენ საზოგადოებრივი ცნობიერებუ-

სათვის დამახასიათებელ და ინდივიდუალური ცნობიერებისათვის დამახასიათებელ აზროვნების სტილს. ინდივიდუალური სტილი ერთი რომელიმე ადამიანის, პიროვნების აზროვნების სტილია. საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმების მიხედვით, ერთმანეთისაგან განასხვავებენ მხატვრული აზროვნების სტილს, რელიგიური აზროვნების სტილს, მეცნიერული აზროვნების სტილს და ა. შ.

მხატვრული აზროვნების სტილი — ეს არის გარკვეული ესთეტიკური იდეალის პოზიციებიდან ობიექტური სინამდვილის წვდომის თავისებური ფორმა. ესაა ადამიანის ემოციური მიმართება სამყაროსთან. მხატვრული შემეცნება დიდწილად მეტაფორულია. იგი ხელოვნებად გადაიქცევა მაშინ, როდესაც ადამიანისათვის ხელმისაწვდომ საშუალებებში — ქვაში, ბგერაში, ფერსა თუ სიტყვაში — განვითარდება, გაობიექტურდება, ანუ როცა შეიქმნება მხატვრული ღირებულება. ამრიგად, მხატვრული აზროვნების სტილი არის სინამდვილის ესთეტიკური გააზრებისა და მხატვრულ სახეებად გადაშეშვების ფორმა.

რელიგიური აზროვნების სტილი გულისხმობს სინამდვილის წვდომის გარკვეულ პროცესს. ამ სტილის საფუძველს წარმოადგენს რწმენის კატეგორია. სწორედ რწმენის საფუძველზე ვითარდება რელიგიური წარმოდგენები და შეხედულებები, როგორც საზოგადოებრივი, ისე ინდივიდუალური ცნობიერების დონეზე. ერნსტ კასირერი წერს: „რელიგიური აზროვნება არამც და არამც არ უპირისპირდება რაციონალურ აზროვნებას... თუმცა რელიგიური ჭეშმარიტება ზებუნებრივია და ზეგონებრივი, იგი „ირაციონალური“ მანც არ არის, ვინაიდან, მართალია, ჩვენც არ ძალგვიძს მარტოოდენ გონებით ჩაუწვდეთ რწმენის მისტერიებს, მაგრამ ამის გამო ისინი კი არ ეწინააღმდეგებიან გონებას, არამედ გონებრივ ხედვას სრულყოფენ და აღრმავენ“ [3, გვ. 192].

ამრიგად, რელიგიური აზროვნების სტილი, რომლის მიზანიც არის აბსოლუტური ჭეშმარიტების წვდომა და ადამიანური ცდის მიღმა არსებული ტრანსცენდენტური სინამდვილის შემეცნება, ქმნის რელიგიურ დებულებებს, თეოლოგიურ სისტემებს.

მეცნიერული აზროვნების, ლოგიკურ-აბსტრაქტული აზროვნების უმთავრესი თავისებურება არის ის, რომ იგი ანგარიშს არ უწევს სუბიექტის მიმართებას შესამეცნებელი ობიექტისადმი; ყურადღებას არ აქცევს იმას, თუ როგორ აღიქვამს, განიცდის, აფასებს მას სუბიექტი. მეცნიერული აზროვნებისათვის არსებითია სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად არსებული ობიექტური სამყაროს იმანენტური კანონზომიერების წვდომა. ამდენად, იგი საჭიროებს განყენებული აზროვნების განვითარებას, რათა ადამიანის ცნობიერებამ შეძლოს თავისთვისაგან ბუნებისა და საზოგადოების განყენება და წმინდა ობიექტური ყოფიერების წვდომა. ამრიგად, მეცნიერული აზროვნების სტილი არის მეცნიერული აზროვნების პროცესის დახასიათება. მისი საფუძველი არის იმ ცოდნის შინაარსი, რომელიც გამოხატულია გარკვეული სპეციფიკური კატეგორიების ფორმით. ეს კატეგორიები ახასიათებენ როგორც გარკვეული ტიპის ცოდნის შინაარსს, ისე მისი ორგანიზაციის სპეციფიკას.

არსებობს მეცნიერული სტილის სხვადასხვა სახე, რომლებიც საკვლევი ობიექტის მიხედვით ერთიანდებიან ორ დიდ ჯგუფად: ბუნებისმეცნიერებებად და გონისმეცნიერებებად.



„ბუნებისმეტყველებანი ის მეცნიერული დისციპლინებია, რომლებსაც განსხვავებული საგნების მიუხედავად, ერთი ტიპის, ერთი „სიბრტყის“ საკვლევი ობიექტები აქვთ. ყოველი მათგანი სწავლობს ბუნების მოვლენებს, მათ კანონზომიერებებს... გონისმეტყველებანი იმით განსხვავდებიან ბუნებისმეტყველებათაგან, რომ მათი საგანი ბუნების მოვლენა კი არ არის, არამედ ისეთი არსებულია, რომელსაც ადამიანის გონითი მოღვაწეობის კვალი ატყვია, რომელშიც რაიმე ფორმით გამოხატულია ადამიანის შემეცნებითი თუ პრაქტიკული ქმედება. გონისმეტყველებათა ჯგუფში შემავალ ყოველ დისციპლინას აქვს მიმართება ერთსა და იმავე ფაქტთან: ადამიანთან, კაცობრიობასთან... ბუნებისმეტყველებას ეძლევა გრძნობადი მასალა და იგი ახსნის საშუალებით ცდილობს დაადგინოს კანონები, მიზეზობრივი კავშირები. გონისმეტყველების სპეციფიკის თანახმად, ამ სფეროში ყოველთვის გვეძლევა სამი კომპონენტის კავშირი, სახელდობრ, კავშირი სიცოცხლისა, გამოსახულებისა და გაგებისა. ყოველ ცალკეულ გონის მეცნიერებას თავისი საკუთარი საგანი აქვს, მაგრამ მათ აქვთ საერთოც—ყოველი მათგანი ადამიანის „ნაღვას“ სწავლობს“ [1, გვ. 9].

გონისმეტყველებათა სფეროში ფილოსოფია — მისივე სპეციფიკის გამო— განსაკუთრებულ მეცნიერებად მიიჩნევა. ფილოსოფიის წარმოშობა სამყაროზე ზოგადი წარმოდგენის შემუშავების, სამყაროს ზოგადი საწყისებისა და კანონების კვლევის აუცილებლობამ განაპირობა, ე. ი. იმან, რომ გაჩნდა სინამდვილის შესახებ აზროვნების რაციონალურად დასაბუთებული მეთოდის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის მოთხოვნილება.

იმ. კანტის თანახმად, ფილოსოფიური შემეცნება არის გონებითი შემეცნება ცნებათა მეშვეობით... ფილოსოფია ეყრდნობა მხოლოდ ზოგად ცნებებს, ხოლო მათემატიკა ვერაფერს მიაღწევს მხოლოდ ცნებათა მეშვეობით და მაშინვე გადადის განჭვრეტაზე, რომლითაც იგი განიხილავს ცნებებს“ [4, გვ. 600].

ამრიგად, ფილოსოფია—როგორც მეცნიერება სინამდვილის უზოგადესი კანონზომიერების შესახებ, რომელსაც მორჩილებს როგორც ყოფიერება, ისე ადამიანის აზროვნება, შემეცნების პროცესი—საზოგადოებრივი ცნობიერების ერთ-ერთი ფორმაა.

ფილოსოფიური აზროვნების სტილი—როგორც მეცნიერული აზროვნების სტილის ერთ-ერთი სახეობა—გულისხმობს აზრის განვითარების ისეთ პროცესს, როდესაც ზდება თითოეული საკვლევი მოვლენისათვის მისი ადგილის მოძიება მოვლენათა კლასების ცნობილ სისტემაში; როდესაც ეს არ ხერხდება, მეცნიერები ქმნიან ახალ ცნებებს; მხოლოდ ობიექტის არსების წვდომა და გარკვევა იძლევა ამის საშუალებას, რაც ფილოსოფიის ძირითად მიზანს წარმოადგენს.

ფილოსოფიური თხზულების თარგმნის დროს აღმოცენებული სპეციფიკური ენობრივი პრობლემებიც აზროვნების ამ სტილისათვის ნიშანდობლივი თავისებურებების გათვალისწინებით უნდა გადაიჭრას.

ნებისმიერი სახის მასალის თარგმნის პროცესში მთარგმნელის წინაშე უპირველესად დგას სტილისტური პრობლემა; იგი მდგომარეობს ლექსიკისა და გრამატიკული შესაძლებლობის ისეთ შერჩევაში, რომელიც განპირობებულია, ერთი მხრივ, დედნის ზოგადი მიზანმიმართულობით და ქანობრივი თა-

ვისებურებებით, მეორე მხრივ, იმ ნორმათა დაცვით, რომელიც არსებობს უშუალოდ ამ ენარისათვის იმ ენაში, რომელზეც ვთარგმნით.

თარგმნის თეორიაში, სათარგმნ მასალას თვისობრივი სახეობის საფუძველზე, ჩვეულებრივ, ყოფენ სამ ჯგუფად: 1. მხატვრული ლიტერატურა, 2. პუბლიცისტიკა და 3. საგაზეთო-საინფორმაციო, საქმიანი, სამეცნიერო ლიტერატურა. ცხადია, ამგვარი კლასიფიკაციის საფუძველი გახლავთ სტილისტური კრიტერიუმები, ანუ იმის გათვალისწინება, თუ რა როლს ასრულებს ენობრივ საშუალებათა ესა თუ ის კატეგორია (ტერმინი, ფრაზეოლოგია, სინტაქსური კონსტრუქციები, ლექსიკის მხატვრულ-ემოციური ელემენტები და ა. შ.) ტექსტში. რაც შეეხება ენის ზოგად ლექსიკას, ნებისმიერი ჟანრის ტექსტში იგი ქმნის იმ საფუძველს, იმ ფონს, რომლის მეშვეობითაც მყარდება ვარკვეული მიმართება სხვადასხვა ენობრივ ელემენტებს შორის.

ი. რეცეპრი ადგენს სამი კატეგორიის კანონზომიერ შესატყვისობებს: თარგმანი ექვივალენტების, ანალოგიებისა და ადეკვატური შეცვლის საშუალებით. რეცეპრის თანახმად, შესატყვისობათა ეს სამი სახეობა გამოიყენება როგორც ლექსიკური და ფრაზეოლოგიური ელემენტების, ისე სინტაქსური ფორმებისა და სტილისტური საშუალებების გადმოცემისას და წარმოადგენს სხვადასხვა გზებს, რომელთაც ერთი მიზნისაკენ—თარგმანის ადეკვატურობის მიღწევასაკენ მივყავართ“. [5, გვ. 74].

სამეცნიერო-ტექნიკური ხასიათის მასალის თარგმნისას გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება ტერმინოლოგიურ ექვივალენტებს, ანუ იგივეური მნიშვნელობის შესაბამისობებს; საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ტექსტის თარგმნის პროცესში ჭარბობს ანალოგიის მეთოდი ანუ რამდენიმე შესაძლო სინონიმთაგან ერთ-ერთის შერჩევა. მხატვრული ლიტერატურის ტექსტის თარგმნის პროცესში ფართოდ გამოიყენება ადეკვატურ სანაცვლოთა (მაგიერთა) მეთოდი.

ცხადია, უხეში შეცდომა იქნებოდა გეფეიქრა, რომ ესა თუ ის ზერხი მხოლოდ რომელიმე ერთი სახეობის სათარგმნ მასალაში შეიძლება გამოვიყენოთ. ექვივალენტების გამოყენება შეიძლება დაგვეჭირდეს მხატვრული ლიტერატურის თარგმანში (მაგალითად, როცა საუბარია მეცნიერული ანდა საზოგადოებრივი ცხოვრების ტერმინებზე), ხოლო სამეცნიერო და პუბლიცისტური ტექსტის თარგმანის დროს—ადეკვატური შეცვლა და ა. შ.

დიდი ხანია აღნიშნულია, რომ მხატვრული თარგმანი შემოქმედების ნაყოფია. გ. გაჩეჩილაძის თანახმად, „მხატვრული თარგმანი არის შემოქმედება და როგორც ასეთი, ემორჩილება მთარგმნელის მსოფლმხედველობას და მის შესაბამის მხატვრულ მეთოდს“. [2, გვ. 171].

მხატვრული თარგმნის კრიტერიუმად მიჩნეულია ის, თუ რამდენად შესაბამება თარგმანი მხატვრული თვალსაზრისით დედნის მხატვრულ ღირებულებას. რადგან ერთსა და იმავე მხატვრულ ამოცანას სხვადასხვა ენა სხვადასხვა ენობრივი საშუალებებით წყვეტს, ამდენად საჭიროა არა ენობრივ შესატყვისთა, არამედ სხვადასხვა მხატვრულ საშუალებათა ძიება. ადეკვატური აზრობრივი და ემოციურ-სტილისტური შედეგების მისაღწევად ერთი ენის კონსტრუქცია მეორე ენაზე ითარგმნება სხვა კონსტრუქციით. მთარგმნელმა უნდა შეიცნოს დედნის რიტმი, ინტონაცია, აზრის გადმოცემის მანერა, მათი კავშირი ნაწარმოების სიუჟეტსა და კომპოზიციასთან, აგრეთვე ფორმის სხვა

ილემენტებთან, რომლებიც ემსახურებიან ნაწარმოების ერთიანი იდეის გახსნას.

სათარგმნი მასალის მთლი რიგი საერთო ნიშნების საფუძველზე პუბლიცისტური ლიტერატურა მოიცავს საზოგადოებრივ პოლიტიკურ ლიტერატურას, საკუთრივ პუბლიცისტიკას და ორატორულ სიტყვას. ამ ჯგუფის ტექსტისათვის ნიშანდობლივია დედნის ტექსტის პროპაგანდისტული მიზანმიმართულების შეთავსება როგორც სამეცნიერო სტილის თავისებურებებთან (ტერმინოლოგია, ლექსიკა, სინტაქსური კონსტრუქციების მწიგნობრული სტილი და ა. შ.), ისე მხატვრული სტილის თავისებურებებთან (ხატოვანი გამოთქმები, სიტყვის გამოყენება ემოციური შეფერილობით და ა. შ.).

ამ სახის ტექსტის თარგმნის ამოცანა, ბუნებრივია, დედნის ექსპრესიულობის, მისი ზოგადი ტონის, თხრობის ლაკონური სტილის შენარჩუნება გახლავთ. ხატოვანი გამოთქმები, ემოციური ნიუანსების მქონე სინტაგმები გადმოიცემა ყოველგვარი შერბილების გარეშე: ეს უფრო მკაფიო და ცოცხალ შეფერილობას ანიჭებს ტექსტს; ძალზე ფრთხილ მიდგომას ითხოვს სიტყვის გადატანითი მნიშვნელობა, რადგან ხშირ შემთხვევაში, ექსპრესიულ ფუნქციასთან ერთად, იგი ხელს უწყობს სემანტიკური სინტაგმის აზრობრივ ან ემოციურ გამოკვეთას ფრაზაში; აზრის გამოსაკვეთად ასეთივე ეფექტური საშუალებაა პარალელიზმები, სემანტიკურად განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი სიტყვებისა და სინტაგმების გამეორება. ამგვარად, საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ, პუბლიცისტურ და ორატორულ ტექსტში, ენის სინტაქსური საშუალებები—ლექსიკურთან ერთად—დიდ როლს ასრულებენ და სათანადოდ გადმოიცემიან თარგმანშიც.

რაც შეეხება საქმიანი და სპეციალური სამეცნიერო ლიტერატურის თარგმანის პრობლემას, არსებითად სწორედ ამ ტიპის ტექსტის თარგმნის პროცესში წარმოიშობა სრული მოცულობით ტერმინოლოგიური საკითხი. ტერმინი უშუალოდ არის დაკავშირებული სამეცნიერო ტექსტის თემატიკასთან და იცვლება ცოდნის დარგის შესაბამისად, რომელსაც ეკუთვნის ტექსტი. აზრის ზუსტად გადმოცემისათვის ტერმინთა შერჩევისას საჭიროა მაქსიმალური სიზუსტის დაცვა. თარგმნის პროცესში ტერმინის არჩევანს განსაზღვრავს იმ ენის ტერმინოლოგიური ნორმა, რომელზეც ვთარგმნით.

სტილის ერთიანობის თვალსაზრისით, სამეცნიერო ტექსტისათვის უცხოა ემოციური შეფერილობა. ასეთი „მკაცრი სტილის“ დედნის სტილისტური თავისებურება გასათვალისწინებელია თარგმნის პროცესში თუნდაც იმიტომ, რომ არ დაირღვეს ის ნორმა, რომელიც არსებობს ამგვარი ტექსტისათვის თარგმანის ენაში, და თითოეული ცნება მისი საკუთარი მნიშვნელობის მომცველი ტერმინით იქნეს გადმოცემული.

თარგმნის პროცესში, სამეცნიერო ტექსტი დიდ შესაძლებლობებს იძლევა სინტაქსის თვალაზრისით. აქ დასაშვებია გრამატიკული ცვლილებები და გადაჯგუფებები; წინადადების დაყოფა უფრო პატარა ნაწილებად, ანდა შედარებით მცირე ნაწილების გაერთიანება ერთ მთელად.

რაც უფრო პოპულარულია სათარგმნი სამეცნიერო მასალის ხასიათი, მით უფრო ხშირად გამოიყენება ზეპირი სამეტყველო სტილის ელემენტები ანდა ხატოვანი საშუალებები; ეს მას აახლოვებს მხატვრულ ლიტერატურასთან და მით უფრო უკან იხევს მკაცრი მეცნიერული სტილის თავისებურებები.

ტერმინთა შორის სემანტიკურ და სინტაქსურ მაკავშირებლებად ხშირია ისეთი ზმნების გამოყენება, როგორიცაა: „არის“, „წარმოადგენს“, „გამომდინარეობს“, „აღნიშნავს“ და ა. შ.

მაგრამ სამეცნიერო ტექსტის ცნება არ არის ერთგვაროვანი, იგი მოიცავს მთელ რივ სახეობებს ცოდნის ამა თუ იმ დარგის მიხედვით. თარგმნის გერმანელი თეორეტიკოსი იუმპელტი შენიშნავს, რომ ენობრივი თვალსაზრისით, გონისმეცნიერებათა ლიტერატურა განსხვავდება ბუნებისმეცნიერებათა ლიტერატურისაგან.

ანარხიზმი თავისებურების მიხედვით, სამეცნიერო ლიტერატურის ერთ-ერთ განშტოებად შეიძლება გამოვყოთ ფილოსოფიური ტექსტიც, თუმცა თარგმანის თეორიაში ამ სახის ტექსტი მოიხსენიება ძალზე ზოგადად.

ფილოსოფიას გააჩნია საკმაოდ სპეციფიკური, რთული ენა; თემის სირთულის ხასიათსა და ენობრივ საშუალებათა ხასიათს შორის სრული თანაფარდობაა; ერთი მხრივ, ფილოსოფიურ ტექსტს გააჩნია თავისი ენობრივი სპეციფიკა, მეორე მხრივ, ფილოსოფიურ ენაზე ვრცელდება ენობრივი კანონზომიერება.

მთელი ანარხიზმი შინაარსის რეპროდუცირებაში დიდია ფილოსოფიურ ტერმინთა ზვედრითი წილი. ფილოსოფიური ენის ძირითად კომპონენტს წარმოადგენს სპეციალური ფილოსოფიური ტერმინოლოგია, ანუ ისეთი სიტყვა-ტერმინების სიჭარბე, რომლებიც ზუსტად ასახევენ საგანს და მის თვისებას, მოვლენას ან განყენებულ ცნებას. ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა ფილოსოფიური თხზულების შექმნაც და თარგმნაც, და, საერთოდ, ფილოსოფიური ხასიათის მსჯელობაც. ფილოსოფიური ტერმინოლოგია არის ის სპეციალური ენა, რომლითაც იგება ფილოსოფიური მსჯელობები, ხოლო სტილისტური თავისებურებები, რომლებსაც ახალი სემასიოლოგიური ერთეულების შემოტანა ქმნის, ამდიდრებენ ენას. ენის ზოგადი ლექსიკის საფუძველზე, ტერმინთა უმრავლესობა თანდათან, თანმიმდევრულად ანვითარებს აზრს. ყოველი კონტექსტის ფრაზეოლოგიური მოთხოვნები შეესაბამებოდა უფრო დიდი ერთიანობის—წინადადებათა ჯაჭვის—სემანტიკურ მოთხოვნებს. ხშირად ერთი და იგივე სიტყვა (ზოგჯერ ტერმინიც) იცვლის ლექსიკურ მნიშვნელობას, რაც არსებითად კონტექსტითაა განაპირობებული.

ლექსიკური თვალსაზრისით, ფილოსოფიური ტექსტისათვის ძალზე ნიშანდობლივია პარალელიზმები, შინაარსობრივად განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი სიტყვებისა და შესიტყვებების გამეორება; ილუსტრაციის მიზნით, ფართოდ გამოიყენება მასალა მეცნიერების სხვადასხვა დარგიდან, ასევე ლიტერატურული ციტატები, ისტორიული ფაქტები.

ფილოსოფიური ენის მეორე დამახასიათებელი ნიშანია სინტაქსური კონსტრუქციების სირთულე. ეს თავისებურებაც ფილოსოფიურ თხზულებათა შინაარსიდან მომდინარეობს. ამგვარ თხზულებებში, ჩვეულებრივ, მოცემულია მტკიცება და დასკვნები, მიზეზებისა და შედეგების მთელი ჯაჭვი. შინაარსის ზედმიწევნით ზუსტად, ორმოცდობის გარეშე გადმოცემა განაპირობებს სინტაქსის სირთულეს, რაც ვლინდება, რთული ქვეწყობილი წინადადებების განსაკუთრებულ სიხშირეში. რთული წინადადება ძალზე მრავალფეროვანია სტრუქტურის თვალსაზრისით, მოცულობით კი იმდენად დიდია, რომ ზოგჯერ იქმნება ერთმანეთთან დაკავშირებულ წინადადებათა მთე-

ლი ჯაჭვი; ეს წინადადებები გადატვირთულია კავშირებითა და მკაცვრებელი სიტყვებით; წინადადებათა ტიპების სხვადასხვაგვარობის გამო კავშირთა შემადგენლობაც მეტად მრავალფეროვანია.

ფილოსოფიური ხასიათის თხზულებებში, წინადადებათა თავში ხშირად ვხვდებით გარკვეული ტიპის მკაცვრებელ სიტყვებს, ე. წ. ჩართულებს, რომელთა დანიშნულებაც წინა წინადადებათთან კავშირის დამყარებაა. ასეთ შემთხვევაში, ჩვეულებრივ დანასკვი უკავშირდება წანამძღვრებს, შედეგი დაკავშირებულია მთელ წინამავალ მსჯელობასთან, მტკიცებასთან. თანამედროვე ქართულ ენაში ასეთ მკაცვრებელ სიტყვებად იხმარება: ამგვარად, მაშასადამე, აქედან გამომდინარე, და ა. შ. ამ ტიპის მკაცვრებელი სიტყვები—ძალზე ხშირად რომ გვხვდება ფილოსოფიურ თხზულებაში—ფილოსოფიურ თხზულებათა ენის მეტად საჭირო, და ამის გამო, მეტად დამახასიათებელ კომპონენტებს წარმოადგენენ.

ფილოსოფიურ თხზულებაში ხშირად შევხვდებით დანართს; განსაკუთრებული განსაზღვრებით, დანამატითა და ჩართულით ხშირად „შემოკლებულია“ რთული ქვეწყობილი წინადადებები. ამ გზით ისინი განტვირთებიან ხოლმე მკაცვრებელი სიტყვებისაგან. ასეთი განტვირთვა და „შემოკლება“ საჭიროა, რადგან კონსტრუქციების ხშირი მონაცვლეობა უფრო დინამიურს და ცოცხალს ხდის რთულ ფილოსოფიურ საკითხებზე მსჯელობას.

როდესაც ფილოსოფიურ თხზულებაში გადმოცემულია სხვისი აზრი, ხშირია წინადადება ჩართულის ფუნქციით. ჩართული წინადადება ცვლის კონსტრუქციებს. ამიტომ აუცილებელია სასვენი ნიშნების მკაცრად დაცვა, რათა დაწერილი წავიკითხოთ სწორად. თუ სასვენი ნიშნებით არ გამოვყოფთ დამოკიდებულ წინადადებებში ჩართულ მთავარ წინადადებას, ან, პირიქით, მთავარ წინადადებაში ჩართულ დამოკიდებულ წინადადებას (ან წინადადებებს), აზრის მიწვდომა მეტად გაჭირდება.

ფილოსოფიურ ტექსტში გვხვდება ხატოვანი ელემენტებიც. რთულ ფილოსოფიურ საკითხებზე მსჯელობის წარმართვა მხატვრული სახეების, შედარებების, მეტაფორების გამოყენებით ფილოსოფიური სტილის ერთი მეტად დამახასიათებელი ნიშანია. ხშირ შემთხვევაში ამ სტილისტურ საშუალებათა მნიშვნელობა იგივეა, როგორსაც ისინი ასრულებენ მხატვრულ ლიტერატურაში; ასევე გვხვდება ტერმინოლოგიური და ხატოვანი ელემენტების ისეთი შესამებაც, რომელიც—როგორც ერთთა, ისე მეორეთა უდიდესი მნიშვნელობის წყალობით—ქმნის რთულ პარამნიულ თანაფარდობას მეტყველების ამ ორ ელემენტს შორის. ამდენად, თხრობის სამეცნიერო-ტერმინოლოგიური მხარე, ემოციურ-ხატოვან მომენტთან ერთად, ქმნის ისეთ მთელს, რომელშიც ორივე საწყისი არსებითი და სრულფასოვანია.

რაც შეეხება თხრობის სტილს, იგი შესაძლოა იცვლებოდეს ერთი ფილოსოფიური ნაშრომის ფარგლებშიც; ასე მაგალითად, მკაცრ ობიექტურ ტონს—ფაქტების კონსტატაციას ყოველგვარი ემოციური შეფერილობის გარეშე—შესაძლოა შეენაცვლოს პოლემიკური მსჯელობა, ხატოვანი შედარებები და გამოთქმები, რაც უმეტეს წილად გამოხატავს ავტორის სუბიექტურ დამოკიდებულებას რომელიმე ფაქტის ან საკითხისადმი ანდა, უბრალოდ, ეხმარება მას ამა თუ იმ აზრის კონსტატაციაში. ამ მხრივ თხრობის მონოტონურობა და ერთფეროვნება მოხერხებულად არის გადალახული, ხოლო

მთლიანი თხრობის სტილში დისონანსის შეტანით მას (თხრობის სტილს) ლამაზსა და მოხდენილს ხდის.

ამრიგად, ფილოსოფიური ტექსტი წარმოადგენს პროზაული ქსოვილის განსაკუთრებული კომპოზიციური ორგანიზაციის ფორმას.

თარგმანის თვალსაზრისით ფილოსოფიური ტექსტის სრულფასოვნების კრიტერიუმში არის დედნის აზრობრივი შინაარსის ამომწურავი სიზუსტე, ნაზარევის ზუსტად და დამუხიზნებლად, ორაზროვნების გარეშე გადმოცემა; ფუნქციურ-სტილისტური შესაბამისობა იმ ენის ნორმებთან, რომელზეც ვთარგმნით; სიტყვათა სულ მცირე ნიუანსით განსხვავებამაც კი შესაძლოა აზრის ცვლილება გამოიწვიოს.

სრულფასოვანი თარგმანის შესასრულებლად, დედნისა და თარგმანის ერთა ზედმიწევნით ცოდნის გარდა, საჭიროა დედნის ზოგადი ტონის შენარჩუნება და სტილის თავისებურების გათვალისწინება; ტერმინოლოგიური სიზუსტის დაცვა, იმ ისტორიული და სოციალური ვითარების ცოდნა, რომელშიც შეიქმნა დედანი. ფილოსოფიური ტექსტის თარგმანი ითხოვს დიდ სიფრთხილეს და ყურადღებას, დიფერენცირებულ მიდგომას ერთი და იმავე სიტყვისადმი სხვადასხვა კონტექსტში; ეს ცვლილება გაპირობებულია ფრაზეოლოგიური ანდა უბრალოდ კონტექსტის აზრობრივი მოთხოვნებით. აზრობრივად ზუსტ გახსნას გამუდმებით ითხოვს ხატოვანი სიტყვაც, რათა შინაარსი გადმოცემული იქნეს სრულად და თარგმანი იყო ადეკვატური.

ფილოსოფიური ტექსტის ფრანგულიდან ქართულად თარგმნის დროს, დედნის „სტილისტური გასაღები“ საძიებელია ქართული ფილოსოფიური ლიტერატურის არსენალში; სიტყვასიტყვით თარგმანი ან ნაკლებად გასაგებია, ან პლენაზმი ან, უბრალოდ, ეწინააღმდეგება ენის ნორმას (ამ შემთხვევაში ქართული ენის ნორმას). სიტყვა-სიტყვით თარგმნის შემთხვევაში, ჯერ ერთი, უგულებელყოფილია შემოქმედებითი საწყისი (მთარგმნელი ქცეულია დედნის სიტყვის მიხედვით), მეორე მხრივ, ქვეითდება და მცირდება არა მარტო თარგმანის ღირებულება, არამედ მახინჯდება წარმოდგენა დედანზე, იკარგება მისი არსებითი მხარე, ხოლო მშობლიური ენის გამომსახველობითი საშუალებებისადმი უნდობლობის გამო სრულფასოვანი თარგმანის ნაცვლად საქმე გვაქვს დედნის ფოტოასლთან.

ფილოსოფიური ტექსტის თარგმანი ბუნებრივია, თუ იგი არ ეწინააღმდეგება იმ ენის ბუნებას, რომელზეც ვთარგმნით, და მთარგმნელის განზრახვას, გამოიწვიოს დედნის ადეკვატური ეფექტი მეორე სუბიექტში (მკითხველში, მსმენელში).

ჩვენის მხრივ, ამგვარი დასკვნების გამოტანის საფუძველი გახლავთ ის გამოცდილებაც, რაც ფრანგ ფილოსოფოსთა თხზულებების— დეკარტი— „მსჯელობა მეთოდის შესახებ“, მ. მონტენი— „ესეები“, შ. ლ. მონტესკიე— „კანონთა გონი“, ენაუაკ რუსო — „საზოგადოებრივი ხელშეკრულება“ — ფრანგულიდან ქართულად ჩვენს მიერ შესრულებულმა თარგმანმა მოგვცა.

ლიტერატურა

1. ლაბუჩიძე ლ. სიცოცხლის ფილოსოფია, თბილისი, 1991.
2. გაჩეჩილაძე გ. მხატვრული თარგმნის თეორიის შესავალი, თბილისი, 1966.
3. კასირერი ე. რა არის აღამიანი, თბილისი, 1983.
4. Кант Им. Критика чистого разума. соч. т. 3, М., 1969.
5. Рецкер Я. И. Теория перевода и переводческая практика, М., 1974.
6. Sary Ed. La traduction dans le monde moderne, Université de Genève, 1956.
7. W. von Humboldt. Uber die Sprache (Hrsg. J. Trabant). München, 1985.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ზარი ცუცქირიძე

შემწყნარებლობა, როგორც ზნობრივი ღირებულება

შემწყნარებლობის საკითხი ახალი არ არის არც მსოფლიო კულტურისათვის და არც ქართული სინამდვილისათვის. მას თავისი ისტორია აქვს. თუმცა ფილოსოფიის ისტორიის თვალსაზრისით ეს საკითხი შეუსწავლელია.

ქართული კულტურის ისტორიას თუ დავაკვირდებით იქ შემწყნარებლობისა და შეუწყნარებლობის მრავალ ფაქტს აღმოვაჩინო. უძველესი ქართული აგიოგრაფიული მწერლობა „შუშანიკის წამებით“ დაწყებული სავსეა შეუწყნარებლობის მაგალითებით. შემწყნარებლობა-შეუწყნარებლობის გამოვლენა ქართველ მეფეთა ცხოვრება-მოღვაწეობა; ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია ქართული ფოლკლორიც; ამის დასტურად მარტო „ვეფხისტყაოსნის“ და „მეფის“ ლექსიც იკმარება; ახალ დროში შემწყნარებლობა-შეუწყნარებლობის საკითხი დვას ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში („ალუდა ქეთულაური“, „შელის ნუკრის ნაამბობი“ და სხვა), სადაც შეუწყნარებლობა ადამიანთა და ცოცხალი სამყაროს სხვა მოვლენების მიმართ, წარმოშობს შემწყნარებლობის მოთხოვნას.

საქართველოს უახლესი ისტორიაც (მე-20 საუკუნის 80—90-იანი წლები) სავსეა შეუწყნარებლობის ფაქტებით. განსაკუთრებით მწვავედ იჩინა თავი ამ მოვლენამ საქართველოში ეროვნული მოძრაობის გამოცოცხლების პერიოდში. მისი წყაროა საბჭოთა რეჟიმი თავისი იდეოლოგიით, რომელიც იმთავითვე ძალადობის (კლასთა ბრძოლა) პრინციპზე იყო აგებული. ძალადობის ნათელი დადასტურებაა 1989 წელს 9 აპრილს თბილისში მშვიდობიანი მომიტინგეების დარბევა. ეს იყო ძალადობის აქტი, შეუწყნარებლობის გამოვლენა, რომელიც თავისი სისასტიკით გამოირჩეოდა.

შეუწყნარებლობის გამოვლენა იყო გარედან დაგეგმილი კონფლიქტები ოსებსა და ქართველებს, აფხაზებსა და ქართველებს, აზერბაიჯანელებსა და ქართველებს შორის. ამ მიმართებით მუშაობა მიდიოდა ლეკებთან ურთიერთობაშიც. გარეთა ძალებს სურდათ ლეკებსა და ქართველებს შორისაც ჩამოეგდოთ შეუთანხმებლობა და კონფლიქტი, მაგრამ ერის გონიერი ადამიანების მცდელობით ეს მოვლენა თავიდან იქნა აცილებული. შეუწყნარებლობის გამოვლენა იყო ძალისმიერი მეთოდებით არსებული კანონიერი მთავრობის განდევნა, რასაც მოჰყვა სამოქალაქო ომი, შემდეგ ომი აფხაზეთში, ეს ყველაფერი შემწყნარებლობის დეფიციტმა წარმოიშვა. ამის მიზეზი იყო განხეთქილება, შეურაცხყოფა, დამცირება, დეზინფორმაცია, სხვისი ავტორიტეტის დამცირება, ამპარტყვნება, ამიტომ შემწყნარებლობის პრობლემა ისეთივე აქტუალურია, მშვიდობა და წესრიგი ისევე ჭირდება ჩვენს ერს და ჩვენს სახელმწიფოს, როგორც მთელ მსოფლიოს. შემწყნარებლობის მოთხოვნა თანამედროვე ადამიანებისადმი, საზოგადოებისადმი ობიექტური, სო-

ციალურ-ისტორიული აუცილებლობაა. ეს აუცილებლობა ზნეობის სფეროში სხვადასხვანაირად გამოვლინდება. შემწყნარებლობის მოთხოვნისადმი ინტერესს განაპირობებს თანამედროვე ადამიანის დამოკიდებულება დღევანდელი ყოფიერების პირობებთან.

თუ წარსულში შემწყნარებლობა ძირითადად რელიგიური და თეოლოგიური განხილვის საგანი იყო, დღეისთვის პოლიტიკურ საკითხად გვევლინება. შემწყნარებლობის პრობლემის პოლიტიკური საკითხი უკავშირდება თანამედროვე დემოკრატიული საზოგადოების არსებობას, რომელიც უნდა აიგოს საქმისა და სიტყვის ერთიანობაზე. შემწყნარებლობა უნდა ემყარებოდეს თავისუფალ ნებას; მისი განხორციელების და გამყარებისათვის გამოყენებული უნდა იყოს ზნეობრივი საშუალებები. შემწყნარებლობა პოზიტიური აზრით ნიშნავს ამხანაგობის მოთხოვნას ეთიკური მნიშვნელობით.

ადრინდელი გაგებით შემწყნარებლობა არის „დიდსულოვნება რწმენის საგნებისადმი“, „სხვანაირად მოაზროვნეთა (ან მორწმუნეთა) მიმართ მოთმინება“. „უცხო შეხედულებათა ცნობა-აღიარება“. შემწყნარებლობის ცნების დაზუსტება თანდათანობით ხდებოდა. პოზიტიური აზრით შემწყნარებლობაში გულისხმობენ ადამიანთა თანამშრომლობას (ან მეგობრობას), მის შესაძლებლობას; თელიან რომ ასეთი განსაზღვრება შემწყნარებლობის ცნებას მეტ ობიექტურობას ანიჭებს, ამ მიმართებით შემწყნარებლობა არის „ზოგადი ყოფიერების“ კონკრეტული არსებობა, რომლის მიზანია თავისუფლება, შემოქმედება, მშვიდობა, ხოლო მისი ონტოლოგიური საფუძველია — თავისუფლება, შემოქმედება, წესრიგი. ყველა შემთხვევაში შემწყნარებლობის საკითხი პიროვნების თავისუფლებას გულისხმობს.

ერთმანეთისაგან განასხვავებენ შემწყნარებლობის სუბიექტურ და ობიექტურ, ფორმალურ და შინაარსობრივ მნიშვნელობას. სუბიექტური აზრით შემწყნარებლობის ცნება გამოხატავს ისეთ აზროვნებას, რომელიც გამოირიცხავს გულგრილობას (ინდიფერენტისმს) და საკუთარი შეხედულებების გარდღეულად აღიარებას (ფანატისმს); შემწყნარებლობა აზროვნების მაღალი კულტურის ნიშანია; ის გამოიხატება უცხო (განსხვავებული) შეხედულებების და რწმენის პატივისცემაში. შემწყნარებლობის საკითხის შესწავლა დაგვიანახებს რომ მისი მოქმედება ადამიანის მოღვაწეობის ყველა სფეროში არ ხდება (მისი მოქმედების სფერო შეზღუდულია). მეცნიერებაში, რომელსაც საქმე აქვს ქეშპარიტების დადგენასთან, მცდარი აზრის შეწყნარება შეუძლებელია. შემწყნარებლობა მოქმედებს საპირისპირო აზრის შეფასებისას. შემწყნარებლობა დიდ მნიშვნელობას იძენს პრაქტიკული ინტერესების შემთხვევაში. ამ შემთხვევაში შემწყნარებლობა ტოვებს სუბიექტურ მნიშვნელობას და ობიექტურ მოთხოვნად გარდაიქმნება. შემწყნარებლობის ობიექტურობა კარგად ჩანს ზნეობის სფეროში, რამდენადაც ის სინდისის ქმედებაა და ადამიანის შინაგან სამყაროს ეკუთვნის. ადამიანის მოქმედების შეფასება შეხედულებითა და რწმენით—ვერ იქნება ობიექტური.

ფორმალურად შემწყნარებლობა არის უცხო (განსხვავებული) რწმენის ან შეხედულების გულგრილი მოთმენა, შინაარსობრივად შემწყნარებლობა არის ღირებულება, რომელიც ადამიანის მოქმედების ნორმას წარმოადგენს, არის ზნეობრივი თვისება. ეს თვისება მტკიცდება სხვა ადამიანების ინტერესებთან, რწმენასთან, ჩვეულებებთან და საქციელთან მიმართებაში.

შემწყნარებლობის ცნება, ეთიკური მნიშვნელობით, გამოხატავს ადამიანის თვისებას მოითმინოს, აიტანოს, გაიგოს განსხვავებული თვალსაზრისი, განსხვავებული ინტერესები, განსხვავებული რწმენა, საერთოდ ყველაფერი ის, რაც მისგან განსხვავდება, ეს იქნება მეორე ადამიანი, სხვა ერის და რასის წარმომადგენელი, უცხო კულტურა, თუ მცენარეთა და ცხოველთა სამყარო.

შემწყნარებლობის ზნეობრივი ღირებულების სპეციფიკის გარკვევა ეთიკის კომპეტენციაა, დამოუკიდებლად იმისაგან, რომ არსებობს შემწყნარებლობის რელიგიური, თეოლოგიური, პოლიტიკური გაგება, შემწყნარებლობის ღირებულების ბუნება ზნეობრივი კულტურის საფუძველზე უნდა გარკვეს.

ზნეობრივი კულტურის ცნება ემპირიულ სფეროში, ერთი მხრივ, გვიჩვენებს ღირებულებების თავისებურ ტიპს—ზნეობრივ ღირებულებებს და, მეორეს მხრივ, კულტურის დონეს, რომელზეც ეს ღირებულებები ხორციელდებიან ყოველდღიურ ცხოვრებაში. თუმცა შემწყნარებლობის, როგორც ზნეობრივი კულტურის ღირებულების პრობლემას წარმოშობს ადამიანთა ყოველდღიური პრაქტიკული ურთიერთობები, რაც მისი ემპირიული საფუძველია, არ შეიძლება მისი ასხნა და გაგება ემპირიულ დონეზე. შემწყნარებლობის, როგორც ზნეობრივი კულტურის ერთ-ერთი ღირებულების პრობლემის გადაწყვეტა არ შეიძლება ემპირიული ფაქტების აღწერით ან მათი უბრალო კონსტატაციით.

შემწყნარებლობის პრობლემის გაგება შეიძლება საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, ადამიანურ ურთიერთობებში მისი, როგორც ზნეობრივი ღირებულებების სპეციფიკური ფუნქციონირებით, იმით თუ რა გავლენას მოახდენს ის ადამიანის საქციელზე, რა ადვილს დაიკავებს თითოეული ადამიანის ან მთელი საზოგადოების ზნეობრივ კულტურაში; შემწყნარებლობის, როგორც ზნეობრივი ღირებულების კვლევას მივყავართ ზნეობის კონკრეტული გამოვლენის საკითხის გადაწყვეტასთან (როგორ ვლინდება ის პიროვნებაში, სოციალურ ჯგუფებში, ეროვნებებისა და ერების, სახელმწიფოების და ა. შ. ურთიერთობებში), შემწყნარებლობის, როგორც ზნეობრივი ღირებულების ზემოქმედებით როგორ ფორმირდება და დგინდება ურთიერთობათა ჰუმანიზაციის კლიმატი. თუ ადამიანში სამ მხარეს გავარჩევთ— გონებას, გრძნობას და ნებას, როგორც აქტუალურ ძალებს, მაშინ მათი ზემოქმედებითი გამოვლენა, მათი რეალიზაცია იქნება კულტურა. თუ ზნეობრივ კულტურას გავიგებთ, როგორც ზნეობრივ ღირებულებათა რეალიზებულ კომპლექსს, შეიძლება ითქვას, რომ ისინი კულტურის უმაღლეს ფენას შეადგენენ, რამდენადაც ასახვენ ადამიანისა და ადამიანური ცხოვრების ჰუმანიზაციის დონეს. ისტორიულად იცვლებოდა ადამიანის ზნეობრივი შეგნება, ღირებულებითი ორიენტაცია, მეოცე საუკუნის ბოლოს წარმოშობილი პრობლემები (სიციცხლისა და მშვიდობის შენარჩუნების) ადამიანის და საერთოდ კაცობრიობის წინაშე ახალი ღირებულებითი ორიენტაციის საჭიროებას ქმნის. ამის შედეგია შემწყნარებლობის, როგორც ზნეობრივი ღირებულებების აქტუალობა. ამ შემთხვევაში შემწყნარებლობის, როგორც ზნეობრივი ნორმის, მოთხოვნის, პრინციპის, იდეალის წარმოშობის მიზეზების ძიება არ არის მთავარი. მისი, როგორც ზნეობრივი ურთიერთობების გამომხატველი ღირებულების არსის

დახასიათებისათვის ასეთი გენეტიკური გამოკვლევა არ არის საჭირო, როცა ისტორიული მოვლენების (აგრესიული შეურთებლობის საფუძველზე გამოვლენილი მრავალნაირი კონფლიქტი) მიზეზებს ვარკვევთ, მათში, ისტორიულად მნიშვნელოვანი მოქმედებების მოტივების გათვალისწინებით, ვეძებთ ადამიანთა ნამდვილ ინტერესებს. როდესაც ზნეობრივ საქციელს (მოქმედებას) ვიხილავთ, ჩვენი მზერა, ასევე, არ უნდა მივაპყროთ ზნეობრივი სამყაროს გარეთ მყოფ მოვლენებს. ზნეობრივი საქციელის ღირებულებითი საფუძველი ისევ ზნეობის სფეროში უნდა ვეძებოთ.

თანამედროვე ეპოქისათვის პრობლემას წარმოადგენს ზნეობრივი ცნობიერების ჩამორჩენა კულტურის სხვა სფეროთა განვითარებისაგან. კაცობრიობის ახალი კულტურის განვითარებისათვის, მისი ვადარჩენისათვის აუცილებელია აზროვნების ახალი წესი—წერდა ალბერტ აინშტაინი. აზროვნება აქ უნდა გავიგოთ როგორც შინაგანი, აქტიური მისწრაფება, რათა დავეუფლოთ საკუთარ ცნობიერებას, გრძნობებს, ნებას, იმ მიზნით, რომ სიტუაცია ვაკონტროლოთ.

შემწყნარებლობის, როგორც ზნეობრივი ღირებულების ბუნების გაგება შეიძლება საზოგადოებრივი მოვლენების ანალოზით — ზნეობრივი ურთიერთობების საფუძველზე. შემწყნარებლობა, პირველ რიგში, არის ზნეობრივი ცნობიერების კატეგორია, საზოგადოების სულიერ ღირებულებათა სხვადასხვაობის ერთ-ერთი გამოვლენა, სამყაროს ხედვის თავისებური წესი, მასში გამოხატულია ადამიანთა თავისუფალი, შემოქმედებითი და დაინტერესებული მიმართება სოციალური სინამდვილისადმი. ის, უპირველეს ყოვლისა, არის ზნეობრივი მოთხოვნა.

შემწყნარებლობის მოთხოვნა განაპირობა მისმა არარსებობამ ადამიანის ზნეობრივ ცნობიერებაში ანუ შეუწყნარებლობის არსებობამ, რამაც უკიდურესად უარყოფითად იმოქმედა ადამიანურ ურთიერთობებზე და დამღუპველი შედეგები მისცა კაცობრიობას: ბუნებისადმი შეუწყნარებლობამ ეკოლოგიური პრობლემები წარმოშვა, ერებს, ეროვნებებს, ეთნიკურ ჯგუფებს, რასებს და სხვა სახელმწიფოებს შორის ურთიერთობაში არსებულმა შეუწყნარებლობამ მრავალი ომისა და კონფლიქტის მომსწრე გაგვხადა, საყოველთაო მშვიდობის და სიცოცხლის საფრთხე შექმნა.

შეუწყნარებლობის ღირებულება ხორციელდება ადამიანის მანკიერებაში, იგი თავისი არსებით მანკიერებაა და უპირისპირდება შემწყნარებლობის ღირებულებას, რომელიც სათნოებათა რიგს განეკუთვნება.

მანკიერებას, როგორც ადამიანის უარყოფით ზნეობრივ თვისებას, სულხან-საბა ორბელიანი განმარტავს: „მანკიერება არის გულთ ვნება აღუხოცველი... გულით ბორბების ნდომა აღუხოცველად და უჩინარად ვიდრემდისი ჟამი პოოს“ [4, გვ. 436]. ადამიანთა, ნაციონალურ ჯგუფთა, ეროვნებებსა და ერებს შორის „ღრმად ფესვგადგმული სიძულვილი, რომელიც ნაწილობრივ „განკურნებული“ იყო შერიგების შედეგად, რაც საშუალებას აძლევდა სხვადასხვა ეთნიკურ ჯგუფებს მშვიდობიანად და თანხმობაში ეცხოვრათ როგორც კახელსაყრელ პირობებს ნახავს, მაშინვე თავს იჩენს ადამიანთა საქციელში, ინფორმაციის საშუალებებში და გამოიხატება შეიარაღებულ კონფლიქტებში, ვნება ორგვარია „ხორციელი და სულიერი“. შეუწყნარებლობა როგორც მანკიერება არის „სულიერი“ ვნება, ანუ დაბალი სულიერების გამოხატველი.

1995 წელს თბილისში გამართული ფორუმის მასალების მიხედვით შეუწყწარებლობა, როგორც უარყოფითი ღირებულება, მანკიერება, მკლავდება, უპირველეს ყოვლისა, ენაში: აბუხად ამგდები, ქედმალღუტრი (ამპარტავენული), შეურაცხყოფელი დამოკიდებულება, რომელიც ადამიანის ლექსიკაში გამოიხატება და ამცირებს სხვა კულტურის ადამიანებს, რასას, ეროვნებას ან სქესს; ამა თუ იმ ჯგუფის ადამიანთა უარყოფითი დახასიათება; ცინიზმი— დაცინვა სხვა ადამიანთა ქცევის ფორმებზე, თვისებებზე, თავისებურებებზე. ამპარტავენება (ქედმალლობა, თავნებობა) „ესე არს თავისისა ნაქმარისა მომწონებელი და უმზგავსოს დიდების მოყვარე, გულ-მალალი და სწავლის მოთაყილ“ [4, გვ. 52]. „ამპარტავენება ბაღებს სხვა ადამიანების შეურაცხყოფას, სიძულვილს, მრისხანებას, უპატივცემლობას, ...თავდაჭერებულობას, ყიდლურობას, აკარგვინებს ადამიანს სხვისი მოსმენის უნარს, ე. ი. ერთიანობისა და სიყვარულის ნაცვლად თიშავს ადამიანებს და უპირისპირებს მათ ერთმანეთს“. [6, გვ. 152]. „ამპარტავენებისაგან იშობებიან შეურაცხება მოყვასთა, სიძულვილი ძმათა, უმორჩილეობა უზუცესთა თვისთა, მრისხანება უღარესთა თვისთა და ამათ გამო იშვების ბრძოლა და კაცისკვლა, ამპარტავენებისაგან დაიბადების მოუსმინარობა, თავდაჭერებულობა და ცუდ დიდებობა და ამათ მიერ იქმნება მიღება ცნობისა, დატევება სჭულისა“ [6, გვ. 153]. ამპარტავენება, უპატივცემლობა, თავდაჭერებულობა, შეურაცხყოფა, სიძულვილი, მრისხანება, მოუსმინარობა (შეუფენებლობა), ბრძოლა, კაცისკვლა (ძალადობა) შეუწყწარებლობის ნიშნებია. მეჩვიდმეტე საუკუნის საქართველოში კარგად ყოფილა გაცნობიერებული შეუწყწარებლობა, მისი შედეგები და შემწყწარებლობის მნიშვნელობა. სულხან-საბა ორბელიანის აზრით, ყოველგვარი სიყეთისაგან დაშორებას უწყობს ხელს მრისხანება, კეთილი და სათნო საქმე მრისხანების შედეგი ვერ იქნება. ამიტომ მოუწოდებს ადამიანებს დაძლიონ ეს ბოროტება, შეითვისონ „სიმშვიდე და სიტკბოება“, რომელიც ადამიანთა შორის სიყვარულსა და ერთიანობას ამკვიდრებს. [6, გვ. 117—120]. გამოდის რომ შემწყწარებლობა ბაღებს კეთილ და სათნო საქმეს, მისი ნიშნებია სიმშვიდე, სიყვარული, ერთიანობა. შემწყწარებლობა არ თიშავს ადამიანის მიერ ბოროტების მოთმენას (იგულისხმება, რომ თვითონა ჩადენილი ბოროტების ობიექტი). სხვის მიმართ ჩადენილი ბოროტებისადმი სიმშვიდე აღინიშნება „სიჯაბნის“ ცნებით. „სიჯაბნე“ არის ნაკლი (მანკიერება), რომელიც ასახავს სხვისი ბოროტებისადმი გულგრილობას და დახმარებისაგან თავშეკავებას; გულგრილობა კი—შეუწყწარებლობის ნიშანია.

სიმდაბლე შემწყწარებლობის ნიშანია, სათნოებაა რომლის შედეგია მრავალგვარი სიკეთე: „სიმდიდრისგან სიმცირისა ნდომა..., მორჩილება, ...ამპარტავენების მოკვეთა, აღუზგავებლობა“ [5, გვ. 53—54]. ამ ორი სათნოების (სიმშვიდე, სიმდაბლე) გამაერთიანებელი არის სიყვარული (უპირველეს ყოვლისა ღმერთის, შემდეგ მოყვასის და ქრისტიანული გაგებით, მტრისაც).

შეუწყწარებლობის ცნების სინონიმი სულხან-საბა შემოქმედებაში არის „მოუთმენლობა, უთმინოება არს აღმგზნებელი ცეცხლთა გვენისა“... მოუთმენლობა არის სათავე ყოველგვარი ბოროტების, სიძულვილის, კაცისკვლის, ქურდობის, სიკრულის, უპატივცემლობის და სხვა მრავალი მანკიერების. არ არსებობს ბოროტება, რომელიც მისგან არ წარმოიშობება ეს არის ყოველ-

გვარი ცოდვის საწყისი და განმავითარებელი. თუმცა ცხოვრება ძნელია, ბევრი ასატანი, და მოსათმენი, მაგრამ ეს უნდა შეძლოს ადამიანი.

შურს, ღალატს, უნდობლობას ადამიანებს შორის მტრობა მოსდევს, „მტრობა არის სხვისთვის ბოროტების სურვილი“ [5, გვ. 53—54]. სულხან-საბას მოწოდება ადამიანებმა უნდა მოიკვეთონ „ურჩება, ამპარტავნება, სილაღე, ზვაობა, სიძულვილი, ძვირის ზრახვა, გულბოროტება, თვისსჯულება, თავდაჭერებულობა, შური, ღალვა, ბრძოლა, ცუნდრეკება და ყოველგვარი ესევეთარნი და შეიძინონ სიმდაბლე, სიმშვიდე, სიყვარული“ [6, გვ. 111—113], ნიშნავს შეუწყნარებლობისაგან განდგომის და შემწყნარებლობის შეთვისების მოთხოვნას. „შეწყნარება ესე არს კეთილად ითანიოს, კეთილად თანაგაუყაროს“ [5, გვ. 298]. ადამიანს, სულხან-საბას აზრით, ღმერთმა მისცა თავისუფლება და „უკეთუ უნებს... განერებისცა ამპარტავნებისაგან“ [6, გვ. 116].

შემწყნარებლობა-შეუწყნარებლობის შინარისი გასაგებად სამართლიანობის დახასიათებაც არის საჭირო. საბას „ლექსიკონში“ სამართლიანობის აღმნიშვნელი ტერმინებია: „სიმართლე—მართლობის ქონება“ [4, გვ. 89]. „მართალი—უტყუარი“, „მართებული—რიგიანი საქნელი ქნას“ [4, გვ. 439]. ესენი ყველა აზუსტებს სამართლიანობის ცნებას. სამართლიანობა არის ადამიანთა მოქმედების (საქციელის) მართებული, უტყუარი განსჯა მისი ღირსების მიხედვით. „სამართლიანობა ის არის, რომ სხვას არაფერი გავუჭიროვოთ, ჩვენი ჩვენი მოგვეცეს და სხვისი სხვასა“ [6, გვ. 308]. ყოველი სათნოება „სიმართლე არს“, ყოველ ადამიანს მიეზღვება მისი ღირსების მიხედვით „მყის სამართალი მისი ეწევის, რამეთუ მართალთა სულები სასუფეველს დაიმკვიდრებენ. დმნაშავეთა კაცთა კვლა სამართალი არს, რათა სოფელი მშვიდობით ეგოს მეფოთეთა და ავაზაკთა მიერ და არა იმძლავრენ კაცნი [6, გვ. 240]. სამართლიანობამ უნდა შექმნას „თანხმობა და ჰარმონია გონიერ და გრძნობად სულს შორის. ერთიანობა და თანხმობა შემწყნარებლობის ნიშნებია, განხეთქილება და დაპირისპირება შეუწყნარებლობის. შემწყნარებლობა სამართლიანობას და ჭეშმარიტებას მოითხოვს თავის საფუძვლად. შემწყნარებლობა ჭეშმარიტების გამოვლენაა, და თავისუფალია სიცრუისა და დოგმებისაგან.

შემწყნარებლობის ბუნება გამოჩნდება სამართლიანობასა და ჭეშმარიტებაში. შემწყნარებლობის, როგორც ზნეობრივი ღირებულების სპეციფიკაა რომ მას „გარდამქმნელი“ ზემოქმედების ძალა ჰქონდეს. შემწყნარებლობა, როგორც ზნეობრივი ცნობიერების ცნება გამოხატავს სხვების პატივისცემას, ამხანაგობას, სიყვარულს; ეს ნიშნავს სხვების (უცხოს) გაგებას, ყოველგვარი განსხვავებულობის ცნობა-აღიარებას; შემწყნარებლობის როგორც ზნეობრივი ცნობიერების ღირებულების ცოდნა საკმარისი არ არის იმისათვის, რომ ადამიანი იყოს შემწყნარებელი. შემწყნარებლობის კულტურის ჩამოყალიბება მოითხოვს შემწყნარებლობის გრძნობათა კულტურასაც. შემწყნარებლობის გრძნობა არის სამყაროსადმი ადამიანის სუბიექტური დამოკიდებულების გამოხატულება. ზნეობრივ ურთიერთობათა მრავალფეროვნებით განპირობებულია შემწყნარებლობის ღირებულების გამოვლენა სხვადასხვა გრძნობაში. შესაბამისად, შეუწყნარებლობის ღირებულება გამოვლინდება უარყოფითი ღირე-

ბულების გრძნობებში. მავალითად, სხვა (უცხო) ადამიანთა, კულტურათა პატივისცემა—უპატივცემლობა, ამხანაგობა—მტრობა, სიყვარული—სიძულვილი, სიმშვიდე — მრისხანება, თავმდაბლობა — ამპარტაყენება და სხვა.

შემწყნარებლობა, როგორც ღირებულება მოითხოვს სხვის (უცხოს) პატივისცემას. უცხოს, განსხვავებულის პატივისცემა ნიშნავს სხვისი (ბუნების, ცხოველის, ადამიანის) ღირებულების აღიარებას. შემწყნარებლობის ღირებულების განხორციელება ხდება ადამიანის პატივისცემით დამოკიდებულებაში ბუნებასთან, პიროვნებასთან, საზოგადოებასთან, ერთად, ეროვნებებთან, რასებთან. სხვებისადმი პატივისცემა გულისხმობს სამართლიანობას, სხვისი უფლებებისა და თავისუფლების აღიარებას; მათდამი წრფელ, თავაზიან, თავშეკავებულ დამოკიდებულებას. შეუწყნარებლობა მკლავდება სხვებისადმი უპატივცემლობაში, რომლის შედეგიც არის ძალადობა, უსამართლობა, ტანჯვა, თავისუფლების წართმევა, დამარცხება, ღირსების შელახვა, უხეშობა და ა. შ. შემწყნარებლობის ღირებულება მოითხოვს სიყვარულსაც, ოღონდ არა კონკრეტული, არამედ, ზოგადი აზრით გაგებულს. არსებობს სიყვარულის სხვადასხვა სახეები: სხვა ადამიანის, სამშობლოს, ბუნების, ჭეშმარიტების, სიცოცხლის სიყვარული. ყველაზე ზოგადი აზრით, ვთიკაში, სიყვარული მოიაზრება როგორც სხვა (მეორე) ადამიანის სიყვარული: „მმანო არა მცნებასა ახალსა მივსწერ თქუენდა, არამედ მცნებასა პირველსა, რომელ გაქუენდა დასაბამითან. სიყვარული მცნებაი იგი პირველ არს სიტყუაი იგი, რომელი ვესმა პირველთაგან“ — დაწერს იოანე მახარებელი პირველსა კათოლიკესა, მეორესა თავსა შინა.

პეტრე მოციქული პირველ კათოლიკეში სიყვარულის ცნების შინაარსს განაგრძობს: „სიყვარული გარდამეტებული გაქნდინან, რამეთუ, სიყვარულმან დაფარა სიმრაველ ცოდვათა“. [4 გვ. 89]. ეს არის ქრისტიანული სიყვარულის ნიშეში. „რა არის მმანო, საყვარელნო, გარდამეტებული სიყვარული გულითა წმიდითა? — სვამს კითხვას სულხან-საბა ორბელიანი — „ესე არს, რათა შეურყევლად, შეუღოგულებლად, სიწმიდით გიყვარდენ ყოველი კაცნი, არა მხოლოდ ნათესავნი და მოყვარენი, არამედ უცხონიცა და მტერნიცა“. [5, გვ. 89]. ასეთი სიყვარული არის საფუძველი შემწყნარებლობისა, რომელიც უცხოსა და მტრის სიყვარულს გულისხმობს. აუცილებლად მიგვაჩნია იმის აღნიშვნა, რომ შემწყნარებლობის ღირებულება სიყვარულის სფეროს უფრო ფართოს ხდის და აძლიერებს მის მოქმედებას. პატივისცემისა და სიყვარულის გრძნობების მოკლე დახასიათებიდან ჩანს, რომ ზნეობრივი გრძნობა, თავისებური ფორმით, გამოხატავს ადამიანის დამოკიდებულებას მეორე ადამიანისა და საერთოდ სიცოცხლისადმი. გრძნობა ზნეობრივი ხდება, როცა ზნეობრივი ნორმები მხოლოდ გარეგანი შემზღუდველის როლს კი არ ასრულებენ, არამედ იმდენად შინაგანი არიან, რომ ადამიანის ბუნებრივ მოთხოვნილებად წარმოგვიდგებიან. შემწყნარებლობის, როგორც ზნეობრივი ღირებულების ცოდნა (შემწყნარებლობა, როგორც ზნეობრივი ცნობიერების ცნება) მოითხოვს ადამიანმა თავისი ნებით მიიღოს ის. კონკრეტულ სიტუაციაში შემწყნარებლობის, როგორც ზნეობრივი ღირებულების განხორციელება საქციელში (მოქმედებაში) ხდება ზნეობრივი გრძნობის თანხლებით. თუ შემწყნარებლობა, როგორც ზნეობრივი ღირებულება ადამიანის ინტერესების შესაბამისია, მას ახლავს გარკვეული ემოციური განცდა, რაც პიროვნების საქციელს

განსაზღვრავს. პიროვნების მიერ შემწყნარებლური საქციელის განხორციელება გარდა შემწყნარებლობის ცნობიერების (შემწყნარებლობის ცოდნა) და შემწყნარებლობის გრძნობისა (შემწყნარებლობის ღირებულების განცდა) უკავშირდება ნების თავისუფლების საკითხს.

ადამიანს, სხვა ცოცხალი ბუნებისაგან განსხვავებით, სინამდვილესთან ურთიერთობის სპეციფიკური ფორმები აქვს. ერთ-ერთი მათგანია შემწყნარებლობა, რომლის განხორციელებისათვის საჭიროა ნებისმიერი მოქმედების უნარი. ნებითი მოქმედება არის გაცნობიერებული, მიზანდასახული, ადამიანი ჯერ მიზანს დაისახავს, შემდეგ შეაფასებს ყველა შესაძლო საშუალებას, შეფასების საფუძველზე გამოაქვს დასკვნა მიზნის ღირებულების შესახებ, ღებულობს გადაწყვეტილებას და შემდეგ შეასრულებს მოქმედებას. ნების თავისუფლება ადამიანის განსჯის, შეფასების, გადაწყვეტილების მიღების შედეგია, რითაც ადამიანი გარემოს უშუალო ზემოქმედებისაგან თავისუფლდება, მოქმედებს არჩეული მიზნის შესაბამისად და შეუძლია სინამდვილის შეცვლა და გარდაქმნა, რამდენადაც ნებითი მოქმედება ცნობიერ ხასიათს ატარებს, ამდენად ის პიროვნების თვითმყოფობის, თავისთავადობის, თავისუფლების გამოვლენაა.

შემწყნარებლობის კულტურის შინაარსი ვერ ამოიწურება ცოდნისეული მომენტით. ადამიანმა შეიძლება იცოდეს რა არის შემწყნარებლობა მაგრამ ვერ ახორციელებდეს მას (ვერ იქცეოდეს შემწყნარებლურად, არ იყოს შემწყნარებელი). შემწყნარებლობის განხორციელებისათვის საჭიროა არ არის მისი ცოდნა, აუცილებელია მისი განხორციელების სურვილის არსებობა. ადამიანს უნდა სურდეს შემწყნარებლობის შესახებ არსებული ცოდნის განხორციელება, გამოვლენა მოქმედებაში, შემწყნარებლობის განხორციელებისათვის აუცილებელია ნებითი აქტი. „ქართულ ლექსიკონში“ მოცემული „ნების“ განმარტებიდან ვგებულობთ, რომ სულხან-საბა ორბელიანი ერთმანეთისაგან განასხვავებს კეთილ და ბოროტ ნებას. ნება გონებასთან არის დაკავშირებული, რადგან ის არის „აღრჩევა რასამე მრავალთა მათგან მოგონებათა კეთილთა (კეთილისა), გინა ბოროტისა“ [4, გვ. 588]. განსხვავებულია ნების სამი სახე ცხოველური, ადამიანური და ღვთაებრივი.

ადამიანური ნების მამოძრავებელი, საბას აზრით, არის, ერთი მხრივ, ბიოლოგიური (აქტუალურად მოცემული) მოთხოვნილებები, მეორე მხრივ, ე. წ. მაღალი მოთხოვნილებები—მორალური, ინტელექტუალური, ესთეტიკური და სხვ. ამით ადამიანების ნება „მაღლა“ დგას ცხოველურ ნებაზე, იმის გამო, რომ იგი არ სრულდება მხოლოდ უშუალოდ მოცემული მოთხოვნილებების საფუძველზე. ადამიანის ნებითი მოქმედება, უფრო ხშირად, ეწინააღმდეგება აქტუალურად მოცემულ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას. საქმე იმაშია, რომ ადამიანის ცნობიერება არ წარმოადგენს მხოლოდ აქტუალურად მოცემული სიტუაციის ასახვას. ზნეობრივ ცნობიერებაში ჩამოყალიბებული შემწყნარებლობის ღირებულება შესაბამისობაში უნდა იყოს ზნეობრივ მოთხოვნასთან. შემწყნარებლობის მოთხოვნა თანამედროვე ადამიანისადმი, სოციალურად სოციალური სინამდვილის ობიექტური, ისტორიული აუცილებლობაა. ეს აუცილებლობა სხვადასხვა სახეს ღებულობს ზნეობაში; შემწყნარებლობის ინტერესს განაპირობებს ადამიანის დღევანდელი ყოფიერება. ზნეობრივ ცნობიერებაში ჩამოყალიბებული შემწყნარებლობის ღირებულება

ადამიანის ინტერესების წარმმართველ ძალად (მოტივი, განზრახვა, მიზანი) გვეკლინება, თავს იჩენს სურვილში, ნებაში და განსაზღვრავს ადამიანის მოქმედებას.

შემწყნარებლობას ზოგჯერ ადამიანის მოვალეობად მიიჩნევენ. მოვალეობა ადამიანისგან მოითხოვს მისადმი დამორჩილებას, მორჩილება კი თავისუფლებას გამოიცხადებს; ამიტომ თუ მივიღებთ შემწყნარებლობას, როგორც ღირებულებას, რომელიც ადამიანის ზნეობრივი ცნობიერების შინაარსს შეადგენს, თავს დავალწევთ მოვალეობის ეთიკას და მივიღებთ ღირებულებათა ეთიკას. ღირებულებასაც აქვს მადეტერმინებული ბუნება. ის უნდა იყოს ადამიანის საქციელის წარმმართველი, მაგრამ ეს განსაზღვრულობა არ ზღუდავს ადამიანის თავისუფლებას, თუ იგი ადამიანის ცნობიერებაში, გრძობაში და ნებაში, ანუ მის კულტურაში (ამ შემთხვევაში ზნეობრივ კულტურაში) ერთნაირად იქნება ჩადებული; მისი განხორციელება თავისუფალი ნებით ხდება. ადამიანის ზნეობრივი კულტურა ხომ ზნეობრივ ღირებულებათა ერთიანობაა, ხოლო მათი განხორციელება ხდება თავისუფალი ნებით, საკუთარი არჩევანით, საკუთარი გადაწყვეტილებით. ყველას შეუძლია დაიცვას თავისი უფლება და თავისუფლება, მაგრამ ეს უნდა იყოს მთელი საზოგადოების ინტერესების შესატყვისი. ქართულ საზოგადოებას ჰირდება ჭეშმარიტი თავისუფლება, რომელიც სამართლიანობის პრინციპით იქნება განმტკიცებული. ასეთი თავისუფლება იქნება თანაბარი და მიუკერძოებელი. თავისუფლება, დღეს, ყველას თავისი საკუთრება ჰგონია, პრაქტიკულად პიროვნებებს, პარტიებს შორის ურთიერთობაში, სხვებთან მიმართებაში მას გავრცელება არ უპოვია. შემწყნარებლობის ღირებულების განხორციელება თავისუფლებას, ჭეშმარიტებას და სამართლიანობას მოითხოვს. ურთიერთშემამწყნარებლობის პრინციპი უნდა მოქმედებდეს ყველა დაპირისპირებულ მხარეს შორის. ჭეშმარიტი პოლიტიკის განსაკუთრებული ნიშანი უნდა იყოს შემწყნარებლობა. ზნეობა და რელიგია აღბეჭდილი უნდა იყოს შემწყნარებლობის სულისკვეთებით. პიროვნება, ჩვეულებრივი ადამიანია ის, პოლიტიკური თუ რელიგიური მოღვაწე, თავისი ცხოვრების მოსაწყესრიგებლად ძალადობას კი არ უნდა მიმართავდეს, არამედ ზნეობრივი ღირებულებებით (სიკეთით და პატიოსნებით) უნდა ხელმძღვანელობდეს. ადამიანი, რა საფეხურიც არ უნდა ეკავოს მას საზოგადოებაში, პირველ რიგში, საკუთარ მანკიერებას უნდა ებრძოდეს. გამორჩეულობა მისი მიზანი კი არ უნდა იყოს და ამპარტყენებით, არ უნდა ეცადოს მის მიღწევას; თავმდაბლობა და პატიოსანი ცხოვრება, უწყინარობა, სიყვარული და არა ძალადობა უნდა შეადგენდეს ადამიანის მოღვაწეობის ნიშანს. ჭეშმარიტი პოლიტიკური მოღვაწე, რომელიც არ მიმართავს ძალადობას, უკანონობას, სხვების დამცირებასა და შეურაცხყოფას, შეძლებს სხვებისგანაც აღმოფხვრას არსებული მანკიერებანი. სიკეთისქმედებით ცხოვრება ერთნაირად ეხება ყველა ადამიანს (პოლიტიკურ და რელიგიურ სფეროში მოღვაწეთაც). ძალაუფლება სინდისზე უნდა იყოს დაფუძნებული. ყველა ადამიანმა უნდა თვითაღზრდას მიმართოს და შემდეგ იზრუნოს სხვის გაკეთილშობილებაზე. შემწყნარებლობის ზნეობრივი ღირებულების საფუძველია ყველა ადამიანის თავისუფლება. შემწყნარებლობა საკუთარი თავისუფლების საფუძველზე უნდა გააცნობიეროს და მიიღოს ყველამ. დემოკრატიული სახელმწიფოს აშენებისათვის, საზოგადო მშვიდობისა და კეთილდღეობისათვის

ლილი პავიძე

 ლოგოსის ფინარაქრისტიანული ცნების განვითარება
 (ფილოსოფიურ-თეოლოგიური საფუძვლები)

ლოგოსის ცნება ორი მნიშვნელობით გამოიყენება. ერთი მხრით იგი ნიშნავს სიტყვას, ლაბარაკს, აზრს, ცნებას, გონებას, საზრისს, აზრის შინაარსს, საერთოდ, სიტყვას როგორც მნიშვნელობას. მეორე მხრით, ლოგოსი არის შესაქმე აზრი, შემქმნელი აზრი, ზედროული ლეთაებრივი აზრი, მსოფლიო გონება და იდეა. ამ გაგებით, ლოგოსზე მოძღვრება უკვეა მოცემული ინდურ რელიგიურ-ფსიქოლოგიურ მოაზროვნებთან ვედებსა და ზენდ-ავესტაში, საიდანაც იგი შემდგომში გადადის დაოიზმსა (ლაო-ძი), ბუდიზმსა და ბრაჰმანიზმში. რაც შეეხება ლაო-ძის დაოს, აქ შეგვიძლია მხოლოდ აღვნიშნოთ ის ფაქტი, რომ „მთლიანობაში ჰერაკლიტეს მოძღვრება ლოგოსზე წარმოადგენს ლაო-ძის მოძღვრების ახლო ისტორიულ-ფილოსოფიურ ანალოგიას“ [4]. ასეთივე ანალოგია შეიძლება აღინიშნოს ბიბლიის ლოგოსთან, რომელიც არის ის შესაქმე სიტყვა, საიდანაც ღმერთმა შექმნა ყველაფერი.

ლოგოსის ამ მნიშვნელობებს აერთიანებს ერთი საერთო საწყისი, ის რომ სიტყვაში ერთმანეთს ემთხვევა სიტყვა, სახე და სინამდვილე. ეს ურთიერთდამთხვევა უკვე აშკარაა ე. წ. პრიმიტივთა ენებში, სადაც მაგიური სიტყვა ქმნის კიდევაც იმას, რასაც იგი ამბობს და ამავე დროს მთლიანადა შენარჩუნებული მალალგანვითარებულ ენებშიც, სადაც „ცული სიტყვა“ (მაგალითად, დაწყევლა) ადამიანებში ყოველთვის უსიამოვნო განწყობას ქმნის, ხოლო „კეთილი სიტყვა“ (ეთქვათ, დალოცვა) — სსიამოვნო განწყობას. ასევე, ძველ არიელეებში ხმამალა წარმოთქმულ თუ ჩუბჩულით ნათქვამ სიტყვას გააჩნია იდუმალი ძალა „იმის საკეთილდღეოდ, ვისაც სიტყვა ესმის და მისი სწორად გამოყენება იცის, და იმის სავენებლად, ვინც მის არასწორი განზრახვითა და არასათანადო სიფრთხილით გამოყენებას გაბედავს“. განსაკუთრებით ძლიერია მათთვის „რიტუალური ფორმულები, წმინდა სიმღერები — შელოცვები, რომლებსაც როგორც ძლიერ სიტყვას საერთოდ, ადრე ბრაჰმა ეწოდებოდა“; ასევე, ისლანდიურად „წმინდა სიტყვა“ აღნიშნავს იმ სურვილს, „რომელსაც შეუძლია, იმისდა მიხედვით, თუ რა სურვილს ჩადებს მასში წარმოთქმელი, კეთილსა თუ ბოროტს, წარმოთქმული სიტყვან დალოცვად აქციოს ან დაწყევლად“ [6].

ასევე „კარგად მოლაბარაკე კაცი“ ყოველთვის და ყველგან განსაკუთრებულ პატივისცემასა და გაცემას იწვევს, რისი მიზეზია ის, რომ „სიტყვის ქეშმარიტება თავიდან დანახულია არა სიტყვისა და იმ საგნის ურთიერთდამთხვევაში, რომლის შესახებაც სიტყვა გამოითქმება, არამედ იმაში, რომ სიტყვა არის რაღაც აქტიური, შემქმნელი“, იმაში, რომ სიტყვას შეუძლია შექმნას ახალი სიტუაცია, მანამდე არარსებული გარემო [6]. ძველები სიტყვის ქეშმარიტებას ხედავდნენ, უპირველეს ყოვლისა, არა გამოთქმულსა და იმ საგ-

ნის ურთიერთდამთხვევაში, რომლის შესახებაც სიტყვა გამოითქვა, არამედ რაღაც აქტიურში, შემოქმედსა და წარმომჩენში.

სიტყვის ეს ძალა, ის რომ სიტყვა არის ის, რაც არის შემოქმედი ძალა, ის, რასაც ძალუძს არარადან შექმნას რა, არა მხოლოდ „ძველებსა“ და „პრიმიტივებისათვის“ იყო ცნობილი, არამედ იგი წარმოადგენდა ასევე ძველი, როგორც აღმოსავლური ისე ბერძნული ფილოსოფიის პათოსს და რადგანაც ეს „ძველები“ ერთმანეთისაგან არ ასხვავებდნენ ფილოსოფიასა და თეოლოგიას, ცხადია, რელიგიური აზროვნების ძირითად თემასა და გზის მაჩვენებელსაც.

რელიგიურ ფილოსოფიაში ეს პათოსი აღარასოდეს ჩამქრალა—ეს განსაკუთრებით უნდა ითქვას ბიბლიიდან მომდინარე რელიგიებზე, კერძოდ კი ქრისტიანობაზე, რომლის მოძღვრება სიტყვის (ლოგოსის) შესახებ იოანე ღვთისმეტყველთან ასეა ჩამოყალიბებული: „პირველითგან იყო სიტყუაჲ, და სიტყუაჲ, იყო ღმრთისა თანა, და ღმერთი იყო სიტყუაჲ იგი. ესე იყო პირველითგან ღმრთისა თანა, ყოველივე მის მიერ შეიქმნა, და თვინიერ მისა არცა ერთი რაი იქმნა, რაოდენ რაჲ იქმნა“ (იოანე 1,1—3).

სიტყვის ასეთი გაგება რომ არ არის „წმიდა თეოლოგიური“ (თანამედროვე აზრით), არ უნდა იყოს სადავო—იგი თეოლოგიურ-ფილოსოფიურია და ეხება სამყაროს საწყისის ანუ არხეს პრობლემას. როგორც ამბობს არისტოტელე: ჩემი თეოლოგია არის ჩემი ფილოსოფია (მეტაფიზიკა) და ჩემი ფილოსოფია არის თეოლოგია. თეოლოგიურ-ფილოსოფიური მნიშვნელობით გამოიყენებოდა ლოგოსის ცნება და ლოგოსზე მოძღვრება უკვე ინდურ ვედებში, ბიბლიასა და ბერძნულ ფილოსოფიაში (იმავე თეოლოგიაში), თუმცა, და ეს უნდა გვახსოვდეს, ლოგოსის ქრისტიანული გაგება, მოცემული იოანეს სახარებაში, განსხვავდება ან უპირისპირდება ლოგოსის არაქრისტიანულ გაგებებს. ამ მხრივ განსაკუთრებით საინტერესოა ლოგოსის ნეოპლატონური გაგება, რომელთანაც დაპირისპირებაში გამოიკვეთა „ლოგოსის“ ქრისტიანული თეოლოგია და ფილოსოფია, ამასთან ისე, რომ ლოგოსის ნეოპლატონურმა გააზრებამ და მასთან კამათმა უთუოდ მოახდინა გავლენა ქრისტიანულ და ქრისტოლოგიურ აზროვნებაზე. ეს კამათი და დაპირისპირება გრძელდება დღესაც, ისევე ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ ასპექტში; ამასთან ისე, რომ სიტყვის თანამედროვე ფილოსოფია კვლავ უბრუნდება ბიბლიას, ოღონდ უკვე ნეოპლატონური პოზიციებიდან გამოსვლით (ჰაიდეგერი, გადამერი).

ზემოთქმულიდან გასაგებია ჩემი ნაშრომის თემა: „ლოგოსი ნეოპლატონიზმში (პლოტინი)“. თემის პლოტინით შემოსაზღვრა, ცხადია, პირობითია: პლოტინი ნეოპლატონიკოსთა ალექსანდრიული სკოლის ცენტრალური ფიგურაა, რომელმაც განიცადა ნეოპლატონიკოსთა ებრაული სკოლის მეთაურის ფილონ იუდეველის გავლენა; ფილონი ელინიზირებული, ბერძნულენოვანი ებრაელი პლატონიკოსია, რომელსაც ბერძენი ფილოსოფოსები და განსაკუთრებით პლატონი მოსეს მოწაფეებად მიაჩნია, რითაც იგი ადრეული ნეოპლატონიზმის ფუძემდებელი ზდება და მისი გავლენა ლოგოსის ცნების მომდევნო დამუშავება-განვითარებაზე აღარასოდეს შეწყვეტილა.

ფილონი ელინიზირებული ებრაელია; ელინიზმის ეპოქა კი დაიწყო გაცილებით ადრე—ალექსანდრე მაკედონელის „მსოფლიო იმპერიის“ შექმნისა

და დაშლის შედეგად, რასაც მოჰყვა ე. წ. „კულტურათა ურთიერთშეხვედრა“, რაც, პირველ რიგში, ნიშნავდა თეოლოგიურ-ფილოსოფიური მსოფლმხედველობების შეხვედრას, მათ ურთიერთდაპირისპირებას და მათ ერთგვარ შერწყმას, რასაც სინამდვილეში უნდა მოჰყოლოდა „რალაც ახალი“: იწყებოდა „ქრისტიანობის გარიყრაჟი“ (შტოკლი).

ორი ძალა იყო ამ „შეხვედრაში“ წამყვანი: იუდაიზმი და ბერძნული (ელინური) ფილოსოფია. იუდეველთა უმრავლესობა ამ დროისათვის დიასფორაში ცხოვრობდა: მარტო ალექსანდრიაში მილიონამდე ებრაელი იყო, ამასთან, ყველა ელინიზირებული ანუ ბერძნულენოვანი, რომლებიც წერდნენ და აზროვნებდნენ ბერძნულ ენაზე, მაგრამ უკვე ჰქონდათ საკუთარი წმინდა წერილის ბერძნულენოვანი თარგმანი („სეპტუაგინტა“), რომლის სიძველე (სიძველე კი იმ ეპოქაში „ღმერთთან სიახლოვის“ და მასთანადამე ჰეშმარიტების უდავო არგუმენტად ითვლებოდა) იუდეველებს იმის მაჩვენებლად მიაჩნდათ, რომ ელინიზმის ყველა ლიტერატურული და ფილოსოფიური წარმატება უნდა ახსნილიყო იმით, რომ ყველა ეს წარმატება მოსეს ხუთწიგნულიდან (პენტატოხიდან) გამომდინარეობდა; რომ „ბერძნული ფილოსოფია და კულტურა მოსეს სიბრძნეზე დამოკიდებული“. ეს თვალსაზრისი, როგორც აღვნიშნეთ, მთლიანობაში ჩამოყალიბდა ფილონთან, „იესოსა და პავლეს თანამედროვესთან“ [5, გვ. 261—265].

მაგრამ რას წარმოადგენდა ლოგოსის ფილოსოფია ძველ საბერძნეთში? ამ მხრივ განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა, კერძოდ, სტოიციზმს, რომლის მოძღვრებამ ლოგოსზე უთუოდ განსაზღვრა როგორც ფილონის, ისე ნეოპლატონიკოსთა აზრის შემდგომი განვითარება. სტოელების მოძღვრებით იწყება ძველი ბერძნული ლოგოსის ფილოსოფიის (არისტოტელეს ჩათვლით) გადააზრება და ახლებური გააზრება, რაც წინაპირობაცაა ელინისტური ეპოქის მსოფლმხედვის და ამ ეპოქის თანამედროვეც. მეორე მხრით, თვითონ ბერძნულ ფილოსოფიაში „ლოგოსის“ ცნება შემოიტანა ჰერაკლიტემ და ჰერაკლიტეს ფილოსოფია ის პარადიგმა, რომლითაც ხელმძღვანელობენ როგორც სტოელები, ისე ნეოპლატონიკოსები. სიტყვა როგორც გონება, საზრისი, როგორც საზრისიანი და სწორი ანუ ჰეშმარიტი განსჯა, როელსაც აქვს „მნიშვნელობა თავისთავად“, გულისხმობს როგორც ადამიანურ გონებას, ისე ღვთაებრივს, მაგრამ მხოლოდ მაშინ, როცა ადამიანური გონება უსმენს და იგებს ღვთაებრივ გონებას ანუ ლოგოსს, და ეს იმიტომ, რომ მთელი ბუნება ამ „ჰეშმარიტი განსჯის (მსჯელობის)“ მიხედვითაა მოწყობილი. ამ ლოგოსის პოვნაა სწორედ ფილოსოფოსის ამოცანა. ესაა ჰერაკლიტეს თვალსაზრისი, საიდანაც იწყება ლოგოსის ფილოსოფიის ევროპული ისტორია.

ჰერაკლიტეს მიხედვით, ლოგოსი არის ყოფიერებისა და ცნობიერების ერთიანი მომწყვსრიგებელი ღერძი, თვითონ ეს წესრიგი. როგორც ასეთი, იგი გარეგნულად, უღერადობით, თუმცა ჰგავს ადამიანურ სიტყვას, მაგრამ ადამიანთა სიტყვები არასოდეს არაა ლოგოსის როგორც ყოფიერების კანონის ადექვატური. კოსმოსური ლოგოსი თუმცა ელპარაკება და ეძახის ადამიანებს, რადგან ლოგოსი არ შეიძლება არ „ლაპარაკობდეს და ეძახდეს“, მაგრამ ადამიანებს არ ძალუძთ მისი გააზრება და წვდომა. ეს ხელეწიფება მხოლოდ ბრძენს [2, გვ. 246]. ლოგოსი არის სიბრძნე და ბრძე-

ნი არის ის, ვისაც აქვს სიბრძნის სიყვარული, ვინც არის ფილოსოფოსი.

სიბრძნე კი ჰერაკლიტესათვის არის როგორც ბრძენის სიბრძნე, ისე «ყველა (ცალკეული) საგნისაგან განსხვავებული», რომელთანაც ზიარება ბრძენს აქცევს ბრძენად. ბრძენის სიბრძნე კი არის «ყველაფრის ცოდნა» მთლიანობაში, (ფრაგმენტი 108, 50)¹ ე. ი. ის უნდა ფლობდეს ისეთ ცოდნას, რომლის ათვისებითაც «შეიძლება ყველა საგნის მართვა» (ფრ. 41). სიბრძნისგან სიბრძნე გადაეცემა ბრძენს ისევე, როგორც გადაეცემა ბრძენისგან მის მოწაფეს ლოგოსის მეშვეობით, რომელიც უფრო ადრეა, ვიდრე მისი აქტუალური გამოთქმა და მისი გამომთქმელი ბრძენი. როგორც ასეთი, ლოგოსი მარადიულია და იგი ყოველთვის ასახავს საგანთა ნამდვილ მდგომარეობას (ფრ. 1).

ბრძენი, რომელიც უსმენს და იგებს ლოგოსს, რადგან იგი არის სიბრძნის მოყვარე, «ლაპარაკობს გონებით» და «ეყრდნობა ზოგადს» (საყოველთაოს) (ფრ. 114); მას ესმის, რომ «ერთი, იშლება და სცილდება რა თავის თავს, თავის თავს უბრუნდება; სხვადასხვა მხარეს მიმართულთა შეუღლება, როგორც მშვიდდება და ღირსი» (ფრ. 51), რომელიც ერთმანეთთან აკავშირებს «მოხრილსა და მოუხრელში გაერთიანებულ ურთიერთდაცილებულებას, თანამედრადი არათანამედრადს, და მათგან ერთიანის შემქმნელს, ხოლო ერთიანისაგან—ყველაფრის» (ფრ. 10). ერთიანი, რომელიც შედგება ყველა დაპირისპირებულებისაგან, არის «ბრძენი» ან ღმერთი (ფრ. 32), რადგან «ღმერთი არის დღე ღამე, ზამთარი ზაფხული, ომი მშვიდობა»... (ფრ. 67), ე. ი. «ყველა დაპირისპირებული».

ასეთსავე ერთიანობას ქმნის თითოეული, ცალკეული შეუღლებული წინააღმდეგობებში, რომელთა მთავარი შინაარსია თვითონ ამ დაპირისპირებულთა იგივეობა: ცოცხალი და მკვდარი, მღვიძარე და მძინარე, ახალგაზრდა და მოხუცი (ფრ. 88), ავადმყოფობა და ჯანმრთელობა, სიმშლილი და სიმამძღრე, მშვენიერი და მახინჯი (ფრ. 82), სუფთა და ჭუჭყიანი (ფრ. 61) და ა. შ. ყველაფერი არის ერთი და იგივე.

მაგრამ ყველა ამ ცალკეულ ერთიანობათა ბუნებას «დამალვა უყვარს» (ფრ. 123), რადგან «დაფარული შეუღლება გამოვლენილზე მაგარი» (ფრ. 54). მისი კონკრეტული შემეცნებისათვის საჭიროა ზოგადი, საერთო კანონის გამოყენება, რისთვისაც საჭიროა განსაზღვრული ფსიქოლოგიური განწყობა შემეცნებაზე, (ფრ. 86, 18, 22, 101), გრძნობების ორგანოთა გამოყენება, რომლებიც დამოწმებულია სულის განსჯით (ფრ. 107). სული კი არის აორთქლება (ფრ. A 15), ხოლო აორთქლება რომელიც მოიცავს მიწას და წარმოადგენს მსოფლიო სულს, არის იგივე ლოგოსი, რომელთანაც მუდმივ ურთიერთობაშია სული სუნთქვის მეშვეობით ძილში, ხოლო მღვიძარებისას თვალებითა და ყურით (ფრ. A 16, შდრ. 75, 89, 26).

ზოგადსაყოველთაო ლოგოსთან ამ ურთიერთობისა და დაკავშირებულობის წყალობით სული ცოცხლობს და იმეცნებს—ანდა, ჰერაკლიტეს გამოთქმით, კვებავს და ზრდის თავის საკუთარ ლოგოსს, მუდამ ახლდება და აფართოებს საკუთარ «საზღვრებს» (ფრ. 115). «როგორც შენ ვერ შეხვალ ორჯერ

¹ ჰერაკლიტეს ფრაგმენტები აღებულია ს. ნ. მურავიოვის სტატიიდან: Гераклит. Философский энциклопедический словарь, стр. 109.

ერთსა და იმავე მდინარეში“ (ფრ. 91^ა), ასევე „ვერ იპოვი შენ სულის საზღვრებს, თუნდაც რომ მთელი გზა გაიარო, იმდენად ვრცელია მისი ლოგოსი“ (ფრ. 45).

თვითონ ლოგოსი ჰერაკლიტესთან, როგორც ჩანს, გააზრებულია როგორც „სული — აორთქლების“ წრებრუნვა, ან ნიაღვარი, რაშიაც ჩვენ თითქოსდა დავცურავთ. მდინარის (ნიაღვრის) ასეთი ვაგება არ გამორიცხავს ჰერაკლიტესთან იმ თეზისის არსებობას, რომლის მიხედვითაც ყველაფერი მიედინება და რომელიც მის ფრაგმენტებში არსად არ არის. ლოგოსის მონაწილეობა და ცენტრალური ადგილი ელემენტების საერთო წრებრუნვაში (ფრ. 36, 12, 77) ამართლებს ამ დებულების გავრცელებას ყველა საგანზე, მაგარამ არსებითი შენიშვნით: ყველაფერი მიედინება ერთიანი ბრძენის მორჩილებით და არა უთავბოლოდ (ფრ. 64); სამყარო არის შეუქმნელი, „მარად ცოცხალი ცეცხლი, რომელიც რიტმულად ინთება და ქრება“ (ფრ. 30). ამ ცეცხლზე „იცილება ყველა საგანი“, რომლებიც მისგან ჩამოისხმებიან, როგორც „ზოდები ოქროს სილისაგან“ (ფრ. 90).

ეს ცეცხლი კი ჰერაკლიტესთან არის იგივე ლოგოსი: ერთიანი ბრძენი, რომელიც არის ყველაფრის მეუფე ყველაფერში. ესაა პ ა ნ თ ე ი ს ტ უ რ ი მ ო ნ ი ზ მ ი, რომლისთვისაც არსებობს სამყაროს ერთადერთი (ბერძნული μονο ξ) საწყისი, იგივე ლოგოსი ანუ ცეცხლი და სამყაროს ყველა საგანი მისგან ჩამოისხმება „როგორც ზოდები ოქროს სილისაგან“. ვინაიდან სამყაროში ყველაფერი ემორჩილება „ერთიან ბრძენს“ ან იმავე ლოგოსს თუ „ცეცხლს, რომელიც რიტმულად ინთება და ქრება“, ამიტომ ჰერაკლიტეს პანთეისტური მონიზმი ბუნებრივად გადადის პ ა ნ ე თ ე ი ს ტ უ რ მ ო ნ ი ზ მ ი შ ი, რომლის მიხედვითაც „ყველაფერი არსებობს ღმერთში“.

ასეთივე მდგომარეობაა სტოელებთან, რასაც ადასტურებს, ერთის მხრით, სტოელ კლ ე ა ნ თ ე ს სიტყვები: „ჩვენ მასში (ღმერთ-კოსმოსში) ვცოცხლობთ, ვმოძრაობთ და ვარსებობთ“, რაც პანენთეისტური მონიზმია, მეორეს მხრით კი, სტოელთა დებულება იმის შესახებ რომ სამყარო არის სულიერი სფერული სხეული, გონიერი არსება, რომელიც თავის შემადგენელ ნაწილებს მიზანდასახულ მთლიანში აყალიბებს, რაც პ ა ნ თ ე ი ზ მ ი ა.

სტოიციზმში ლოგოსი არის „მსოფლიო სუბსტანციალური ლოგოსი“, რომელიც წარმოადგენს კოსმოსის ეთერულ-ცეცხლოვან სულს და ფორმათა წარმოქმნელი პოტენციების — ე. წ. „სათესლე ლოგოსების“ — ერთობლიობას. ამ „სათესლე ლოგოსებიდან“ ხდება „უთვისებო ნივთიერებაში“ „საგანთა ჩასახვა“. ეს ლოგოსი, რომელიც არის კოსმოსის სული, მსკვალავს ყოველივეს. იგია ღმერთი.

სამყარო, ამ ლოგოსის წყალობით, არის ცოცხალი, გონიერი ორგანიზმი, ტანი, რომელიც ყველა თავის ნაწილს აერთიანებს მიზანშეწონილ მთლიანში; ამ სამყაროს განვითარებაც, ცხადია, არის მისი თვითგანვითარება. ეს თვითგანვითარება ცოცხლობრივია: თითოეული ციკლი მთავრდება იმით, რომ ყველაფერი იქცევა ცეცხლად, ააღდება. ყოველი ახალი ციკლი იწყება იმით, რომ „შემოქმედი ცეცხლი“, იგივე ღმერთი — ლოგოსი, თავისი თავიდან წარმოშობს ოთხ პირველსაფუძველს: ცეცხლს, წყალს, ჰაერს, მიწას, ხოლო ამათგან სამყაროში არსებულ ყველა სხეულს. ეს შემოქმედებითი პროცესი სტოიციზმში აღწერილია, როგორც იმ „გამანაყოფიერებელი (დამთესლავი) ლო-

გოსების“ გადმოღერა მსოფლიო ლოგოსიდან, რომლებიც ცალკეულ სხეულთა ბუნებას განსაზღვრავენ.

ლოგოსი, რომელიც მსჭვალავს სამყაროს, წარმოადგენს ყოვლისმომცველი სამყარო-ტანის ბუნებას („ფიუზის“), მის შინაგან ძალას და ამავე დროს მის ბუნებრივ კანონს, რომელიც წარმართავს სამყაროს განვითარებას. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ლოგოსი არის ერთდროულად განვითარება („პრონოია“) და ბედიც („პეიმარმენე“), რომელიც აქ გაგებულა როგორც მოვლენათა თანამიმდევრობა ან ყველა მიზეზის ერთიანობისაგან შექმნილი ჯაჭვი: ცალკეული სხეულის ბედს განსაზღვრავს მისი საკუთარი ბუნება, რომელიც მიზანშეწონილად ჩართული საყოველთაო ბუნებაში, მასთანადამე განისაზღვრება ამ საყოველთაო ბუნებით როგორც ლოგოსით ან განვითარებით. ამით „ლოგოსი“ სტოიციზმში არის იგივე პერაკლიტეს ბედისწერა და ლოგოსი, ის „კანონი, რომელიც არც ერთ ღმერთსა და ადამიანს არ შეუქმნია, რომელიც ყოველთვის იყო, არის და იქნება მარად ცოცხალი ცეცხლი, რომელიც ზომის მიხედვით ენთება და ზომის მიხედვით ქრება“ (ციტირებულია: დილსი, ფრაგმენტი 30).

შემოქმედებითი ცეცხლი, შეერთებული ჰაერთან, რომელიც მსჭვალავს სამყაროს, როგორც ცეცხლის მსგავსი სუნთქვა, პნევმა, აკავშირებს ყველაფერს ერთ განუწყვეტელ მთლიანად და ქმნის ყველა ცალკეული ნაწილებისა და სხეულის კოსმიურ სიმპათიას. ამ სიმპათიას ემყარება წინასწარმეტყველება.

აქედან გამომდინარეობს ადამიანის სტოიციკტური გაგებაც. ადამიანის სული სტოიკოსებისათვის წარმოადგენს მსოფლიო სულის ნაწილს. იგი სხეულებრივია და სხეულიც მისითაა გამსჭვალული, ხოლო სხეულის სიკვდილის შემდეგ ცილდება სხეულს და, როგორც ჩანს, უბრუნდება მსოფლიო სულს, „ღმერთ-კოსმოსს“, რომელშიაც „ჩვენ ვცოცხლობთ, ვმობრძობთ და ვარსებობთ“ (გამოთქმა ეკუთვნის სტოიკ კლეანთს. იგი მოყავს პავლე მოციქულს. იხ. საქმე მოციქულთა 17,28). სულის „წამყვანი ნაწილი“, სტოიკების მიხედვით, მოთავსებულია გულში.

ამგვარად: სტოელები აღიარებენ საწყისის ერთიანობას; „სტოელებმა დაინახეს ლოგოსში არა მხოლოდ იდეალური საწყისი, რომელიც განსაზღვრავს საგნის ფორმას თუ ცნებას, მათ გენეზისსა და საბოლოო მიზანს, არამედ ასევე მატერიალური საწყისიც; სხვანაირად აღუხსნა სულისა და მატერიის, ფორმისა და მატერიის, შემმეცნებელისა და შემეცნებულის ურთიერთშემოქმედება“. სტოელთა მიხედვით, „ლოგოსი რომ საგანთა არის გახდეს, მან თავის თავში უნდა მოიცვას მათი მატერიაც. ამგვარად, ლოგოსი სტოელთა ფილოსოფიაში არის ყველაფერი: ღვთაება, ბუნება, გონება, სამყაროს სტიქია; სული არის ფიზიკური, სხეულებრივი ენერგია, ხოლო მატერიალური ბუნება—ცოცხალი, სულიერი სტიქია... ბუნება არის ფორმათა კიბე, მაგრამ ყველა ეს ფორმა სხეულის მქონეა: თითოეული ლოგოსი, რომელიც განხორციელებულია მატერიის დაბალ ფორმებში, არის ცოცხალი და იმავე დროს მატერიალური თესლი („ლოგოს სპერმატიკოს“)“ [3, გვ. 38].

შემოთქმულის შემდეგ შეიძლება დავასკვნათ: ლოგოსის წინაქრისტინული ცნების საფუძვლებია ემანატიზმი, პილაძოიზმი, პანთეიზმი. ა. ლოსევი ამ ცნებებს აერთიანებს ერთ ტერმინში: „გულუბრყვილო მატერიალიზმი“,

და თვის—რომ „ლოგოსის ცნება და ტერმინი წარმოადგენს ბერძნული გენიის ყველაზე ორიგინალურ წარმონაქმნს, აღმოცენებულს სტიქიური მატერიალიზმის საფუძველზე, რომელსაც არ ესმის ისეთი წმინდა აზრი, რომელიც ამავე დროს არ იყოს პრაქტიკულად გამოყენებული. სტოელები, განსაკუთრებით ადრინდელი, და როგორც ჩანს ჰერაკლიტეც, ასე იოლად არ გააიგივებდნენ ლოგოსს ჩვეულებრივ საგნებთან, მათ საზრისობრივ მნიშვნელობასთან, აქ რომ საფუძველში არ იდოს ანტიკური სტიქიური მატერიალიზმი. ლოგოსი ერთდროულად არის ცეცხლიც, საგნის საზრისიც და თვითონ მატერიალური საგანიც“ [2]. ეს „გულუბრყვილო მატერიალიზმი“ არის ჰილოძოიზმი (ბერძნული ჰილე—მატერია, ძოე—სიცოცხლე).

ტერმინი „ჰილოძოიზმი“ შემოღებულია კედვორტის მიერ 1678 წელს იმ ნატურფილოსოფიური კონცეფციების (უპირატესად ადრინდელი ბერძენი ფილოსოფოსების) აღსანიშნავად, რომლებიც უარყოფდნენ „ცოცხალსა“ და „არაცოცხალს“ შორის საზღვრის არსებობას და სიცოცხლეს თვლიდნენ პრამატერიის იმანენტურ თვისებად. როგორც მოძღვრება უნივერსუმის საყოველთაო სულიერობაზე, ჰილოძოიზმი არის პანფსიქიზმის სინონიმი, და იგი ერთმანეთს უიგივებს „ცოცხალსა“ და „არსებულს“.

ამ ცნების არსებითი მნიშვნელობა ადრინდელი ბერძნული „ბუნების მეცნიერებისათვის“ (ფიზიოლოგია) ნათლად ჩანს უკვე სიტყვა „ფიზის“ ეტიმოლოგიიდან, რომელიც „მომდინარეობს პრაინდოვერობული ძირიდან „ყოფნა“, „არსებობა“, რომელიც აღნიშნავს „გამხდარ ყოფიერს“ (გამხდარ ყოფნას) როგორც ქვეყნად აღმოცენების შედეგს“. აქედან უმარტივესი ონტოლოგიური ელემენტების სახელწოდება „ძირები“ (ემპედოკლე) ან „თესლები“ (ანაქსაგორე). წმიდა სახით ჰილოძოიზმი დასტურდება თალესთან („ყველაფერი სავსეა ღმერთებით“ იმოწმებს მაგნიტისა და ქარვის სულიერობას), ანაქსიმენთან (დიღსი ფრ. 2), ჰერაკლიტესთან (ფრ. 30).

თანმიმდევრული ჰილოძოიზმი, როგორც წესი, მოითხოვს მონიშნოს და გამორიცხავს დემიურგის საჭიროებას, რითაც აიხსნება ჰილოძოიზმის სიახლოვე პანთეიზმთან. ჰილოძოიზმის ლოგიკური განვითარება და ბოლომდე გააზრება მიდის მიეროკოსმოსისა და მაკროკოსმოსის პარალელიზმის თვალსაზრისამდე (ანაქსიმენე, ჰერაკლიტე, სტოიციზმი, პლატონის „ტიმაიოსი“). კოსმიური ორგანიზმის კოსმიური მიზანშეწონილება ქმნის ბუნების ტელეოლოგიური ახსნისათვის საჭირო ხიდს. იგივეა ჰილოძოიზმის პანფსიქიზმში გადაზრდის საფუძველიც: პრამატერიას გააჩნია ცნობიერება ან „ყოვლად-მგრძნობელობა“ როგორც ღმერთ-უნივერსუმს (მაგ. ქსენოფანე. ფრ. 24, ჰერაკლიტე ფრ. 64). პანფსიქიზმი განსაკუთრებით ახლოა ახალი ევროპული აზროვნებისათვის [4, გვ. 115], სადაც მოძღვრება სულსა და ფსიქიკურ რეალობაზე, როგორც სამყაროს ნამდვილ არსზე, მოცემულია ლიბინიტთან, გერმანელ ფსიქოფიზიკოს ფეხნერთან და მეოცე საუკუნის ფსიქოლოგ კ. გ. იუნგთან [4, გვ. 476].

აზრი, რომ პრამატერია არის ღმერთ-უნივერსუმი და „ყოვლადცოცხალი ნივთიერება“, ძალდაუტანებლად გადადის პანთეიზმში, რომელიც ერთმანეთთან აიგივებს ღმერთსა და სამყაროს, მისი სათავეა ინდოეთში—ვედანტა, ბრაჰმანიზმი და ინდუიზმი. ჩინეთში—დაოიზმი. ხოლო ევროპულ აზროვნებაში, იმავე ბერძნულ ფილოსოფიაში თალესი,



ანაქსიმანდრე, და, რაც მთავარია, ნეოპლატონიზმი, რომელშიაც პანთეიზმს შეუერთდა ემანაციის თეორია, საიდანაც, თავის მხრით, ყოველთვისაა შესაძლებელი პანთეისტური დასკვნების მიღება [4, გვ. 794].

ემანაცია (ლათინური „გამოდინება“, „გადმოღვრა“, „გამოშუქება“) ნიშნავს ყველა საგნის „ერთიანიდან“ გამოსვლას, იმას, რომ ერთიანი არის სრულყოფილი და ასეთად რჩება და რომ მისგან გამოსული, ერთიანისაგან დაცილების კვადაკვალ, უფრო და უფრო არასრულყოფილი ხდება. ემანაციონიზმი უპირისპირდება ერთჯერადი შესაქმნის მოძღვრებას და ამოდის იმ თვალსაზრისიდან, რომ „არაფრიდან არაფერი არ იქმნება“ და ამასთან უარყოფს „მარადი მატერიის“ ცნებას, რომლის მოწესრიგებას ახდენს შემოქმედი გონი (დემიურგი).

ემანაცია, არსებითად, არის მონიზმი და პანენთეიზმი: იგია მონისტური პანენთეიზმი, რომლის მიხედვითაც ყველაფერი არის ღმერთში, ყველაფერი გამოდის — ემანირდება — ღმერთიდან და უკან ბრუნდება ღმერთში. ასეთია პლოტინისა და ნეოპლატონიკოსთა ფილოსოფია და თეოლოგია. პლოტინს ყველა არსებული დაჰყავს ერთ საფუძვლამდე (ესაა მონიზმი); და ყველაფერი გამოჰყავს ერთი საფუძვლიდან ემანაციის მეშვეობით [1, გვ. 432, 435] და ემანაციის შესატყვისია შექმნილის ღმერთში დაბრუნება. როგორც ემანაცია ისე დაბრუნება ხდება ლოგოსის მეშვეობით [6].

ლიტერატურა

1. Брашъ М. Классики философии. Т. I. Греческая философия. С.-П.б.
2. Лосев А. «Логос». философская энциклопедия. Т. 3, М., 1964.
3. Трубецкой С. Учение о Логосе. 1900.
4. Философский энциклопедический словарь. «Логос», М., 1983.
5. Walter Nikolas. Hellenismus. წიგნი: Tashenlexikon Religion und Theologie, 2 Bd., 1983.
6. Hoffmeister J. Worterbuch d. philosoph. Grundbegriffe. „Wort“.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

60507 მშენებლობა

ფროიდის თეორიის თავისებურება და ადამიანის პრობლემა

ფროიდის თეორიის თავისებურება ისაა, რომ იგი შეეცადა არაცნობიერის ცნების საშუალებით აეხსნა ადამიანის ქცევა და მისი შემოქმედება. პიროვნება დუალისტურადაა დაყოფილი არაცნობიერ და ცნობიერ სფეროებად.

მიუხედავად იმისა, რომ არაცნობიერის ცნება ფროიდის მოსვლამდეც იყო ცნობილი ფილოსოფიაში, პირველად სწორედ მან გამოიყენა ეს ცნება კონკრეტული გამოკვლევისათვის და, როგორც თავად სჭეროდა, მეცნიერული შედეგებიც კი მიიღო.

ფროიდი ამოდის სულიერი ცხოვრების დეტერმინაციის ფაქტიდან. მისთვის სულიერ ცხოვრებაში არაფერი არ არის შემთხვევითი, წვრილმანი, ნებისმიერი. ის ყველგან ეძებს და „პოულობს“ საკმაო მოტივირებას, იქაც კი, სადაც ჩვეულებრივ ასეთი მოთხოვნა არ არსებობს. აქ ჩანს ფროიდის მისწრაფება იმისაკენ, რომ შენარჩუნებული იქნეს მეცნიერული მიდგომა. მაგრამ ყველაზე ხშირად სწორედ ფსიქოანალიზის მეცნიერულობა დგებოდა ეჭვის ქვეშ, და ეს ეჭვი არცთუ მცირე საფუძველს შეიცავდა.

ფროიდის პოსტულატი ფსიქიკური პროცესების დეტერმინაციის შესახებ გამომდინარეობს მისი ფიზიოლოგიური, ე. ი. ბუნებრივ-მეცნიერული ორიენტაციიდან. მართალია ფროიდმა შემდეგ უარყო ფსიქიკური მოვლენების ანატომიურ-ფიზიოლოგიური ახსნა, მაგრამ ეს დეტერმინაცია მაინც დარჩა იმ სახისა, რომელსაც მანამდე არ იცნობდა მეცნიერება.

ფროიდმა დაადგინა აზროვნების ორი პლასტის არსებობა—ცნობიერისა (რაციონალურისა) და არაცნობიერისა (ირაციონალურისა). არაცნობიერი აზროვნება უცვლელია ათასწლეულების მანძილზე. ეს პლასტები ერთმანეთის მიმართ კონფლიქტურ მიმართებაში არიან. ინფანტელური, ირაციონალური აზროვნება წარმოადგენს საშიშროებას რაციონალური აზროვნებისათვის, რის გამოც ცნობიერება ღებულობს რებრესიულ, დამსჯელ ზომებს და ახდენს მიუღებელი, დაუშვებელი ლტოლვების და წარმოდგენების განდევნას.

ფსიქოანალიზი თვლის, რომ არაცნობიერ აზროვნებას აქვს შინაგანი კანონზომიერება. ასე მაგ. სიზმარი რომელიც გეგონია უაზრო, ქაოსური წარმოდგენების ჯამი სინამდვილეში ემორჩილება განსაზღვრულ ლოგიკას და თავისთავში ატარებს საზრისს.

ადამიანს მართლაც აქვს მისთვის მისაღები და მიუღებელი სურვილები. იგი ცდილობს განდევნოს მიუღებელი სურვილები, მაგრამ ეს განდევნილი სურვილები უკვალოდ როდი ქრებიან, არამედ არაცნობიერ ფსიქიკაში ჩადიან და იქ იკავებენ გარკვეულ ადგილს. ფროიდი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ამ მოვლენას, ამ ვითარებას ადამიანის ქცევის გასაგებად.

ფროიდის აზრით, ნევროზი და ფსიქოზი იმიტომაცა ფსიქიკური წარმოშობის, რომ ისინი ადამიანში მოქმედი არსობრივი პროცესების ურთიერთმი-

მართების ნაყოფია. ადამიანის არსობრივი პროცესები ფსიქიკის ფენებში მიმდინარეობს. ფროიდისათვის ადამიანის არსი არის ფსიქიკა.

ფსიქოანალიზის მიხედვით ლტოლვებში უნდა განსხვავდეს შემდეგი მომენტები: „ღრანგი“, მიზანი, ობიექტი, წყარო. ფსიქოანალიზშია ერთმანეთისაგან განასხვავა ეროტიული, რაც იგივე შენარჩუნებისა და გაერთიანებისაა—კენ წარმართველი მისწრაფებაა, და დესტრუქციული (დანგრევისა და განადგურების) ლტოლვები. ორივე ლტოლვა აუცილებელია. მათი ურთიერთმიმართების კვალობაზე აღმოცენდებიან სიცოცხლის მოვლენები.

ფროიდი ფსიქოანალიზის დამსახურებად თვლის სწორედ იმას, რომ მან კაცობრიობას გაუცნობიერა ადამიანში ლტოლვითი მხარის მნიშვნელობა, რომელიც მიჩქმალული იყო გონით სფეროში არსებული წარმატებების ფონზე. პიროვნების ეს „სულიერი ფუძე“ საკვებით უგულვებელყოფილი იყო. „კაცობრიობამ იცის, რომ მას გონი აქვს, მე უნდა მეჩვენებინა, რომ არსებობენ აგრეთვე ლტოლვები“—აცხადებს ფროიდი.

ჩვენი არსების გულს ქმნის ბნელი „იგი“. ფსიქოანალიზის მიხედვით, ადამიანის ნამდვილი სახე არის ის, რომ იგი ბუნებრივად არსებობს, მისთვის მთავარი მახასიათებელია ლტოლვების ქონა. გონითმა, რაციონალურმა, სოციალურმა, საზოგადოებრივმა მხარეებმა შეავიწროვეს ადამიანის ირაციონალური, არაცნობიერი ფენა. არაცნობიერი იძულებულია იარსებოს შეზღუდულად, ცენზურით და სახეშეცვლილი ფორმით მოვევლინოს ცნობიერს.

ფროიდის მოღვაწეობის დადებით მომენტად ჩათვალეს ის, რომ მან გააფართოვა ადამიანის ხედვის საზღვრები. ცნობიერს დაემატა არაცნობიერის სიღრმეც, ე. ი. ადამიანში არის ზილული, არსის მიხედვით არასაკუთრივი წინა პლანი და დაფარული საკუთრივობა.

ფროიდის აზრით, ფილოგენეზის ევოლუციამ ორი ეტაპი განვლო. ერთია გვაროვნული ეტაპი, ხოლო მეორეა ცივილიზაცია. კაცობრიობის ისტორიის ყოველი ახალი ნაბიჯი ხორციელდება ლტოლვებისაგან თავშეკავების რომელიმე აქტით. გვაროვნული ფსიქიკის ხანგრძლივმა განვითარებამ განაპირობა ის, რომ ფსიქიკური გარკვეულობანი მემკვიდრეობითი გახდნენ. ფროიდი მას უწოდებს „არქაულ მემკვიდრეობას“. მაგ. სისხლის აღრევის ლტოლვითი იმპულსი მემკვიდრეობით ვადმოეცემა „იგი“-ს, ხოლო გვაროვნული ტაბუ სისხლის აღრევის აკრძალვისა „ზე-მე“-ს. აღნიშნული ვითარება პიროვნებაში იწვევს ამბივალენტურ გრძნობას—ერთი ფენა მიისწრაფვის გარკვეული შინაარსის დაკმაყოფილებისაკენ, მეორე კი მას კრძალავს.

კაცობრიობამ თავისი ისტორიის დასაწყისში ჩაიდინა დანაშაული და მთელი მისი შემდგომი ცხოვრება, სწორედ ამ დანაშაულის შეგნებისა და მისი არათუ მონანიების, არამედ ხელახლა ჩადენის გაუცნობიერებელი სურვილის ისტორიაა, ე. ი. კაცობრიობამ თავისი ცხოვრების დასაწყისშივე მიიღო ტრამვა, რომელიც დაღს ასვამს მთელ მის შემდგომ განვითარებას. დანაშაულის განცდის საბედისწერო გრძნობა გასდევს ადამიანის მთელ შემდგომ მოღვაწეობას.

ლტოლვის სუბლიმაცია წარმოადგენს კულტურის განვითარების განსაკუთრებით შესამჩნევ თვისებას. ის შესაძლებელს ხდის იმას, რომ უმაღლესი ფსიქიკური მოქმედებანი—მეცნიერული, ხელოვნების, იდეოლოგიური—ესოდენ მნიშვნელოვან როლს თამაშობენ ადამიანის ცხოვრებაში,

ფროიდის თანახმად, ყოველი ახალი ნაბიჯი ცივილიზაციის გზაზე მოითხოვს არქაული მემკვიდრეობის შინაარსისა და ლტოლვის დაკმაყოფილების მზარდ შეზღუდვას და ლიბიდოს სუბლიმაციას. შეზღუდული ლიბიდო ცდილობს თავის დაკმაყოფილებას და რეალიზდება მოღვაწეობის სხვადასხვა სფეროში. იქნება ეს პრაქტიკული საქმიანობა, რელიგიური მოღვაწეობა თუ მხატვრული შემოქმედება.

ინცესტური სურვილები უნივერსალურია და დამახასიათებელია ყველა ადამიანისათვის. ყოველ ჩვენგანს უხდება საკუთარ თავში ამ სურვილის დამატუნვა.

ფროიდისათვის „ოიდიპოსის მითი“ არ ყოფილა უბრალოდ მეტაფორა, რომელიც გამოხატავდა ინცესტის კომპლექსს, მისი უნივერსალურ პრინციპად ქცევა მომდინარეობს ფროიდის მიზნიდან—ეპოვა მარადიული ჭეშმარიტება ადამიანის შესახებ. „ოიდიპოსის კომპლექსი“ ესაა ფლობისაკენ მისწრაფება, ძალაუფლებისაკენ ლტოლვა. აქ მთავარია ის, რომ ადამიანი მისწრაფვის ეგოისტური თვითდადგენისაკენ, რომელიც გადალახავს ყოველგვარ საზღვარს, დაარღვევს ადამიანური ურთიერთობის ყოველნაირ ნორმას. სწორედ ესაა „დანაშაულის“ არსი. აქედან მოდის ზნეობრივი დანაშაული.

ფროიდის აზრით, ზნეობა, ისევე როგორც მთელი სულიერი კულტურა ემსახურება ანტისოციალური ინსტიტუტების განდევნას. ის მუდამ კონფლიქტშია ბუნებრივ ლტოლვებთან. ამ მდგომარეობას კი საბოლოოდ მივყავართ პიროვნებისა და საზოგადოების ნეგოტიზაციისაკენ. ხელოვნება ესაა შევიწროებული, ბუნებრივი ლტოლვების კომპენსაცია. ხელოვნების ფუნქციაა, მოახდინოს ლტოლვების სუბლიმირება. შემოქმედი თავისი ლტოლვების დაკმაყოფილებას ახდენს შემოქმედებაში, რომლის საშუალებითაც ხდება ფანტაზიის რეალიზება, ამიტომ ხელოვანს იმის მეტი გარანტია აქვს, რომ ნევროზით არ დაავადდეს.

თუ აქამდე ადამიანის ქცევის განმსაზღვრელ ინსტანციად ზეგარძნობადი იდეალური, მეტაფიზიკური სამყარო ითვლებოდა, ახლა ადამიანის ქცევის ამხსნელ მოტივებს ფროიდმა ძებნა დაუწყო ადამიანის სიღრმეში არსებულ ლტოლვებსა და მიდრეკილებებში. მას სურდა ადამიანის რაობა დაედგინა და აეხსნა არაცნობიერი მოტივებით.

ამიტომაც რომ ხელოვნების ნაწარმოების ფროიდისეული ანალიზი, ძირითადად წარმოადგენს ამ შემოქმედებითი პროცესის უკან მდგარი ინსტიტუტების გაშიფვრას და ამ ანალიზის დროს სავსებით დავიწყებულია ხელოვნების მხატვრული მნიშვნელობა. შემოქმედის სულიერი ღირებულებანი, მისი სამყარო.

კულტურა არის იმის საშუალება, რომ დროებით დავივიწყოთ ცხოვრების ტკივილები, ჩვენი უბედურება. ხელოვნება რეალობიდან გაქცევის საშუალებაა. „ის რაც ადამიანს მიჯნავს მისი ცხოველური ბუნებიდან და საერთოდ ცხოველთა სამყაროდან ეს არის ადამიანური კულტურა. ერთის მხრით, ის მოიცავს ადამიანთა მთელ უნარებს, და ქმნის ბუნების დამორჩილების შესაძლებლობას, საიდანაც მოდის მატერიალური სიკეთე, რითაც იკმაყოფილებს მოთხოვნილებებს. მეორეს მხრით, კულტურაში შედის კაცობრიობის მიერ დაშვებული პირობითობა, რომელიც აუცილებელია იმისათვის, რომ მოწესრიგდეს მიმართება ადამიანებს შორის, შეიქმნას საზოგადოება. ყოვე-

ლივე ეს მოქმედებს პირველად საწყის ლტოლვებზე. ერთი ადამიანი მეორეს იყენებს საშუალებად: იქნება მისი სამუშაო ძალა, ინტელექტუალური მონაცემები თუ სექსუალური ობიექტი. თითოეული ადამიანი ცალ-ცალკე აღებული მტერია კულტურის, იმიტომ რომ განიცდის შეზღუდვას, რომელიც მოდის კულტურის საერთო ინტერესებიდან. ადამიანებს არ შეუძლიათ ცალ-ცალკე ცხოვრება, მაგრამ ამავე დროს ამას განიცდიან, როგორც მძიმე ტვირთს და მსხვერპლს, რომელსაც მათგან კულტურა მოითხოვს, და მათ ეს მსხვერპლი უნდა გაიღონ საკუთარი თავის საზიანოდ, რათა შესაძლებელი გახდეს ერთობლივი ცხოვრება.

კულტურამ თავი უნდა დაიცვას ინდივიდებისაგან. ამ ამოცანის გადაჭრას ემსახურება მისი საზოგადოებრივი ორგანიზაცია, ინსტიტუტები, მორალური თუ სამართლებრივი მოთხოვნები.

ადამიანის შექმნილი შეიძლება ძალზედ ადვილად დაინგრეს. ცივილიზაციის უბედურება ისაა, რომ ადამიანის მიერ შექმნილი მეცნიერება და ტექნიკა, შეიძლება მათსავე გასანადგურებლად იქნეს გამოყენებული.

კულტურა ყოფილა საზოგადოების ადამიანზე ბატონობის გამოხატულება. ხომ არ არის ეს ისტორიის ბრალი, ან ისეთი მდგომარეობა, რომელიც მომავალში შეიძლება შეიცვალოს. რა თქმა უნდა არა. ფროიდის აზრით, უკეთესი შედეგი არც მომავალშია მოსალოდნელი, ყოველი ადამიანი საკუთარ თავში ატარებს მუდმივად დამანგრეველ, ე. ი. საზოგადოების საწინააღმდეგო აქტუალურ ტენდენციებს.

ფროიდი ფიქრობს, რომ ადამიანი თავისი ბუნებით არ არის შრომისმოყვარე არსება. ჭერჭერობით არც ერთ კულტურას არ მოუხერხებია, რომ ადამიანში აემოქმედებინა ღრმად პიროვნული ღირსება, რომ ისინი მზად არიან შრომისადმი მსხვერპლის გასაღებად და შეუძლიათ უარი თქვან თავიანთი პირველადი ლტოლვების დაკმაყოფილებაზე. ადამიანთა მასების ამ ხარისხში ამაღლება ჭერჭერობით არ მოხერხებულა, არც ერთ კულტურას არ შეუქმნია ამის პირობები.

ყოველი კულტურა ემყარება შრომის იძულებას და პირველადი ლტოლვების შეზღუდვას. იმიტომ გარდაუვალია ინდივიდის მხრიდან ოპოზიცია. შეიძლება იმის დაშვებაც რომ კულტურა კაცობრიობის ისტორიის განვითარებაში რალაც სტადიაა, ისეთი მდგომარეობა, სადაც პირველადი სასიცოცხლო ლტოლვების ისეთი დაკმაყოფილება, როგორც ახლა გვაქვს, შორეული პერსპექტივიდან ისეთივე ველურ აქტად მოგვეჩვენოს, როგორც დღეს კანიბალიზმი ჩანს.

მორალურად ადამიანი დღემდე მეტად არასაიმედოა, რელიგიური წარმოდგენები კულტურის ილუზიაა. მის გარეშე ადამიანს გაუჭირდებოდა ცხოვრების სიმძიმეების, სირთულეების გადალახვა, მითუმეტეს თუ იგი ბავშვობიდანვე რელიგიურ ატმოსფეროში იზრდებოდა. ადამიანის ხსნისათვის აუცილებელია ინდივიდის რელიგიური გრძნობა განუვითაროთ.

ფროიდის მიხედვით, ადამიანში მოქმედი ძალებია—სიცოცხლისადმი ლტოლვა, ეროსი და აგრესიის ინსტინქტი. ბრძოლა ამ ორ ინსტინქტს შორის, რომელიც საზოგადოებაში მიმდინარეობს, წარმოადგენს საერთოდ ცხოვრების არსებით შინაარსს და იმიტომ კულტურის განვითარებისათვის შეიძლებოდა უბრალოდ გვეწოდებინა ადამიანის მოღვმის ბრძოლა არსებობისათვის.

ადამიანის პოზიტიურ მისწრაფებას, მისთვის ბედნიერების მომტან ლტოლვას წარმოადგენს სიცოცხლისადმი ლტოლვა, რომელიც სქესობრივ სიყვარულამდე დაიყვანება და მისით აიხსნება.

რა არის ადამიანის ცხოვრების აზრი და მიზანი, თუ მათი ქცევებითა და სურვილებით ვიმსჯელებთ. ე. ი. რას ითხოვენ ადამიანები ცხოვრებიდან, მეორე ადამიანიდან და რისი მიღწევა სურთ? ადამიანები ბედნიერებისაქენ მისწრაფებიან. მათ სურთ იყვნენ ბედნიერნი. ამ მისწრაფებას ორგვარი მხარე აქვს: დადებითი და უარყოფითი. ერთია უკმაყოფილებისა და ტკივილის მოხსნა, მეორე—ძლიერი განცდა კმაყოფილებისა.

ამგვარად ცხოვრებისეული მიზანი განისაზღვრება ტკბობის პრინციპის პროგრამით. ადამიანს ტანჯვა ძირითადად სამი მხრიდან ევლინება. ესაა სხეულის მხრიდან, რომლის გარდაუვალი ზვედრია დაბერება, დაძაბუნება, დაავადება, რომელსაც თან ახლავს ტკივილი და შიში. გარე სამყარო, რომელმაც შეიძლება თავს დაგვატეხოს წამლუკავი, დამანგრეველი ძალები. და ჩვენი დამოკიდებულება სხვა ადამიანებთან, რომელიც გართულებების და ტკივილის მომტანია.

ტანჯვას ჩვენ განვიცდით ჩვენი ორგანიზმის განსაზღვრული აგებულების გამო. ყოველი ტანჯვა არის განცდა, ასევე განცდაა ტკბობა, რომელსაც ჩვენი ამგვარი აგებულების გამო განვიცდით. ჩვენთვის მნიშვნელობა არ აქვს ეს ტკბობა საიდან მოდის, ვთქვათ ესთეტიკური განცდიდან, მხატვრული შემოქმედებიდან, თუ სხვა უფრო დაბალი განცდიდან. ისინი თავისი ინტენსივობით, ორგანიზმზე მოხდენილი გავლენით არ განიარჩევიან.

მაშასადამე, ფროიდის აზრით, კულტურა ძირითადად ორ მიზანს ემსახურება: ადამიანის დაცვა ბუნებისაგან და ადამიანებს შორის ურთიერთობის რეგულირება. ამავე მიზნით იქმნება რელიგიური სისტემები, ფილოსოფიური დისციპლინები, ფორმირდება ადამიანის იდეალი. იქმნება წარმოდგენა ცალკეული ინდივიდის სრულყოფილების შესახებ, ასევე მთელ ერზე, ხალხზე და კაცობრიობაზე.

ინდივიდუალური თავისუფლება არ არის კულტურის მონაპოვარი. კულტურის პირველი დიდი წარმატება იყო ის, რომ ადამიანთა დიდმა რაოდენობამ შეძლო კოლექტიურად ცხოვრება და ასე თუ ისე მოწესრიგდა ადამიანებს შორის დამოკიდებულება. კულტურა ინდივიდისაგან დიდ მსხვერპლს მოითხოვს. ითრგუნება მისი ძირეული ბუნება. პირველყოფილი ადამიანი არავითარ შეზღუდვას არ გრძნობდა თავისი პირველადი ლტოლვების დაკმაყოფილებისას. კულტურის გავლენით ადამიანი თანდათან ივიწყებს ბედნიერების შესაძლებლობას და მას ცვლის გარანტირებული უსაფრთხოებით.

მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ მასში აგრესიისადმი ლტოლვა ჩაქრა. ის ძალზე ადვილად ამტლავნებს მას. მაშინვე როგორც კი მოხდება ამ გრძნობის პროვოცირება. კულტურა მხოლოდ იმას ახერხებს, რომ ასუსტებს აგრესიულ ვენებებს, ზედება რა ეს ლტოლვა ზედამხედველობის, კონტროლის ქვეშ, მის შემზღვეველი ძალა თავად ინდივიდში არსებობს და ესაა სინდისი. რომელიც თავდაპირველად, როგორც პირველადი ლტოლვების ამკრძალავი ძალა ისე გაჩნდა.

კულტურის მაღალ დონეზეც სქესობრივი ეროტიკა კვლავ განიცდება, როგორც სიცოცხლის ცენტრი. მხოლოდ ამჯერად სიყვარულით შეფერადებული.

ფროიდისათვის ადამიანი არის უცვლელი არსება. ის უდროო სივრცეში არსებობს. მის ბუნებას ვერ ცვლის ვერც სოციალური და მიუთმეტეს ინტელექტუალური თუ ზნეობრივი ფაქტორი. კაცობრიობა ცვალებადობას არ ემორჩილება. ერთ საზოგადოებრივ ფორმას ცვლის მეორე, მაგრამ არსებითად ეს არაფრის მომტანი არაა. ყოველგვარი ცვლილების მარადიული მიზეზი და მისი განმაპირობებელი არის ადამიანში არსებული ორი ძირეული ლტოლვა და ამის საფუძველზე არსებული „ოიდიპოსის კომპლექსი“. იძულების ერთ-ერთი მთავარი სახე არის სექსუალურ სურვილთა შეზღუდვა.

როდესაც ფროიდი ლაპარაკობს ადამიანზე, კულტურაზე, შემოქმედებაზე გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებს ადამიანის ფსიქოლოგიურ მხარეს. არაცნობიერი პროცესის მექანიზმი სათავეს იღებს „ოიდიპოსის კომპლექსში“, რომელიც ადამიანის მარადიულ ინსტინქტს წარმოადგენს და არსებითად ბიოლოგიურია.

ამ კონცეფციის მიხედვით, ადამიანის ინსტინქტები, მისი ბიოლოგიური საწყისი ადამიანის არსებობის პირობა კი არ არის, არამედ მათ ერთადერთი განსაზღვრელი ფაქტორის მნიშვნელობა ენიჭებათ. ასე მაგ., არაცნობიერი ითვლება ადამიანის სულიერი ცხოვრების ამსახველ პრინციპად. უფრო მეტიც ამ ცნების მეშვეობით უნდა იქნეს გაგებული კაცობრიობის ისტორიაც.

ფსიქოანალიზის, როგორც თეორიის გამართლება პრინციპულადაა დაკავშირებული არაცნობიერი ფსიქიკის პრობლემის დადებით გადაჭრასთან, რადგან ფსიქოანალიზი არაცნობიერი ფსიქიკის თეორიაა, ამიტომ იგი ვალდებულია დასაბუთოს არაცნობიერი ფსიქიკის არსებობა.

ფროიდთან არაცნობიერი ფსიქიკის დასაბუთება წარმოდგენილია ორი ასპექტით. ერთი მხრივ, ის ცდილობს თეზისის გამართლებას თეორიული მოსაზრებებით, რაც პრობლემის გადაჭრის ერთადერთ კანონიერ გზად უნდა იქნეს მიჩნეული, ხოლო მეორეს მხრივ, ზრუნავს, რომ პრობლემა ემპირიული ასპექტითაც დასაბუთოს, რომელიც არ შეიძლება მართებულ გზად ჩაითვალოს, რადგანაც პრობლემის ბუნებიდან გამომდინარე პრინციპულადაა შეუძლებელი თავად არაცნობიერი ფსიქიკის ფაქტის დადასტურება. არაცნობიერი ფსიქიკა ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი არსებობის შემქმნელია წარმოდგენილი, ხოლო ამგვარი რეალობის ხედვა უშუალოდ ცნობიერებისათვის შეუძლებელია. ის, რასაც ფსიქოანალიზში არაცნობიერი ფსიქიკის „ემპირიული ფაქტობრივი დასაბუთება“ ეწოდება, სინამდვილეში წარმოადგენს დასაბუთების არაემპირიულ და, ამდენად, არაპირდაპირ გზას, რადგან იგი შეპირობებულია თეორიული მოსაზრებებით. დასაბუთების არაპირდაპირი გზა კი როგორც ცნობილია, ჰიპოთეზურის ფარგლებს ვერ სცილდება, ამიტომ ონტოლოგიური პრობლემის საბოლოოდ გადაჭრის საქმეში უეარგისია.

ფროიდის ძირითადი არგუმენტი არაცნობიერი ფსიქიკის არსებობის დაშვების, ესაა ფსიქიკური სინამდვილის მიმართ უწყვეტობის პრინციპის გატარება. ფსიქიკის ფარგლებში უწყვეტობის პრინციპის დაცვა მოითხოვს ფსიქიკის განპირობებულობას ფსიქიკით, ფსიქიკური მიმდინარეობის რიგში ჰეტეროგენული (არაფსიქიკური) მომენტების უკუგდებას, და ამ უკანასკნელის მიმართ უარყოფითი პოზიციის დაქვრას.

უწყვეტობის პრინციპის დაშვება გვაიძულებს დროის ყოველ მომენტში ფსიქიკის არსებობის დაშვებას. ფსიქიკური სინამდვილის ფარგლებში უწყვე-

ყვეტობის პრინციპის დაცვა მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება გამართლებული იყოს, თუ წინასწარ იქნება მიღებული ფსიქო-ფიზიკური პარალელიზმის თეორია.

მაგრამ ფროიდი თავისი მსოფლმხედველობრივი მრწამსის შესაბამისად უარყოფს ფსიქო-ფიზიკური პარალელიზმის თეორიას. მას ფსიქიკა ტვინის პროდუქტად მიიჩნია, მისგან განვითარების გზით მიღებულ თვისობრიობად.

მიუხედავად იმისა, რომ ფროიდის კონცეფცია ზოგ რამეში დამაჯერებელიც კი არის, მთლიანობაში, როგორც თეორია მეცნიერული თვალსაზრისით არაფრის მომტანი არ არის. „ფროიდის სურდა მეცნიერების სფეროში შემოეტანა ის, რაც სრულიად არ იყო მეცნიერება“ (ჯ. იასპერსი).

ფროიდი თვლიდა, რომ ბიოლოგია და ფსიქოლოგია უნდა გახდნენ „ზუსტი“ მეცნიერებანი, რომლებიც იქცევიან საფუძვლად სხვა ადამიანის შემსწავლელი მეცნიერებებისათვის, მან იკვლია ადამიანის ბუნება და ჩამოაყალიბა თეორია, რომლის მიხედვითაც ადამიანის არსი მდგომარეობს მის ბიო-ფსიქიკურ მოცემულობაში, რომელიც მიუხედავად ისტორიული ცვალებადობისა, სხვადასხვა კულტურების არსებობისა, ყველა ადამიანში ერთნაირია და ცვალებადობას არ ექვემდებარება. ადამიანის გაგება ბიოლოგიური გახდა. ნატურალიზმი საზოგადოების, ადამიანის გაგებაში ყოველთვის რედუქციონალიზმამდე მიდის, ხოლო ადამიანური სამყაროს, რთული სოციალური პროცესების ახსნა ბუნებრივი მოქმედების ანალოგიით, არავითარი ღირებულები შედეგის მომტანი არ არის.

ფროიდის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მოდელი იყო არა გონითი ადამიანი, მისი გამორჩეული ფსიქო-ფიზიკური მოცემულობით, არამედ ადამიანის არსი გაიგებოდა ნევროზით დაავადებულთა მეშვეობით და დაიყვანებოდა მათ ფსიქიკამდე (ეს ალბათ რალაციონირად გასაგები და მისაღები იქნებოდა, ფროიდის საქმიანობა მხოლოდ დაავადებულთა განკურნებით რომ ამოწურულიყო, მაგრამ, როგორც ვნახეთ, ფროიდის უფრო მეტი პრეტენზია ჰქონდა). ფროიდის მიერ ადამიანის ფსიქიკა გაგებული იქნა, როგორც რეზულტატი ადრეულ ბავშვობაში მომხდარი ლიბიდოს ევოლუციისა (სექსუალური ინსტინქტი) და იმისდა მიხედვით წარმატებით იქნა თუ არა გადალახული „ოიდიპოსის კომპლექსი“ ყალიბდება ადამიანის მთელი შემდგომი ცხოვრება. გონი არის მის უკან სიბნელეში მდგომი ლიბიდოს ეპიფენომენი. გონი არა მხოლოდ შინაარსს იძენს სიცოცხლისაგან, არამედ ძალასაც, ინტენსიობასაც და იმპულსსაც.

რაც შეეხება ფროიდის თვალსაზრისს მხატვრული შემოქმედების შესახებ, ისიც ფსიქოანალიზის ძირითადი პრინციპების გამოყენებით არის შემუშავებული. ფროიდის წერილები მაგ., დოსტოევსკის, შექსპირის, ლეონარდო და ვინჩის, რომანტიკოსების შემოქმედებაზე შეიძლება ჩაითვალოს მხატვრული შემოქმედების ანალიზისათვის ფროიდის თეორიის ცნობიერად გამოყენების ტიპურ ნიმუშად, და რომ ეს არის ამ მეთოდით შემოქმედების არსის წვდომის წარუმატებელი ცდა.

კოლემიკა

საგზი ავალიანო

ფილოსოფიის დასაცავად

§ 1. დისკუსია მეცნიერული ფილოსოფიის შესაძლებლობის შესახებ ჟურნალ „მაცნე“-ს ფურცლებზე მეორედ იმართება, თუმცა იგი რიგით მეოთხეს წარმოადგენს. პირველი დისკუსია 17 წლის წინათ დაიწყო შ. კვარაცხელიას სტატიით: „Об особенностях философского знания“ (იხ. „მაცნე“, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1981, № 2), რომელშიც იგივე საკითხები და ძირითადად იგივე არგუმენტები იყო წამოყენებული, რაც ამჟამად. სახელდობრ, ავტორი უარყოფდა ფილოსოფიის მეცნიერულ ხასიათს და იგი სუბიექტურ დარწმუნებულობაზე დაჰყავდა. მაშინ ჟურნალის რედაქციამ სადისკუსიო წერილზე გამოხმაურება მე შემომთავაზა. ჩემი წერილი „ფილოსოფიური ცოდნის სპეციფიკა“, რომელშიც ჩამოყალიბებული იყო ალტერნატიული თვალსაზრისი ფილოსოფიის მეცნიერული ხასიათის შესახებ, ცოტა მოგვიანებით დაიბეჭდა (იხ. „მაცნე“, 1983, № 1). მაგრამ ეს დისკუსია უღელური აღმოჩნდა; მას შემდეგ მხოლოდ ერთი წერილი გამოქვეყნდა, და ისიც სადისკუსიო საკითხს კი არ ეხებოდა, არამედ სულ სხვა მიზანს ისახავდა.

მეორედ ამავე საკითხზე დისკუსია შედგა 1995 წლის 28 აპრილს იმავე შ. კვარაცხელიას სადოქტორო დისერტაციის დაცვის დროს. ამჯერადაც მე მკაცრად გვაკრიტიკე დისერტანტის პოზიცია და დაეცევი მეცნიერული ფილოსოფიის იდეა. დისერტანტი იცავდა ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხს და იმავე დროს ფილოსოფიას არ თვლიდა მეცნიერებად.

მესამედ დისკუსია გაიმართა 1996 წლის 27 მაისს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიისა და უნივერსიტეტის ფილოსოფია-სოციოლოგიის ფაკულტეტის თაოსნობით. დისკუსიაზე წარმოდგენილი იყო ორი ალტერნატიული მოხსენება: ბატონ ვახტანგ ერქომაიშვილისა და სერგი ავალიანისა. წამოყენებულ იქნა pro და contra არგუმენტები მეცნიერული ფილოსოფიის შესაძლებლობის თაობაზე.

ახლანდელი დისკუსია კი რიგით მეოთხეა, რომელზეც იგივე საკითხი დგას და თვალსაზრისებიც არსებითად უცვლელია. ისიც უნდა ვივარაუდოთ, რომ ეს დისკუსია უკანასკნელი არ იქნება.

წინამდებარე სადისკუსიო სტატიაში ჯერ განვიხილავთ პროფ. ვახტანგ ერქომაიშვილის არგუმენტებს მეცნიერული ფილოსოფიის შესაძლებლობის წინააღმდეგ, ხოლო შემდეგ გამოვთქვამთ საკუთარ თვალსაზრისს მეცნიერული ფილოსოფიის აუცილებლობის შესახებ. ჩვენი მოსაზრებანი კი ამ საკითხზე უფრო ვრცლად და უფრო არგუმენტირებულად გადმოცემულია სხვა ნაშრომებში, განსაკუთრებით წიგნში „მეცნიერული ონტოლოგია“ (თბილისი, 1994).

§ 2. მაგრამ, უწინარეს ყოვლისა, საჭიროა პასუხი გავცეთ კითხვას: ვისგან ან რისგან ვიცავთ ფილოსოფიას, ან სჭირდება კი ფილოსოფიას დაცვა? ჩვენი პასუხი ამ კითხვაზე დადებითია. ფილოსოფიას დაცვა სჭირდება არა მარტო მტრებისაგან, არამედ მოყვასისგანაც. ჩვენს სტატიაში სწორედ ამ უქანასკნელზე გვექნება ლაპარაკი.

რათა დავაწმუნდეთ, რომ ფილოსოფიას ნამდვილად სჭირდება დაცვა, მოვიტანთ რამდენიმე ციტატს პროფ. ვ. ერქომაიშვილის სადისკუსიო სტატიიდან: „ფილოსოფია არ არის მეცნიერება“ („მაცნე“, ფილოსოფიის სერია, № 1, 1997, გვ. 94); „ფილოსოფიას არავითარი პრაქტიკული სარგებლობა არ მოაქვს ადამიანისათვის. იგი წააგავს უნაყოფო ხეს, რომლის მოვლა-პატრონობა დიდ შრომასა და გარჯას მოითხოვს, მაგრამ სანაცვლოდ მოგვბას არ იძლევა“ (იქვე, გვ. 91); ფილოსოფია ჩვენს დროში არის „ახრის უნაყოფო ხარკვა და ვარჯიში, რომელიც არაფერში გამოადგება საზოგადოებას“ (იქვე, გვ. 95); ფილოსოფიას „რაიმე სერიოზულ საზოგადოებრივ საქმესაც კი არ ანდობენ“ (იქვე, გვ. 91); „იგი მარტოდ მარტო უიმედოდ დაეხეტება მისთვის უცხო პრაგმატიკულ და უტილიტარულ სამყაროში“ (იქვე); ფილოსოფიას საყრდენი გამოაცალა მეცნიერებამ და რელიგიამ და „იგი ჰაერში დარჩა გამოკიდებული“ (იქვე); ფილოსოფია „არ აღგენს ქეშმარიტებას“ (იქვე, გვ. 94); მეცნიერული ფილოსოფიის „ამოძიკვა მიგვაჩნია გადაუდებელ ამოცანად, რადგან ფილოსოფიას სხვაგვარად კრიზისიდან ვერ გამოვიყვანთ“ (იქვე, გვ. 93) და სხვ. ერთი სიტყვით, ფილოსოფია, როგორც მეცნიერება, სამიზნედ ამოღებულია. ამის შემდეგ მკითხველმა თვითონ განსაჯოს სჭირდება თუ არა ფილოსოფიას დაცვა.

ბატონ ვახტანგს უფლება აქვს თქვას, რომ იგი უარყოფს არა ფილოსოფიას საერთოდ, არამედ მეცნიერულ ფილოსოფიას, უფრო ზუსტად, ფილოსოფიის გამოცხადებას მეცნიერებად. მაგრამ თუ ფილოსოფია მხოლოდ მეცნიერული შეიძლება იყოს, რისი დასაბუთებაც ჩვენს მიზანს წარმოადგენს, მაშინ მეცნიერული ფილოსოფიის უარყოფა საერთოდ ფილოსოფიის უარყოფის ტოლფასია. მაგრამ ვიდრე უშუალოდ პრობლემას შევხებოდეთ, საჭიროა წინასწარ განისაზღვროს მეცნიერებისა და ფილოსოფიის ცნებების საზღვრები. ამის შესახებ სრულიად სწორად მიუთითებს ბატონი გურიანი თეზაძე: „საკითხი იმის შესახებ, არის თუ არა ფილოსოფია მეცნიერება, წინასწარ იმის შეთანხმებას გულისხმობს, თუ რა გვესმის მეცნიერების ქვეშ“ (იქვე, გვ. 84)¹. ბნი ვ. ერქომაიშვილი სრულიად არაორაზროვნად გვეუბნება, რომ „მეცნიერება ერთია—ეს არის კერძო მეცნიერება; მისგან განსხვავებული, სხვაგვარი, განსაკუთრებული ფილოსოფიური მეცნიერება არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს“ (იქვე, გვ. 92, იხ. აგრეთვე გვ. 93). ავტორი პოზიტივის-

1. იქვე ნათქვამია, რომ „მეცნიერება მე ვესმის, როგორც არსებულსა და საერთოდ მოაზრებადის სისტემური კლდეა მისი შინაარსის მომწესრიგებელი კანონების დადგენისა და დასაბუთების მიზნით“ (იქვე, გვ. 84). მეცნიერების ცნების ეს განსაზღვრება თუმცა აღუკვატური არ არის, მაგრამ ძირითადად მაინც მისაღებია; სამაგიეროდ ჩვენთვის სრულიად მიუღებელია ფილოსოფიის ის გაგება, რომელსაც იგივე ავტორი გვთავაზობს: „ფილოსოფია კი ის მეცნიერებაა, რომელიც ცდილობს ადამიანის ცხოვრების საზღვრების დასაბუთებას“ (იქვე). თუ ფილოსოფიას ასე გავიგებთ, მაშინ იგი ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას დაემთხვევა და ყველა დანარჩენი ფილოსოფიური დისციპლინა (ონტოლოგია, გნოსეოლოგია და ა. შ.) მის გარეთ აღმოჩნდება.

ტური ფილოსოფიის თვალსაჩინო მკვლევარია და კარგად იცის, რომ „ეს არის პოზიტივიზმის თეზისი, რომელიც აბსოლუტურად ზუსტად გამოხატავს თანამედროვე მეცნიერების ბუნებასა და მდგომარეობას“ (იქვე, გვ. 92). ერთი სიტყვით, ნათელია, რომ ავტორი მეცნიერების ცნების ქვეშ მხოლოდ სპეციალურ მეცნიერებას გულისხმობს. თუ ეს აზრი სწორია, მაშინ მას ვერაფერში შეედავებით. მაგრამ საქმე ისაა, რომ სწორედ ეს ამოსავალი დებულება უკიდურესად სადავო და, კიდევ მეტიც, მიუღებელი.

არაეინ არ დავობს იმაზე, რომ ფილოსოფია და სპეციალური მეცნიერებანი ერთმანეთისაგან განსხვავდება, მაგრამ აქედან სრულიადაც არ გამომდინარეობს ის, რომ მათ არ ჰქონდეთ საერთო გვარი მეცნიერების სახით. ამიტომ საძიებელი სწორედ ის არის, აქვს თუ არა ფილოსოფიას ისეთი ნიშნები, რომელიც მას სპეციალური მეცნიერებისაგან, როგორც მეცნიერებებისაგან, განასხვავებს? რა არის მეცნიერება, რა არსებითი ნიშნები აქვს მას?

ბ-ნი ვ. ერქომაიშვილი ჩამოთვლის მეცნიერების ნიშნებს: ობიექტურობა და ინტერსუბიექტურობა, „დებულებათა დაფუძნება და შემოწმებადობა ობიექტური მეთოდებით“, „სინამდვილის საგანგებო კვლევა“, „ჭეშმარიტების დადგენა“ და სხვ. მეცნიერებაშიც არსებობს კამათი, დავა, იდეების შეზღავანება, მაგრამ დავის შედეგად ყალიბდება უდავო, ხალასი, აბსოლუტური ჭეშმარიტებანი, რომელთაც ყველა ცალსახად იზიარებს და მეცნიერების „ოქროს ფონდში“ შედის. ფილოსოფია კი, მისი აზრით, „ვერ აკმაყოფილებს აღნიშნულ მოთხოვნებს“; მასში ყველაფერი სადავოა, საკამათოა, ვინაიდან „იგი პიროვნული და სუბიექტური ხასიათისაა“, „არ არის სინამდვილის კვლევა, მისი ამოცანაა არა სამყაროს, როგორც მთელის შემეცნება, არამედ მოაზრება“. მაგრამ, მთავარი, ავტორის აზრით, ის არის, რომ ფილოსოფია „სუბიექტური და არა ინტერსუბიექტურია, პიროვნულია და არა ობიექტური; ფილოსოფიური დებულებების გაზიარება-არგაზიარება დამოკიდებულია ჩვენს თვალსაზრისზე. „ჩემი თვალსაზრისით“, „ჩემი აზრით“, „ჩემი შეხედულებით“. „ჩემი რწმენით“ და ა. შ. ფილოსოფიური დასაბუთების აუცილებელი მომენტებია“ (იქვე, გვ. 90). ნებისმიერი ფილოსოფიური სისტემა, მისი აზრით, გამოხატავს არა ობიექტურ ვითარებას, არამედ მხოლოდ სუბიექტის პოზიციას (იქვე, გვ. 94). ეს ნიშნავს, რომ ფილოსოფიას საქმე არა აქვს ჭეშმარიტებასთან. მას ჩვენ იმიტომ კი არ ვიღებთ, რომ ჭეშმარიტია, „არამედ იმიტომ, რომ მისი მიღება ჩვენთვის ყველაზე მეტად მიზანშეწონილია“ (იქვე). ერთი სიტყვით, არ არსებობს ფილოსოფიური მეცნიერება. მისი მეცნიერულობის აღიარება თურმე მისი დამცირებაა. აქ იგი იმოწმებს ეგზისტენციალისტებს—ჰაიდეგერსა და ბერდიაევს. ეს უკანასკნელი კი თვლის, რომ „მეცნიერული ფილოსოფია არის ფილოსოფიურ ნიჭსა და მოწოდებას მოკლებულ ადამიანთა ფილოსოფია“. თუ ბერდიაევს დავუჭვრებთ, მაშინ უნდა ვთქვათ, რომ დეკარტი, ჰეგელი, შლიკი, რაიხენბახი, კარნაპი, ჰუსერლი და ბევრი სხვა აქამდე ცნობილი გენიალური ფილოსოფოსი „ფილოსოფიურ ნიჭსა და მოწოდებას მოკლებული“ ყოფილან. საკვირველია, რად დასჭირდა ბატონ ვახტანგს ბერდიაევის ამ აბსურდული დებულების დამოწმება?

რაკი არ არსებობს მეცნიერული ფილოსოფია, მაშინ რა არის ფილოსოფია? „ფილოსოფიის არსი ზოგადად შეიძლება გამოვთქვათ ასე: ფილოსო-

ფია არის თეორიული მსოფლმხედველობა“ (იქვე, გვ. 95). ეს დებულება უთუოდ სწორია, მაგრამ არა იმ გაგებით, როგორც მის ავტორს ესმის. თუ ამ დებულებას დავაზუსტებთ, მაშინ ასეთ სახეს მიიღებს: ფილოსოფია არის მეცნიერული მსოფლმხედველობა. სწორედ ამით განსხვავდება იგი სხვა ტიპის (მითოლოგიური, რელიგიური, და ა. შ.) მსოფლმხედველობებისაგან.

იმის შემდეგ, რაც ბ-ნმა ვ. ერქომაიშვილმა ფილოსოფიაზე თქვა, სახელდობრ, რომ იგი არ არის მეცნიერება, ვერ იმეცნებს ჭეშმარიტებას, სუბიექტურია, პიროვნულია, არავითარი საზოგადოებრივი დანიშნულება არ გააჩნია, უსარგებლოა, უგზო-უკვლოდ დახეტება, პაერში გამოკიდებულია, ამოსაძირკვავია და ა. შ., იგი გვეუბნება, რომ „სრულიად გაუმართლებელია ის უარყოფითი დამოკიდებულება, რაც მის მიმართ გაჩნდა“ (იქვე, გვ. 96). რატომ არის გაუმართლებელი? პირიქით, თუ ფილოსოფია მართლაც ისეთია, როგორც მას ბატონი ვახტანგი ახასიათებს, მაშინ იგი მართლაც „ამოსაძირკვავი“ და სანაგვეზე გადასაგდებაა. ბატონო ვახტანგ! გიფიქრიათ იმაზე, თუ ვის წისკვილზე ასხამთ წყალს? ნიპილიზმი ფილოსოფიის მიმართ ფილოსოფიის დაუძინებელი მტრების იდეოლოგიაა და იგი არ შეჰფერის ისეთ ინტელექტუალურ ფილოსოფოსს, როგორც თქვენ ბრძანდებით.

§ 3. ახლა ვნახოთ, თუ რამდენად „მუშაობენ“ ან საერთოდ „მუშაობენ“ თუ არა ის არგუმენტები, რომლებიც მეცნიერული ფილოსოფიის წინააღმდეგ პროფ. ვ. ერქომაიშვილს მოაქვს.

უწინარეს ყოვლისა უნდა ითქვას მეცნიერების ცნების ავტორისეულ გაგებაზე, რომელსაც ზემოთ გავკრიფეთ. ბ-ნ ვ. ერქომაიშვილს მეცნიერება ყოველგვარი დასაბუთების გარეშე სპეციალურ მეცნიერებაზე (ფიზიკა, ქიმია და ა. შ.) დაჰყავს, რის შედეგად ადვილად უარყოფს მეცნიერული ფილოსოფიის შესაძლებლობას. ამასთანავე იგი არ იძლევა მეცნიერების ცნების განსაზღვრებას: იგი ისეთ ნიშნებს ასახელებს, რომლებიც არსებითია, მაგრამ სპეციფიკური არ არის. ასეთ შემთხვევაში კი ცნების განსაზღვრება შეუძლებელია. მეცნიერების ცნების არსებითსა და სპეციფიკურ ნიშნებზე (*genus proximum* და *differentia specifica*) უფრო სწორად მიუთითებს ბ-ნი გურამ თევზაძე, როდესაც იგი ასეთ ნიშნებად მეცნიერული დებულებების საყოველთაობასა და აუცილებლობას, საბოლოოდ კი დასაბუთებას ასახელებს (იქვე, გვ. 86). მეცნიერების ცნების განსაზღვრებაში სწორედ ესაა მთავარი. მეცნიერება არის საყოველთაო და აუცილებელი ნიშნების მქონე დებულებების დასაბუთებული სისტემა. ასეთია ნებისმიერი მეცნიერული ცოდნა, მათ შორის ფილოსოფიურიც. დასაბუთება ყოველგვარი—როგორც სპეციალურ-მეცნიერული, ასევე ფილოსოფიური—ცოდნის ძირითადი ნიშანია, რითაც იგი რწმენისაგან განსხვავდება. სწორედ ამიტომ არის ჰეგელის ლოჯიკა მეცნიერება, პლატონის, არისტოტელეს, დეკარტის, სპინოზას, ნ. ჰარტმანისა და სხვათა ფილოსოფიური კონცეფციები მეცნიერული თეორიები. როდესაც ფილოსოფიის მეცნიერულობის ანუ მეცნიერული ფილოსოფიის შესახებ ლაპარაკობენ სწორედ ეს აქვთ მხედველობაში და არა ის ნიშნები, რომელთაც ბ-ნი ვ. ერქომაიშვილი ჩამოთვლის. შესაძლებელია ესა თუ ის ფილოსოფიური სისტემა მცდარი იყოს (აბსოლუტურად მცდარი ფილოსოფიური სისტემა არ არსებობს), მაგრამ მაინც მეცნიერულია, რაკი დასაბუთებადი

სისტემა. მეცნიერული ცოდნა მხოლოდ ჭეშმარიტი დებულებებისაგან როდი შედგება. ეს იდეა პოპერის შემდეგ ექვს არ უნდა იწვევდეს. ამრიგად, ფილოსოფია, როგორც დასაბუთებული სისტემა, მსგავსად სხვა სპეციალური მეცნიერებებისა, არის მეცნიერება. მეცნიერების დაყვანა სპეციალურ მეცნიერებებზე შეუძლებელია. ეს არის ჩვენი პირველი არსებითი უთანხმოება საღისკუსიო წერილის ავტორთან.

მეორე უთანხმოება, რომელსაც კიდევ უფრო არსებითი ხასიათი აქვს, ფილოსოფიისა და სპეციალურ მეცნიერებათა ძირეულ მსგავსება-განსხვავებას შეეხება. ბ.ნი ვ. ერჭომაიშვილი ასე ფიქრობს: სპეციალური მეცნიერებანი აბსოლუტურ, უტყუარ ცოდნას იძლევა, ფილოსოფია კი—რელატიურსა და საეჭვოს. მართალია სიტყვას „აბსოლუტური“ იგი არ ხმარობს, მაგრამ მისი მსჯელობიდან სწორედ ეს აზრი გამომდინარეობს. იგი, ცხადია, არ უარყოფს იმას, რომ სპეციალურ მეცნიერებებშიც არის დაფა, დისკუსია, მაგრამ საბოლოოდ აბსოლუტური ჭეშმარიტება დგინდება, რაც მეცნიერების „ოქროს ფონდში“ შედის და შემდგომ კამათს აღარ იწვევს. ფილოსოფიაში კი, მისი აზრით, ყველაფერი საეჭვოა, სადავოა, საკამათოა; ფილოსოფიური იდეები პიროვნული და სუბიექტურია, რაც ფილოსოფიურ სისტემათა მრავალფეროვნებას განაპირობებს. მაგრამ ამგვარი შეხედულება დამახასიათებელია მეცნიერული ცოდნის განვითარების კუმულაციური თეორიისათვის, რომელიც მეცნიერული ცოდნის ევოლუციურ განვითარებას ამტკიცებდა, რომლის შედეგად გროვდება აბსოლუტური ცოდნა, ე. ი. ისეთი ცოდნა, რომელიც ხალას ჭეშმარიტებას წარმოადგენს და შემდგომ ცვლილებას აღარ ექვემდებარება. ეს ნიშნავს, რომ კუმულაციის თეორიას მეცნიერება ესმოდა როგორც „დახურული სისტემა“, რომელიც ანტიისტორიულია, ე. ი. აღარ ვითარდება. მაგრამ ამჟამად ეს თეორია კარგახანია უარყოფილია, როგორც მცდარი და მიუღებელი. ჩვენი საუკუნის 50—60-იანი წლების შემდეგ იგი შეცვალა მეცნიერული ცოდნის „ღია სისტემის“ მოდელმა, რომელიც თვლის, რომ არ არსებობს არავითარი აბსოლუტური ჭეშმარიტება, არამედ მეცნიერული ცოდნა განუწყვეტლად იცვლება, რევოლუციურად ვითარდება, მეცნიერებას აქვს ისტორია. ბატონი ვახტანგი კი რატომღაც ამ ვითარებას ანგარიშს არ უწევს და ისევ ძველისაყენ გვეწევა.

მართლაც, არც ფილოსოფიაში და არც მეცნიერებაში არ არსებობს აბსოლუტურად უცვლელი ჭეშმარიტებანი. ის, რაც კაცობრიობას უცვლელი, ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი, აბსოლუტური ჭეშმარიტება ეგონა, დროთა განმავლობაში მცდარი აღმოჩნდა. მეცნიერების ისტორიაში ამის მაგალითები ბევრია. ევკლიდური გეომეტრია 22 საუკუნის მანძილზე ერთადერთ შესაძლებელ გეომეტრიად ითვლებოდა, რომლის დებულებათა საყოველთაოებასა და აუცილებლობაში ნებისმიერი სამყაროს მიმართ არავინ არ ეჭვობდა. მაგრამ მერე რა მოხდა, ეს ბატონ ვახტანგს კარგად მოეხსენება. 1826 წელს ეს პარადიგმა მთლიანად დაინგრა და ევკლიდური გეომეტრიის უნივერსალურობა უარყოფილ იქნა. ასევე ნიუტონის ფიზიკა ორ საუკუნეზე მეტხანს ცალსახად ბატონობდა; აბსოლუტური სივრცისა და დროის თეორია აბსოლუტურ ჭეშმარიტებად ითვლებდა, მაგრამ აინშტაინმა კლასიკური ფიზიკის ეს საფუძველდებულება დაანგრია. 25 საუკუნის მანძილზე ატომი განუყოფელი („ატომოს“) ეგონათ და ეს იდეა ცალსახად იყო მიღებული. კიდევ

ერთი მაგალითი: ერთ-ერთ სხდომაზე, რომელზეც ნ. ბორმა მატერიის სტრუქტურის ახალი თეორია წარმოადგინა, ცნობილმა ფიზიკოსმა ლიზა მაიტნერმა თქვა: „თითქოს მიწა გამოგვეცალა ფეხებიდანო“. თქვენ მოგეხსენებათ, თურას ნიშნავდა ეს ფრაზა. დაინგრა მეცნიერების ძველი შენობა, რომელიც მტკიცედ ნაგები ეგონათ; ის, რაც ხალას ოქროდ ითვლებოდა, არაკეთილშობილ ლითონთა ნარევი აღმოჩნდა. ერთი სიტყვით, ის, რაც თაობათა მიერ აბსოლუტურ ქეშარიტებად იყო მიღებული და ცალსახად გაზიარებული, რელატიური აღმოჩნდა, ფსევდოაბსოლუტური ყოფილა. ასეთია ბედი ყველა მეცნიერული თეორიისა. იგი ყოველთვის აბსოლუტური ქეშარიტების პრეტენზიით გამოდის, მაგრამ შემდეგ აღმოჩნდება მისი პრეტენზიების უსაფუძვლობა; მისი ფსევდოაბსოლუტურობის აღმოჩენა ხომ მისი პრეტენზიების უარყოფის ტოლფასია და საბოლოოდ მეცნიერულ რევოლუციას მოასწავებს. ეს იდეა ამჟამად პოსტპოზიტივისტების (განსაკუთრებით თ. კუნის) შემდეგ ბანალური ქეშარიტებაა. მაშ, სად არის მეცნიერული დებულებების ცალსახა აღიარება და მათი აბსოლუტურობა? განა ამ ნიშნით მეცნიერული ცოდნა ფილოსოფიურისაგან განსხვავდება?

მეცნიერება—სპეციალური იქნება თუ ფილოსოფიური—ღია სისტემის წარმოადგენს და არა დახურულს. ასეთია ნებისმიერი მეცნიერული ცოდნა—სპეციალურ-მეცნიერულიც და ფილოსოფიურიც. ეს კანონზომიერება სპეციალურ მეცნიერებებში უფრო ნელი ტემპით მიმდინარეობს (ეკვილდური გეომეტრია 22 საუკუნე ბატონობდა, პტოლემეს გეოცენტრული სისტემა—14 საუკუნე, კლასიკური ფიზიკა—ორ საუკუნეზე მეტი და ა. შ.), ფილოსოფიაში კი სისტემები გაცილებით სწრაფად იცვლება, რაც იმის შთაბეჭდილებას ტოვებს, რომ თითქოს ფილოსოფოსები ყველაფერს თავიდან იწყებენ, მეცნიერები კი გზას განაგრძობენ. ეს გულუბლრყვილო შეხედულებაც თ. კუნმა დამაჯერებლად უარყო, როცა მეცნიერული პარადიგმების ცვალებადობაში მემკვიდრეობა გამოიჩინა. თ. კუნი, რასაკვირველია, სწორი არ არის. მემკვიდრეობა ნებისმიერ მეცნიერებაშია, მათ შორის ფილოსოფიაშიც; სხვაგვარად განვითარება შეუძლებელია. ამრიგად, სპეციალურ მეცნიერებასაც და ფილოსოფიასაც განვითარების საერთო კანონზომიერება აქვს, ვინაიდან ორივე მათგანი მეცნიერებას წარმოადგენს, თუმცა, ვიმეორებთ, სპეციალური მეცნიერებანი და ფილოსოფია ერთმანეთისაგან არსებითად განსხვავებულია. დასკვნა: ბნ ვ. ერქომაიშვილის მთავარი არგუმენტი მეცნიერული ფილოსოფიის შესაძლებლობის წინააღმდეგ მიზანს ვერ აღწევს.

§ 4. აქედან ისიც გამომდინარეობს, რომ ფილოსოფიური ცოდნა, ისევე როგორც სპეციალურ-მეცნიერული, ობიექტურია, ინტერსუბიექტურია და არა პიროვნული და სუბიექტური. ფილოსოფიური ცოდნის ობიექტურობის უარყოფა ფილოსოფიური მეცნიერების უარყოფის ტოლფასია. ფილოსოფიური ცოდნის პიროვნულობისა და სუბიექტურობის მტკიცება კი პროტაგორას ტიპის უკიდურესი რელატივიზმი ანუ ნეოპროტაგორეიზმია, რომლის შედეგს ნიპილიზმი და გნოსეოლოგიური ანარქიზმი წარმოადგენს. გორგიას ნიპილიზმი პროტაგორას რელატივიზმის ლოგიკური დასრულება იყო, ისევე როგორც ჩვენს დროში პოპერის, კუნისა და ლაკატოსის რელატივიზმს ფეიერაბენდის

ულტრასუბიექტივიზმი და ანარქიზმი მოჰყვა (anything goes — „ყველაფერი დასაშვებია“). ბ-ნი ვ. ერქომიანიშვილიც არსებითად ამავე შედეგებამდე მიდის, როცა დასაშვებად და, მაშასადამე, ტოლფასოვნად აცხადებს ნებისმიერ ფილოსოფიურ კონცეფციას. თუ უარყოფთ ფილოსოფიური ჭეშმარიტების არსებობასა და მისი შემეცნების შესაძლებლობას ანუ, რაც იგივეა, თუ უარყოფთ ფილოსოფიური ცოდნის მეცნიერულ ხასიათს, მაშინ რელატივიზმსა და ანარქიზმს ვერ ავცდებით. აბსოლუტური ის ჯავშანია, რომელიც ჩვენ ამ უბედურებისაგან გვიცავს. ეს იდეა ჭერ კიდევ ანტიკურ ფილოსოფიაში იყო ცნობილი და ახლა მისი განმეორება აღარ უნდა გვჭირდებოდეს.

ბ-ნი ვ. ერქომიანიშვილი უარყოფს ფილოსოფიური ჭეშმარიტების შესაძლებლობას, მაგრამ ამ თავის აზრს (ჭეშმარიტების უარყოფას) უთუოდ ჭეშმარიტად თელის (სხვაგვარად მის მსჯელობას აზრი არ ექნებოდა). ეს ნიშნავს, რომ იგი თვითონ უარყოფს თავის თავს, ანუ ამტკიცებს ფილოსოფიური ჭეშმარიტების არსებობას. ჭეშმარიტების უარყოფა, თუნდაც ფილოსოფიაში, თვითონ არის ჭეშმარიტების არსებობის დასაბუთება. ეს არის უარყოფით დასაბუთების მეთოდი, რომელსაც ს. წერეთელი ასე მარჯვედ იყენებდა.

ფილოსოფიის მეცნიერული ხასიათი მის მსოფლმხედველობრივ ბუნებას როდი გამოირიცხავს. ფილოსოფია, როგორც მთელი სინამდვილის (არსის) სუბსტანციური არსების შემსწავლელი მეცნიერება ანუ მეცნიერება აბსოლუტური არსის შესახებ, უთუოდ მსოფლმხედველობაა, კერძოდ, მეცნიერული მსოფლმხედველობა, ვინაიდან იგი დასაბუთებადი სისტემაა, ცოდნაა ობიექტური სინამდვილის შესახებ, რომელიც, როგორც ბ-ნი გურამ თევზაძე ამბობს, საყოველთაოობითა და აუცილებლობით ხასიათდება. თუკი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა არ იყოს მეცნიერული, მაშინ იგი მართლაც „ჰაერში იქნებოდა გამოკიდებული“, იგი იქნებოდა „უნაყოფო ხე“, ხოლო „ყოველმან ხემან, რომელმან არ ყოს ნაყოფი კეთილი, მოკეუთოს და ცეცხლსა დაედვას“ (მათე, 7, 19). მაგრამ, საბედნიეროდ, ეს ასე არ არის. ფილოსოფია არის ცოდნის დარგი—მეცნიერება—სპეციალური მეცნიერებისაგან არსებითად განსხვავებული და სპეციფიკური ცოდნის სისტემა.

ამით ვამთავრებთ წინამდებარე სტატიის პოლემიკურ ნაწილს და გადავდივართ პოზიტიურ ნაწილზე.

§ 5. ის, რაც ზემოთ ითქვა ფილოსოფიის, როგორც მეცნიერების, ანუ მეცნიერული ფილოსოფიის სასარგებლოდ, ცხადია, საკმარისი არ არის, ახლა საჭიროა ვაჩვენოთ, თუ რატომ არის ფილოსოფია მეცნიერება ან რატომ არ შეიძლება უარყოფით მისი მეცნიერული ხასიათი.

წინასწარ უნდა აღვნიშნოთ ერთი ტრადიციული შეცდომა, რომელიც თითქმის ყველა ნაშრომს ახასიათებს, რომელიც ფილოსოფიისა და სპეციალური მეცნიერებების ურთიერთობის გარკვევას ცდილობს. იგი იმაში მდგომარეობს, რომ ამ პრობლემის მკვლევარები ცნობიერად ან არაცნობიერად წინასწარ უშვებენ ჩვენი ცოდნის ორი—ერთმანეთისაგან სრულიად იზოლირებული (და, შეიძლება ითქვას, დაპირისპირებული) დარგის—ფილოსოფიისა და სპეციალური მეცნიერებების არსებობას და შემდეგ ცდილობენ მათ შორის აუცილებელი კავშირის აღმოჩენას, „უკანა რიცხვით“ მათი ერთიანობის დადგენას. ეს არის აღნიშნული პრობლემის კვლევის არასწორი გზა, რაც მის მარცხიან შედეგებს განაპირობებს. ფილოსოფიისა და სპეციალური მე-

ცნიერებების ერთიანობის ძირები თვითონ ცოდნისა და შემეცნების ბუნებაში უნდა ვეძიოთ და არა მის გარეთ. უნდა ამოვიდეთ ცოდნის ერთიანობის იდეიდან, რაც ცოდნის ბუნების კვლევამ უნდა დაადასტუროს. თუ ცოდნის ერთიანობა დამტკიცდება, მაშინ ფილოსოფია და სპეციალური მეცნიერებანი წარმოსდგება როგორც ცოდნის (შემეცნების) განვითარების სხვადასხვა დონე, რის შედეგად გადაწყდება არა მარტო ფილოსოფიისა და სპეციალური მეცნიერებების ურთიერთობის პრობლემა, არამედ აგრეთვე მისგან წარმოებული, მაგრამ ასევე მნიშვნელოვანი საკითხი ფილოსოფიური ცოდნის სპეციფიკის შესახებ და დასაბუთდება მისი მეცნიერული ხასიათი.

§ 6. მეცნიერული ფილოსოფიის ცნების საზრისის დასადგენად საჭიროა გაირკვეს ორი რამ: პირველი, რა ადგილი უჭირავს ან საერთოდ აქვს თუ არა ადგილი ფილოსოფიას ადამიანური ცოდნის სისტემაში და, მეორე, ექვემდებარება თუ არა ფილოსოფია ცოდნის უზოგადეს კანონზომიერებას, აქვს თუ არა მას ცოდნისათვის დამახასიათებელი სპეციფიკური ნიშნები. დავიწყოთ პირველი საკითხით.

ცოდნის სისტემაში ფილოსოფიის ადგილის გასარკვევად საჭიროა ცოდნის ბუნების ანალიზი, მისი სტრუქტურისა და უზოგადესი კანონზომიერების ჩვენება. მაგრამ, მეორე მხრივ, ცოდნის ბუნების გამოკვლევა წინასწარ მოითხოვს ობიექტური რეალობის, როგორც ცოდნის საგნის ანალიზს. ცოდნა ობიექტური რეალობის ანუ, როგორც ფილოსოფიაში ამბობენ, არსის ასახვას წარმოადგენს. სწორედ ამიტომ ცოდნის ბუნებას მისი საგნის (არსის) ბუნება განსაზღვრავს. ეს საგანი კი არის ობიექტური სინამდვილე, არსი, ხოლო არსის, როგორც ცოდნის საგნის გამოკვლევა ნიშნავს მისი ონტოლოგიური საფუძვლების კვლევას.

არსი ანუ ობიექტური რეალობა თავისთავად აღებული ერთიანია, მთლიანია. მაგრამ მას გარკვეული სტრუქტურა აქვს, რაც ჩვენი ცოდნისა და შემეცნების სტრუქტურას განსაზღვრავს. ადამიანს შემეცნების პროცესში, უწინარეს ყოვლისა, ბუნებისა და საზოგადოების მოვლენები ეძლევა. მოვლენათა ერთობლიობა კი არის მოვლენათა სამყარო. მოვლენა იმას ნიშნავს, რომ იგი რაღაც უფრო სიღრმისეულის, ჩვენი გრძნობის ორგანოებისათვის ფართულის გამოვლენაა. კერძოდ, მოვლენათა სამყარო არის არსებობათა სამყაროს გამოვლენა. მაგრამ არა მხოლოდ ცალკეულ საგნებს აქვთ არსება, არამედ აგრეთვე მთელ სინამდვილესაც. არსი—ობიექტური რეალობა—რაღაც ერთი ფუნდამენტური, უძირითადესი არსების ანუ უკანასკნელი ინსტანციის არსების გამოვლენაა. მთელი სინამდვილის არსებას ფილოსოფიაში სუბსტანციის უწოდებენ. ერთი სიტყვით, არსებობს არა მხოლოდ ცალკეული საგნებისა და მოვლენების არსებები ანუ სპეციალური არსებები, არამედ აგრეთვე მთელი სინამდვილის არსებაც ანუ სუბსტანცია.

ამრიგად, ჩვენი ცოდნის ონტოლოგიური საფუძვლები სამი სტრუქტურული ელემენტისაგან შედგება: მოვლენათა სამყარო, სპეციალურ არსებობათა სამყარო და სუბსტანციური არსება ანუ სუბსტანცია. ეს სამყაროები მართლა სამი სამყარო კი არ არის, არამედ ერთი და იგივე ობიექტური რეალობის (არსის) სამი სხვადასხვა მხარეა, სხვადასხვა ფენაა, რომელთაც ჩვენ სიმარტივისათვის ერთმანეთისაგან განვასხვავებთ.

ახლა ვნახოთ, თუ როგორია ადამიანური ცოდნის სტრუქტურა.

ადამიანს შემეცნების პროცესში, უწინარეს ყოვლისა, მოვლენათა სამყარო ეძლევა. ჩვეულებრივი ადამიანი, რომელსაც არავითარი მეცნიერული ცოდნა არა აქვს, შესანიშნავად ერკვევა ამ სამყაროში, თუმცა მისი შინაგანი კანონზომიერება, მისი არსება მისთვის უცნობია. ამგვარი ცოდნა არის წინამეცნიერული ცოდნა, რომლის საგანია სინამდვილის (არსის) ყველაზე ზედაპირული სფერო—მოვლენათა სამყარო. წინამეცნიერული ცოდნა მოცემულია წარმოდგენების სახით ანუ წარმოდგენა არის წინამეცნიერული ცოდნის ძირითადი ფორმა. მაგრამ ეს არის ზოგადი წარმოდგენა, რომელიც თავისი ზოგადობით ცნებას იშვიათად ჩამოუვარდება. მიუხედავად ამისა, იგი წარმოდგენაა და არა ცნება, ვინაიდან ცნება არსების ასახვას წარმოადგენს, რაც წინამეცნიერული შემეცნების დონეზე მიუღწეველია.

წინამეცნიერული ცოდნისაგან განსხვავდება მეცნიერული ცოდნა, რომლის საგანია სპეციალურ არსებათა სამყარო, ანუ სინამდვილის უფრო სიღრმისეული ფენა. მაგრამ მეცნიერება სინამდვილის (არსის) მხოლოდ ცალკეული სფეროების არსებებს იმეცნებს და არა მთელი სინამდვილის არსებას. მთელი სინამდვილის არსება ანუ სუბსტანციური არსება არის ფილოსოფიის, კერძოდ, „პირველი ფილოსოფიის“ ანუ ონტოლოგიის საგანი. სწორედ ფილოსოფია იძლევა უზოგადეს ცოდნას მთელი სინამდვილის შესახებ, იკვლევს მთელი სინამდვილის უძირითადესსა და უღრმეს მიზეზებს. ფილოსოფიური ცოდნა, როგორც უზოგადესი, ჩამოყალიბებულია უზოგადესი ცნებების ანუ კატეგორიების სახით. იგი არის კატეგორიული ცოდნა. ამაშია მისი სპეციფიკა—განმასხვავებელი ნიშანი—სპეციალური მეცნიერებებისაგან. ეს ნიშნავს, რომ ფილოსოფიას აქვს თავისი საგანი, საკუთარი შემეცნების მეთოდები და საშუალებანი.

ცოდნის საგნის, ე. ი. ობიექტური რეალობის მსგავსად, ცოდნაც სტრუქტურულ მთლიანობას წარმოადგენს. ცოდნის სტრუქტურული ერთიანობის იდეა გნოსეოლოგიის (ცოდნის თეორიის) ძირითადი იდეა უნდა იყოს. წინამეცნიერული, მეცნიერული და ფილოსოფიური ცოდნა მხოლოდ სტრუქტურული დონეებია, რომლებიც ზოგადობის ხარისხის მიხედვით არის განლაგებული. ცოდნის ამ იერარქიულ კიბეზე ფილოსოფია უმაღლეს საფეხურზე დგას. ასეთია ფილოსოფიის ადგილი ადამიანური ცოდნის სისტემაში.

ცოდნის ერთიანობის იდეა იმას ნიშნავს, რომ მას სპეციფიკურ ნიშნებთან ერთად საერთო კანონზომიერებაც აქვს, ის კანონზომიერება, რაც ცოდნის ამ სხვადასხვა დონეებს აერთიანებს. რა არის ცოდნის ეს უზოგადესი კანონზომიერება? ამრიგად, ჩვენ გადავდივართ მეცნიერული ფილოსოფიის არსის გარკვევის მეორე საკითხზე, სახელდობრ, იმის გარკვევაზე, ექვემდებარება თუ არა ფილოსოფია ცოდნის უზოგადეს კანონზომიერებას?

ნებისმიერი ცოდნის—როგორც წინამეცნიერულის, ასევე მეცნიერულისა და ფილოსოფიურის—ძირითად ნიშანს დაკვირვებადობა წარმოადგენს. დაკვირვებადობა ამ შემთხვევაში გრძნობად ცდაში მოცემულობას ნიშნავს. ნებისმიერი ცოდნა გრძნობადი დაკვირვებიდან, ცდიდან იწყება. შეუძლებელია ცოდნა იმის შესახებ, რაც ცდაში არასოდეს არ გვეძლევა და არც შეიძლება გვეძლეოდეს. იმ იდეას, რომელიც ამტკიცებს, რომ მთელი ჩვენი ცოდნის ამოსავალი არის დაკვირვებადობა, დაკვირვებადობის გნო-

სეოლოგიური პრინციპი ეწოდება. დაკვირვებადობა არის სამყაროს მეცნიერული სურათის კრიტერიუმი, რაც იმას ნიშნავს, რომ მეცნიერს არ შეუძლია ამტკიცოს ისეთი რამ, რაც თავის სათავეს გრძნობად დაკვირვებაში არ იღებს.

დაკვირვებადობის ცნების ქვეშ ამ შემთხვევაში იგულისხმება არა უშუალო დაკვირვება, არამედ პრინციპული დაკვირვებადობა. შეიძლება რაიმე დღეს დაკვირვებადი არ არის, მაგრამ იგი პრინციპულად დაკვირვებადს წარმოადგენს, ე. ი. ან ადრე იყო დაკვირვებადი და ან მომავალში იქნება ასეთი. მაგალითად, დაკვირვებადია ტროას ომი, თუმცა იგი არც ერთ ისტორიკოსს თვალით არ უნახავს. ამასთანავე პრინციპული დაკვირვებადობა ფართო აზრით უნდა გაეიგოთ; სახელდობრ, ამ პრინციპის თანახმად, დაკვირვებადია ყველაფერი, რაც დაკვირვებადი ფაქტებიდან მომდინარეობს, თუმცა თვითონ შეიძლება უშუალოდ დაკვირვებადი არ იყოს. მაგალითად, დაკვირვებადია მსოფლიო მიზიდულობის კანონი, მიუხედავად იმისა, რომ იგი ცდაში არ გვეძლევა. პრინციპული დაკვირვებადობა, ჩვენი აზრით, იმას ნიშნავს, რომ აზრი მსოფლიო მიზიდულობის კანონის შესახებ შედგენილია დაკვირვებადი მოვლენების საფუძველზე. არსება, კანონი მოვლენათა სამყაროში გამოვლინდება. მოვლენები დაკვირვებადია, რომელთა საშუალებით ვსჩელობთ მათ არსებაზე, რაც უშუალოდ დაკვირვებაში არ გვეძლევა. ამდენად არსებაც, რამდენადაც იგი გამოვლინდება, დაკვირვებადია. დაკვირვებადობის პრინციპის ამგვარი გაგების საფუძველზე უნდა ვთქვათ, რომ მთელი ჩვენი ცოდნა—წინამეცნიერული, მეცნიერული და ფილოსოფიური—დაკვირვებადობიდან მომდინარეობს. ის, რაც პრინციპულად დაუკვირვებადია, ცოდნას არ წარმოადგენს. თვით ფილოსოფიური ცოდნაც, მიუხედავად მისი აბსტრაქტულობისა, საბოლოოდ დაკვირვებადობიდან ამოდის. ერთი სიტყვით, მთელი ჩვენი ცოდნის გენეზისი, მისი სათავე დაკვირვებადობაში უნდა ვეძიოთ.

იქიდან, რაც ზემოთ ითქვა ცოდნის ბუნებისა და მისი უზოგადესი კანონზომიერების შესახებ, გამომდინარეობს, რომ ფილოსოფია მეცნიერული ცოდნის სისტემაში შედის. ფილოსოფია არის მეცნიერება, მაგრამ არა სპეციალური მეცნიერების აზრით, არამედ იმ გაგებით, რომ იგი არის ცოდნა, შემეცნების პროდუქტი, სახელდობრ, სინამდვილის (არსის) უზოგადესი კანონზომიერების შემეცნების შედეგი. ფილოსოფია გვაძლევს ცოდნას ობიექტური რეალობის უზოგადესი ანუ სუბსტანციური კანონზომიერების შესახებ. ამ აზრით ფილოსოფია არის მეცნიერების დარგი, მართალია, სხვა მეცნიერებებისაგან პრინციპულად განსხვავებული ცოდნა, მაგრამ მაინც მეცნიერული ცოდნა. ფილოსოფიის მეცნიერულობის უარყოფა შეუძლებელია.

ვინაიდან პრინციპული დაკვირვებადობა არის ნებისმიერი ცოდნის ამოსავალი, ამიტომ ის მოძღვრება, ის თვალსაზრისი, რომელიც მსჯელობს პრინციპულად დაუკვირვებადი მოვლენების შესახებ, არ არის ცოდნა, არ არის მეცნიერება. ასეთ მოძღვრებას მეტაფიზიკა ეწოდება, რომელიც რწმენის სფეროა და არა ცოდნისა. ჩვენ შეიძლება გვეამდეს ისეთი რაიმეს არსებობა, რაც არასოდეს ცდაში არ გვეძლევა, რასაც ვერასოდეს ვერ დავასაბუთებთ ან უარყოფთ. ასეთი რაიმეს ცოდნა შეუძლებელია, ვინაიდან ცოდნა თავის სათავეს ყოველთვის დაკვირვებაში იღებს.

ამრიგად, ფილოსოფია, სხვა მეცნიერებათა მსგავსად, პრინციპული დაკვირვებადობიდან ამოდის და, მამასადამე, იგი მეცნიერული დისციპლინაა. მეტაფიზიკური მსჯელობანი კი რწმენის სფეროს კუთვნილებაა და მათ არავითარი შემეცნებითი ღირებულება არა აქვთ. იქ, სადაც არ არის არავითარი დასაბუთება, სადაც არაფერი არ მტკიცდება, არ არის ფილოსოფია. თუ ფილოსოფია მხოლოდ და მხოლოდ მეცნიერული შეიძლება იყოს, მაშინ მეტაფიზიკა არ არის არა მარტო მეცნიერება, არამედ იგი საერთოდ არ წარმოადგენს ფილოსოფიურ დისციპლინას.

ამრიგად, ფილოსოფიის მეცნიერულობის პრობლემა დადებითად წყდება. ფილოსოფია არის განსაკუთრებული ტიპის მეცნიერება—მეცნიერული ფილოსოფია—ხოლო სხვაგვარი ფილოსოფია შეუძლებელია. იგი, თავისი სუვერენულობის მიუხედავად, სპეციალურ მეცნიერებებთან აუცილებელ კავშირშია. წინამცნიერული, მეცნიერული და ფილოსოფიური ცოდნა ერთიანი ადამიანური ცოდნის სხვადასხვა ფორმაა, რომლებიც ერთმანეთთან ზოგადობისა და სიღრმის ხარისხით განსხვავდება. ამასთანავე ეს განსხვავება თვისებრივია და არა რაოდენობრივი.

§ 7. დასასრულ აღვნიშნავთ, რომ თუმცა სადისკუსიო სტატიის ავტორის ბნ ვახტანგ ერქომაიშვილის ძირითადი თეზისი მეცნიერული ფილოსოფიის შეუძლებლობის შესახებ ჩვენთვის პრინციპულად მიუღებელია, მაგრამ თვითონ სტატია დაწერილია მაღალ მეცნიერულ დონეზე, რომელშიც გამოვლენილია მისი ავტორის ფილოსოფიური განსწავლულობა და, რაც მთავარია, ის, რომ იგი ერთდროულად ფილოსოფოსიც არის და მეცნიერიც.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტმა

ახალი თარგმანები

ალონზო ჩერჩი

ონტოლოგიური ვალდებულება

რედაქციისაგან: ამერიკელ ლოგიკოსსა და მათემატიკოსს, პრინსტონისა და კალიფორნიის უნივერსიტეტების პროფესორს ა. ჩერჩს (1903—1995) დიდი წვლილი აქვს შეტანილი მათემატიკური ლოგიკის განვითარებაში, რისთვისაც ის სამართლიანად არის აღიარებული ამ მეცნიერული დისციპლინის კლასიკოსად. ჩერჩი ამ იშვიათ მათემატიკოსთა რიცხვს ეკუთვნოდა, რომლებიც განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობდნენ მათემატიკის ფილოსოფიის პრობლემების შესწავლას. მან ახალ საფუძველზე სცადა ფრეგეს ლოგისტიკური მიმართულების აღორძინება და მათემატიკის ფილოსოფიაში პლატონისტური კონცეფციის თანმიმდევრული დაცვა. უაღრესად მნიშვნელოვანია აგრეთვე მისი დამსახურება ლოგიკისა და მათემატიკის ონტოლოგიური წინამძღვარების ძიებაში, რაც შესანიშნავად აისახა მის პოლემიკაში ვ. კვინთან და ჩვენი დროის სხვა ცნობილ ნომინალისტებთან. სწორედ ამ სფეროს ეხმარება წინამდებარე წერილი, რომელიც მან გამოაქვეყნა 1958 წელს, იხ. *The Journal of philosophy*, 55, გვ. 1008—1014.

* * *

არსებობენ საყოველთაოდ ცნობილი ფილოსოფიური პრობლემები, რომლებიც ეხებიან იმას, რასაც ონტოლოგია შეიძლება ეწოდოს. ისინი, ჩვეულებრივ, გამოითქმებიან კითხვებით: არის თუ არა „რეალური“ ზოგი საგანი ან საგანთა ზოგი კატეგორია, ანუ „არსებობენ თუ არა ისინი, ანუ აქვთ მათ თუ არა „რეალური“ არსებობა? ამის საუკეთესო მაგალითს გვაძლევს უნივერსალიების ტრადიციული პრობლემა, რომელმაც წარმოშვა ნომინალისტებისა და რეალისტების დაპირისპირება იმის თაობაზე, რეალურად არსებობენ თუ არა ზოგადობები ანუ ისეთი აბსტრაქტული არსებები, როგორცაა კლასები (მათემატიკური გაგებით) ანდა პროპოზიციები (მსჯელობები აბსტრაქტული აზრით, ე. ი. დებულებათა შინაარსები, განყენებული მათ გადმოსაცემად გამოყენებული სიტყვებისგან).

მე აქ არ ვაპირებ პირდაპირ შევეუდგე რომელიმე ამ ფილოსოფიური პრობლემის გარჩევას. ჩემი მიზანია განვიხილო მხოლოდ ზოგიერთი აუცილებელი წინასწარი საკითხი, რომელიც საქმის ლოგიკას უკავშირდება.

ვ. ვ. კვინის მნიშვნელოვანი წვლილი ამ საქმეში ის იყო, რომ მან ლოგიკური საკითხის ცხადყოფის საჭიროებაზე მიგვიითოთა. „ონტოლოგიური ვალდებულების“ კვანისეული კრიტერიუმი მართლაც ამ მიმართულებით შემოთავაზებული ერთადერთი საზომია და მისი კრიტიკული შეფასება ჩვენი ამოცანის დიდ ნაწილს შეადგენს.

შეიძლება ისეც მოხდეს, რომ ფილოსოფოსმა ონტოლოგიური დისპუტისადმი უარყოფითი დამოკიდებულებით მოისპოს თავისთვის შესაძლებლობა რაიმენაირად მიგვიითოს არსებები, რომელთა რეალობაც მან უარყო. თუ ის, მაგალითად, აცხადებს, რომ რიცხვები არ არსებობენ, მაგრამ მიუხედავად ამისა ამტკიცებს, ანდა იძულებულია გაიზიაროს, რომ '1729 ერთზე მეტი გზით შეგვიძლია წარმოვადგინოთ, როგორც ორი კუბის ჯამი', ის, ყოველ შემთხვევაში *prima facie*, ვარდება წინააღმდეგობაში, ვინაიდან რიცხვ 1729-ის დასახელებით და მისთვის გარკვეული თვისების მიწერით ის ვალდებულია სულ ცოტა ამ ერთი რიცხვის არსებობა სცნოს. ამავე მიზეზის გამო, თუ ნომინალისტი არ არის მზად იმისთვის, რომ უკუაგდოს მათემატიკა ან გაიზიაროს უკიდურესი ფორმალისტური პოზიცია, რომელიც მათემატიკური ფორმულების ყოველგვარ მნიშვნელობას უარყოფს, მან ხელახლა უნდა სცადოს ამ დებულების ჩამოყალიბება ისე, რომ მასში აღარ შეგვეხედეს რიცხვ 1729-ის სახელი და თუკი ციფრების '1729' მიმდევრობა მაინც იქნება შენარჩუნებული, მას უნდა დაეკისროს სახელისგან განსხვავებული როლი.

ამასთან დაკავშირებით კვანი აღნიშნავს, რომ ასეთი ონტოლოგიური ვალდებულება ისეთი ობიექტების მიმართ, როგორცაა, მაგალითად, რიცხვები, შეიძლება დაგვეკისროს არა მარტო კონკრეტული რიცხვის სახელის ხმარებისას, არამედ იმ ცვლადების გამოყენების შემთხვევაშიც, რომელთა მნიშვნელობებიც რიცხვებია. მართლაც, იქიდან, რომ '1729 ერთზე მეტი გზით შეგვიძლია წარმოვადგინოთ, როგორც ორი კუბის ჯამი', ლოგიკის მარტივი წესების საფუძველზე შეგვიძლია დავასცნათ, რომ 'არსებობს რიცხვი, რომელიც ერთზე მეტი გზით შეგვიძლია წარმოვადგინოთ, როგორც ორი კუბის ჯამი' ანუ სიმბოლურად:

$$(\exists x)(\exists y)(\exists z)(\exists t)(\exists u)[c(y) \wedge c(z) \wedge c(t) \wedge c(u) \wedge \\ \wedge (t \neq y) \wedge (t \neq z) \wedge (x = y + z) \wedge (x = t + u)].$$

სადაც 'c' კითხება როგორც „კუბია (დადებითი მთელი რიცხვებისა)“, ხოლო 'x', 'y', 'z', 't', 'u' არიან ცვლადები, რომლებიც გარბიან დადებით მთელ რიცხვებს. ამ უკანასკნელს აშკარად მივყავართ ონტოლოგიურ ვალდებულებასთან რიცხვების თაობაზე, თუმცა ის არ შეიცავს არც ერთი კონკრეტული რიცხვის სახელს. და თუ ონტოლოგიური საკითხი შეეხება არა ზოგიერთ ცალკეულ არსებათა არსებობას, არამედ—გარკვეული კატეგორიის არსებათა არსებობას, მაშინ ონტოლოგიური ვალდებულების კრიტერიუმში, რომელიც ეხება ცვლადის გამოყენებას უფრო სრულია და მას შეიძლება უპირატესობა მიენიჭოს იმ კრიტერიუმთან შედარებით, რომელიც ეხება სახელის გამოყენებას.

ზემოთ წარმოვადგინეთ, ჩემი აზრით, იმის ყველაზე დამაჯერებელი ასპექტი, რაც კვანმა შემოგვთავაზა და რომლის ხაზგასმაც ყველაზე მნიშვნელოვანია. მიუხედავად ამისა, ლოგიკის ჩვეულებრივ სტანდარტულ სისტემებში, რომლებიც ძირითად სისტემებად განიხილება ამ საკითხისადმი მიძღვნილ დღევანდელ ნაშრომებში, კვანტორების წესები ცვლადებს ისე მიუჩენენ არაკარიელ არეებს, რომ ნებისმიერ მტკიცებას, რომელიც შეიცავს ცვლადს (დაბმულს უნივერსალური თუ ეგზისტენციალური კვანტორით) მივყავართ ონტოლოგიურ ვალდებულებასთან არსებათა მიმართ ცვლადის განსაზღვრის

არიდან. მეტიც, გონივრულია ჩავთვალოთ, რომ სიმბოლო ნამდვილი საკუთარი სახელია მხოლოდ მაშინ, როდესაც ის უშვებს ისეთი ტიპის ეგზისტენციალურ დასკვნას, როგორცაა დასკვნა დებულებიდან: '1729 ერთზე მეტი გზით შეგვიძლია წარმოვადგინოთ, როგორც ორი კუბის ჯამი' დებულებაზე: '($\exists x$) x ერთზე მეტი გზით შეგვიძლია წარმოვადგინოთ, როგორც ორი კუბის ჯამი'. ასე რომ, ონტოლოგიური ვალდებულება საკუთარი სახელის გამოყენების მიმართ დაიყვანება ონტოლოგიურ ვალდებულებაზე ცვლადის გამოყენების მიმართ. ამიტომ კვანის მიდის ერთადერთ მეტად მარტივ კრიტიკიუმამდე, რომ დებულებას, რომელიც შეიცავს ცვლადს, მივყავართ ონტოლოგიურ ვალდებულებამდე ცვლადის განსაზღვრის არის მიმართ.

კვანის საზომი ამ სახითაც კი მარტივად და თავისთავად ცხადად მეჩვენება. მის მნიშვნელობას აპირობებს ის, თუ რა ადვილად და ხშირად არღვევენ ხოლმე ონტოლოგიური დებატებისადმი უარყოფითი დამოკიდებულების დამცველები ლოგიკური შეთანხმებულობის ამ მარტივ კრიტიკიუმს.

ამის საილუსტრაციოდ, თქვენი ნებართვით მოვახდენ ციტირებას ა. ჯ. აიერის შრომიდან „აზროვნება და მნიშვნელობა“ (1947): „...ალბათ, ოცნების გარკვეული შემთხვევების გამოკლებით, რაიმეს მოაზრება ყოველთვის გულისხმობს, რომ ადგილი აქვს მას ან სხვა რაიმეს. აზროვნება აუცილებლობით არ გულისხმობს იმის რწმენას, რომ რაიმეს აქვს ადგილი. შესაძლოა, პროპოზიცია, მსჯელობა, მხოლოდ „თავშესაქცევი რამაა“, როგორც ზოგიერთ ფილოსოფოსს მიაჩნია, რომ ის, ვინც მას იაზრებს, სინამდვილეში არ აფასებს იგი ჭეშმარიტია, თუ მცდარი. მან შეიძლება წარმოიდგინოს, რომ რაღაც ასეა, ან გაიკვიროს, რომ ასეა, ანდა მის შესახებ დასვას კითხვა. ის შესაძლოა უფრო ინტენციის გამომხატველი იყოს, ვიდრე ფაქტის აღწერის მცდელობა. მაგრამ, როგორც არ უნდა იყოს ეს, რასაც ის მოიაზრებს, შეიძლება გამოიხატოს წინადადებით; და რაც მის აზრს ხდის აზრად რაიმეზე, უბრალოდ ის ფაქტია, რომ ამ წინადადებას მნიშვნელობა აქვს. ... რა თქმა უნდა, აზრი აქვს ვთქვათ, იმ შემთხვევაში, როცა ვინმეს სწამს ან ეიჭვება, ან სულერთია როგორც არის, რომ არსებობს რაღაც, რაშიც ის ეჭვობს ან რაც მას სწამს. მაგრამ აქედან არ გამომდინარეობს, რომ „დაეჭვება“ და „რწმენა“ თავისებური მენტალური აქტების სახელებია ან რომ რაიმე უნდა არსებობდეს იმისთვის, რათა მასში დაეჭვდეთ ან რათა ის ისევე ვიწამოთ, როგორც ის, რომ რაიმე უნდა არსებობდეს, რათა შეეჭვამოთ ის ან დაეარტყათ მას“.

ეს ნაწყვეტი უცხადესად გვიჩვენებს რომ აიერს სურს თქვას, რომ არსებობს რაღაც, რაც ვინმეს სწამს, მაგრამ ამავე დროს უარყოს, რომ არსებობს რაღაც სარწმუნო. სინამდვილეში კი აიერის მონოგრაფიაში უამრავი ადგილია, რომელიც არღვევს მის ნომინალისტურ ინტენციას იმით, რომ ზუსტი გამოხატვისთვის მოითხოვს პროპოზიციის განსაზღვრის არის მქონე ბმული ცვლადების გამოყენებას. მივმართოთ კიდევ ერთ ციტატას: „მაგრამ ახლა შეიძლება ვიკითხოთ: რა ხდება, როცა მე ნამდვილად ვიაზრებ პროპოზიციას, რომელიც ვიცი ან მწამს ან რომელშიც ვეჭვობ? თუ დაუშვებთ, რომ ეს „შემეცნებითი“ ტერმინები ნორმალურად იხმარება დისპოზიციური აზრით, მართალი იქნება ის, რომ, მე შემიძლია, მაგალითად, მწამდეს რაიმე მაშინაც კი, როცა მას არ ვიაზრებ. ის, ცხადია, სულ ცოტა ერთხელ მაინც უნდა მოვიაზრო, რათა დისპოზიცია ოდესმე ჩამოყალიბდეს. ახლა ჩემს მიერ მისი უბრა-

ლო მოაზრება შეიძლება მდგომარეობდეს მხოლოდ გარკვეული სიმბოლოების ხმარებასა და გაგებაში, მაგრამ ჩემი რწმენა ამისა რაღაც უფრო მეტია. ის, თუ გნებავთ, დისპოზიციაა...“. თავის უფრო ადრინდელ წიგნში, „ემპირიული ცოდნის საფუძველი“ (1940), აიერი თვითონვე მიუთითებს, რომ ის წმირად იმეორებს სიტყვა 'პროპოზიციას' მიუხედავად მისი სურვილისა უარყოს პროპოზიციები და გვთავაზობს პერიფრაზირების მეთოდებს ამ სიტყვის ელიმინირებისთვის. მაგრამ პერიფრაზირების მისი მეთოდები მიზანს ვერ აღწევენ, ვინაიდან ისინი მოითხოვენ ბმულ ცვლადებს, რომლებსაც არედ პროპოზიციები აქვთ.

შესაძლებელია აიერი ისეც გავიგოთ, რომ ის მიისწრფვის თანმიმდევრულად გაატაროს განსხვავება ისეთ ფრაზებს შორის, როგორცაა: 'არის რაიმე ისეთი, რომ' (რომელიც, ალბათ, შეესაბამება არსებობის კვანტორს) და 'რაიმე არსებობს, რათა იყოს', როგორც ეს გაკეთებულია ჩემს მიერ პირველად ციტირებული ადგილის ბოლოს. მაგრამ თუ ეს ასეა, მაშინ უნდა ითქვას, რომ არსებობის უკანასკნელი ცნების არც ლოგია და არც სემანტიკა არ არის მიწინააღმდეგე თუნდაც ბუნდოვანად, რომ არაფერი ვთქვათ მის ზუსტ ფორმულირებაზე. ეს ცნება იღუმალებით მოსილი რჩება. და აიერის შედარებები, „რაიმე... რათა შევკამოთ ის ან დავარტყათ მას“, არა თუ ვერ უზრუნველყოფენ გარკვეულობას, არამედ მაშინვე იწვევენ გაუგებრობას იმით, რომ გვაფიქრებინებენ თითქოს აიერი ფრაზაში 'რაიმე არსებობს' ფიზიკური ობიექტის სახით არსებობას გულისხმობს — რაც, ცხადია, საზოგადოდ მცდარი უნდა იყოს.

არტურ ჰაპის „სემანტიკისა და აუცილებელი ქეშმარიტების“ (1958) იმ ადგილას, რომელიც, როგორც ჩანს, გარკვეულწილად აიერს მისდევს, „რეიფიკაციის“ ანუ „პლატონისტური მისტიფიკაციის“ განსამარტავად ნათქვამია, რომ „პროპოზიციას ათვალსაჩინოებენ როგორც საგანს, მზად მყოფს იქცეს ცნობიერების ობიექტად“ ან რომ „პროპოზიციები რაღაცნაირად შეერწყმიან იმ დროით არსებობას, რომლებსაც ჩვეულებრივ „საგანებს“ უძახიან“. მაგრამ მზად მყოფი საგნის ან დროითი არსების ეს ცნება ისევე საპირობებს სიცხადეს, როგორც აიერის მიერ გატარებული განსხვავება ფრაზებს შორის: 'რაიმე არსებობს' და 'არის რაიმე' (რაც, ალბათ, მან უნდა დააზუსტოს). ასე მაგალითად, ადამიანს, რომელსაც ადრე ვილაც არ უყვარდა, მერე კი მან ის შეიყვარა, სალი აზრის თანახმად, რაღაც დაემართა ან ის შეიცვალა; მაგრამ თუ ვინმეს ადრე არ უყვარდა ეს ადამიანი, მერე კი შეუყვარდა, ეს არ ნიშნავს, რომ უკანასკნელი აუცილებლად შეიცვალა. ამის მსგავსად ჰაპი პროპოზიციას არ განიხილავს როგორც დროში არსებულს, ვინაიდან ვილაცს ადრე არ სწამდა ის, მერე კი ირწმუნა. მაგრამ დღესდღეობით არ მოგვეპოვება ვარგისი და ადეკვატური ლოგია, რომელიც ასახავდა ზმნის სუბიექტსა და ობიექტს შორის ჩვეულებრივი ენის ამ განსხვავებას.

ონტოლოგიურ ვალდებულებასთან შეუთავსებლობის კიდევ ერთ ილუსტრაციად მოვიტან ნაწყევტს გილბერტ რაილის შრომიდან, რომელიც პირველად 1939 წელს გამოქვეყნდა და ახლახან ხელახლად დაიბეჭდა წიგნში 'ლოგია და ენა' (მეორე სერია), გვ. 65—81. „წინადადებები და ფაქტორწინადადებები არიან ინგლისური ან გერმანული, დაწერილი, ჩურჩულით ანდა ყვირილით ნათქვამი, ჟარგონით ან პედანტურად გამოხატული და ა. შ.

ის, რაც ლოგიკას აინტერესებს მათში, ისეთი რამაა, რაც ამ სხვადასხვაობისადმი არის ინდიფერენტული. ესაა პროპოზიციები და პროპოზიციების ნაწილები ან ფაქტორები (ამის თქმა მოსახერხებელი, თუმცა ხშირად შეცდომაში შემყვანია). როდესაც სხვადასხვა ენის ორი წინადადება, იდიომა ან მონაცემი ერთსა და იმავეს გამოთქვამს, ის, რასაც ისინი ამბობენ, შეიძლება განვიხილოთ სხვადასხვაგვარი თქმისაგან განყენებით, აბსტრაქტიზმით. მაგრამ ეს ჩვენგან არ მოითხოვს ვივარაუდოთ, რომ ის ისეთსავე მიმართებაშია მათთან, როგორც ქალაქი იმ სხვადასხვა საგზაო ნიშნებთან, რომლებიც მისკენ მიგვიითითებენ. და, როგორც ვასხევებთ პროპოზიციებს იმ წინადადებებისგან, რომლებიც მათ წარმოგვიდგენენ, ზუსტად ისევე უნდა განვასხვავოთ ფაქტორ-პროპოზიციები იმ ფაქტორ-წინადადებებისაგან, რომლებიც მათ წარმოგვიდგენენ. ოღონდაც ისევე არ უნდა ვივარაუდოთ თითქოს ეს იმას ნიშნავს, რომ სამყაროში ვაწყდებით ძროხებს, მიწისძვრებს და ფაქტორ-პროპოზიციებს. ისევე, როგორც მონეტის ორივე მხარის დასახელების ფაქტი არ გვაძლევს უფლებას დავასკვნათ, რომ როცა ხელში მონეტა მიჭირავს, თითქოს ხელში მაქვს სამი საგანი: მონეტა და მისი ორი მხარე“.

აღნიშნული სტატიის მთავარი თემის განსჯა აქ არ არის საჭირო. ვიტყვი მხოლოდ, რომ ის რაილისგან მოითხოვს საუბარს პროპოზიციებზე და იმაზე, რასაც ის უწოდებს ფაქტორ-პროპოზიციებს (მე ვთვლი, რომ ისინი უახლოვდებიან იმავეს, რაც არიან პროპოზიციული ფუნქციები აბსტრაქტული აზრით). პროპოზიციებს შორის კი მრავლად ვაწყდებით ისეთებს, რომლებშიც არსებობის კვანტორები პირდაპირაა გამოყენებული. მაგალითად, 78-ე გვ.ზე: „არსებობენ ცნებები, რომლებიც...“, „რომელთაგან ზოგი პროპოზიცია...“ და ა. შ. მოხმობილ ციტატაში და ამავე სტატიის სხვა ადგილებში რაილი ესწრაფის თავიდან აიცილოს რეალიზმის ვალდებულება მისი თავდაპირველი მნიშვნელობით, რომელიც აბსტრაქტულ არსებათა რეალური არსებობის შენარჩუნებაში მდგომარეობს. მაგრამ ამ ადგილების ნავარაუდვეი ფილოსოფიური გაგება გაუმარტებელი დარჩა, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ თავისუფალ და რამდენადმე საუკვო ანალოგიებს, რომლებიც ციტირებული იყო. უფრო სერიოზულად კი, ჩანს, რომ ასეთი გაგება მთლიანად იზოლირებულ, მოწყვეტილი აღმოჩნდება და ვერ მოახდენს ეფექტს იმ გამოყენებაზე, რომელიც შეიძლება გაკეთდეს ისეთი განსჯისას, რომელშიც მითითება კეთდება პროპოზიციებზე. ვფიქრობ, რომ შეიძლება არგუმენტების მოყვანა იმის სასარგებლოდ, რომ რაილი რეალისტია ამ თავისი სტატიის მიხედვით, და რომ ციტირებულ ადგილებში მის მიერ რეალიზმის უარყოფა ანდა ნაწილობრივი უარყოფა უბრალოდ ეწინააღმდეგება სტატიის დანარჩენ ნაწილს.

მე აღარ მოვუხმობ მეტ ციტატებს იმის საილუსტრაციოდ, თუ რა დაბნეულობასა და შეუთანხმებლობას ვაწყდებით ონტოლოგიურ ვალდებულებასთან დაკავშირებით, თუმცა ეჭვი არ მეპარება, რომ გაცილებით მეტის მოყვანა შეიძლება. ამ დისკუსიის პროცესში მე უკვე წამოვყენე მთავარი თეზისი, რომლის დაცვასაც ვაპირებ, სახელდობრ ის, რომ ვერავითარი დისკუსია ონტოლოგიურ საკითხებზე, კერძოდ კი ნომინალიზმისა და რეალიზმის ურთიერთდამოკიდებულებაზე, ვერ ჩაითვლება გასაგებად, თუ ის არ ეჭვმდებარება ონტოლოგიური ვალდებულების გარკვეულ კრიტერიუმს. და თუმცა ყოველ ავტორს ნება აქვს დაიცვას კვიანის კრიტერიუმისგან განსხვავე-

ბული კრიტერიუმი, ან თუნდაც ჩამოაყალიბოს ლოგიკის ახალი სისტემა თავისი იდეებისადმი მისასადაგებლად, მან ყოველთვის საკმარისი სიზუსტით უნდა დაადგინოს თავისი კრიტერიუმი ან თავისი ლოგიკა, რათა მკითხველმა შეძლოს საკუთარი შეხედულების შესაბამისად განსაჯოს ის.

ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მოსაზრება ონტოლოგიური ვალდებულების შემოთავაზებული კრიტერიუმის განსასჯელად ის არის, თუ რამდენად ადეკვატურად წარმოგვიდგენს ის არსებობის ჩვენს განკარგულებაში მყოფ პრესისტემატურ ცნებას. მაგრამ ყოველდღიურ ენასთან შესატყვისობის ეს ტესტი სასარგებლოა მხოლოდ მიახლოებითობის საზღვრებში, ვინაიდან ყოველდღიური ენა თვითონაც არ არის ზუსტი გარკვეული საზღვრების გარეთ; და ის ბუნდოვანება და გაურკვეველობა, რომელიც შეიძლება შედეგად მოჰყვეს ენაში იმის ძებნას, რაც იქ არ არის, ჩემი აზრით, აშკარად ჩანს ზოგიერთ ჩემს მიერ მოტანილ ციტატაში. პრობლემა ყოველდღიური ენის რეპროდუცირება კი არ არის, არამედ მისი რეფორმირება. და თუ ამის შედეგად ონტოლოგიური ვალდებულების მოცილე კრიტერიუმი გაჩნდება, და ორივე ისე იქნება თანხმობაში არსებობის პრესისტემატურ ცნებასთან, რომ ასეთი შეთანხმებულობა შეიძლება ნათლად და საიმედოდ მივიჩნიოთ, მაშინ ორივე კრიტერიუმი უნდა განვიხილოთ და შევადაროთ ერთმანეთს მათი შინაგანი ღირსებებისა და არა იმის მიხედვით, რაც დგას პრესისტემატური სალი აზრის ცნებებთან შესატყვისობის ტესტის უკან.

მაგრამ მოდით დავუბრუნდეთ კვიანის შემოთავაზებულ კონკრეტულ კრიტერიუმს. მიუხედავად კვიანის მნიშვნელოვანი წვლილისა, რისი ჩვენებაც ვცადე, მიმაჩნია, რომ სასურველია შესწორების შეტანა მისი კრიტერიუმის ზოგიერთ პუნქტში.

კერძოდ, არსებობს ორი მოსაზრება, რომლებიც ერთად გკარანახობენ, რომ ონტოლოგიური ვალდებულება სპეციალურად ეგზისტენციალურ კვანტორს უნდა დავუკავშიროთ და არა ზოგადად ბმულ ცვლადებს.

ერთი ამ მოსაზრებათაგანი ასეთია: იმას, რასაც ზემოთ „ლოგიკის ჩვეულებრივი სტანდარტული სისტემა“ ვუწოდეთ, აქვს თავისებურება, რომლის მიხედვითაც კვანტორების წესები ცვლადებს აკავშირებენ არაცარიელ არესთან. ამას ზოგი საკამათოდ თვლის და მისი ელიმინაცია შეიძლება სასურველი იყოს რამდენიმე მიზეზით მაინც¹.

თუ გვინდა თავი შევიკავოთ თავისუფალი ცვლადების შემცველი დებულების გამოყენებისგან, ლოგიკის სტანდარტული სისტემების ამ თავისებურების ელიმინაცია არ არის ძნელი². შედეგად მიღებულ მოდიფიცირებულ ლოგიკაში, ცხადია, ონტოლოგიური ვალდებულება დაუკავშირდება ეგზისტენციალურ დებულებას და არა ეგზისტენციალური დებულების უარყოფას ანდა ზოგად დებულებას.

მეორე მოსაზრება იმ ფაქტს ეხება, რომ ლოგიკის დღევანდელ სისტემებში—„ჩვეულებრივი სტანდარტული“ და სხვა სისტემების ჩათვლით—გვხვდება ცვლადები, რომელთა არეების ნაირსახეობა შემოსაზღვრულია; და მართალია შეგვიძლია დავუშვათ ცვლადები, რომელთა არეებს კიდევ უფრო მეტი ნაირსახეობა აქვთ, მაგრამ უშუალოდ ცხადი არ არის, რომ ამის გაკეთებას შევძლებთ დიდი სირთულეების გარეშე. დღევანდელ სისტემებში კვიანის კრიტერიუმს პირდაპირ ვერ გამოვიყენებთ ცვლადის არის საკუთ-

რეიე ნაწილის მიმართ ონტოლოგიური ვალდებულების განხილვის შემთხვევაში². მაგალითად, დებულებას

$$(\exists x)(x > 10^{1000}),$$

სადაც 'x' არის ცვლადი, რომლის არე დადებითი მთელი რიცხვებია, მიყავართ ონტოლოგიურ ვალდებულებასთან დადებითი მთელი რიცხვების მიმართ პირდაპირ კვანის კრიტერიუმის შესაბამისად. მაგრამ იმის საჩვენებლად, რომ მას უფრო მკაცრ ონტოლოგიურ ვალდებულებასთან მიყავართ დადებითი მთელი რიცხვების მიმართ, რომლებიც 10^{1000} -ზე მეტია, აუცილებელია სემანტიკურ მეტაენას დავუროთ იმის დემონსტრირება, რომ ჩვენი ფორმულის კემარირება მოითხოვს 'x' ცვლადის არე შეიცავდეს დადებით მთელ რიცხვებს, რომლებიც 10^{1000} -ზე მეტია.

ამიტომ მე გთავაზობთ კვანის კრიტერიუმის შემდეგ ალტერნატივას⁴:

$(\exists x)M$ დებულების მტკიცებას მიყავართ ონტოლოგიურ

ვალდებულებასთან ისეთი x არსებისთვის, რომ M.

ეს უნდა გავიგოთ როგორც სქემა, რომელშიც 'x' შეგვიძლია ჩავანაცვლოთ ნებისმიერი ცვლადით, 'x'—ამავე ცვლადის ნებისმიერი სახელით, 'M'—ნებისმიერი პროპოზიციული ფორმით (ლია წინადადებით), რომელიც ამ ერთის გარდა არ შეიცავს არც ერთ სხვა თავისუფალ ცვლადს, ხოლო 'M' კი შეგვიძლია ჩავანაცვლოთ ამავე პროპოზიციული ფორმის ნებისმიერი სახელით. მეტიც, იმისათვის, რომ ერთმანეთისგან ზუსტად განვასხვაოთ ნიშანთა ხმარება და მოხსენიება, '($\exists x$)M'-ში' და მრგვალი ფრჩხილები ავტონომიურად უნდა გავიგოთ, ხოლო ნიშანთა გვერდიგვერდ განლაგება, როგორც გვერდიგვერდ განლაგების აღნიშვნა.

ეს კრიტერიუმი თანხმობაშია კვანის კრიტერიუმთან, როცა საკმე ეხება „ლოგიკის ჩვეულებრივ სტანდარტულ სისტემებს“, მაგრამ ის მიეყენება სისტემათა საკმარისად ფართო კლასს და მე მჯერა, რომ ის უფრო სწორიც აღმოჩნდება.

სხვაგვარად, უფრო თავისუფალი ფორმით რომ გამოვხატოთ იგივე, ის, რასაც ფილოსოფოსები გამოთქვამენ, როცა საუბრობენ „არსებობის“, „რეალობისა“ და მსგავსი ვითარების შესახებ, უნდა გავიგოთ როგორც ეგზისტენციური კვანტორების მნიშვნელობები. ამიტომ ფილოსოფოსები დასაძრახები იქნებიან არათანმიმდევრულობისათვის, თუ მათ ნაწერებში ამ ნიადაგზე თავს იჩენს წინააღმდეგობა. ამას ის ამართლებს, რომ აქამდე არ შემოუთავაზებიათ „არსებობის“ არავითარი სხვა მნიშვნელობა (იმ სახის კონტექსტებს რომ მორგებოდა, რომელთა ციტირებაც მოვანდინე) და პასუხისმგებლობა „არსებობის“ სხვაგვარი მნიშვნელობის შემოთავაზებაზე მათ ეკისრებათ, ვისი ნაწერებიც ან ფილოსოფიური თვალსაზრისებიც ამას მოითხოვენ.

შენიშვნები

1. ასე მაგალითად, ზოგიერთ შემთხვევაში შეიძლება მოგვინდეს გამოვიყენოთ ცვლადები, განსაზღვრული ისეთ კონკრეტულ არეზე, რომლის შესახებაც არ ვიცით, ცარიელია ის თუ არა. ზოგჯერ ფიზიკური ობიექტებისგან შედგენილ არეზე განსაზღვრული ცვლადებისთვისაც კი შეიძლება ვერ მო-

ხერხდეს მისი არაცარიელობის ჩვენება მხოლოდ ლოგიკურ საფუძველზე, მაშინაც როცა ამ არის არაცარიელობა უეჭველია.

2. ასეთი მოდიფიკაცია უხეშად რომ აღვწეროთ ის, მდგომარეობს $(x)A \supset A$ სქემაზე უარის თქმაში, სადაც A არის გამოსახულება, რომელიც არ შეიცავს თავისუფალ ცვლადებს (და კერძოდ, არ შეიცავს x -ს, როგორც თავისუფალ ცვლადს). პირველად ამაზე მივუთითე პუბლიკაციაში Essays in Honor of Henry M. Sheffer, 1951, იხ. გვ. 18. მოგვიანებით იგივე აზრამ გამანდამოუქიდებლად გამოთქვა თეოდორ ჰალპერინმა, იხ. The Journal of Symbolic Logic, vol. 18 (1953) 197—200.

3. გაკვრით შევნიშნავ, რომ ონტოლოგიური ვალდებულება ინტენსიონალური ცნებაა იმ აზრით, რომ ონტოლოგიური ვალდებულება უფრო კლასის კონცეპტის მიმართ უნდა გვექონდეს, ვიდრე კლასის მიმართ. მაგალითად, ონტოლოგიური ვალდებულება ცალკეიანი ცხენების მიმართ აშკარად არ არის იგივე, რაც ონტოლოგიური ვალდებულება წითელი ძროხების მიმართ, მაშინაც როცა შემთხვევით ორივე კლასი ცარიელი და ამდენად იდენტურია.

4. მე ვამჯობინე მესაუბრა ცალკეული დებულებებისა და არა ლოგიკის სისტემის ან ენის ონტოლოგიურ ვალდებულებაზე. კავშირი მათ შორის ასეთია: ნებისმიერ ენას მივყავართ ონტოლოგიურ ვალდებულებამდე ენის ყოველი ანალიტიკური წინადადების მიმართ, ე .ი. ყველა წინადადების მიმართ, რომლის ჭეშმარიტებაც ენის სემანტიკის ლოგიკური შედეგია. ზოგჯერ შეიძლება საკმარისი იყოს იმის თქმა, რომ ენას მივყავართ ონტოლოგიურ ვალდებულებამდე მისი ყველა თეორემის მიმართ, მაგრამ პასუხის გაცემამ ცალკეულ კითხვებზე ენის ონტოლოგიურ ვალდებულებათა შესახებ შეიძლება საზოგადოდ მოითხოვოს მითითება ანალიზურობაზე (მიუხედავად იმისა, ონტოლოგიური ვალდებულების კვანისეული კრიტერიუმი იქნება მიღებული, თუ ჩემს მიერ შემოთავაზებული ალტერნატივა).

ინგლისურიდან თარგმნეს

მარიამ აბოშაძემ და ნინო თომაშვილმა

კრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

ჯორჯ ფ. მაკლინი. ფილოსოფია და სამოქალაქო საზოგადოება:
 მისი ბუნება, წარსული და მომავალი. ვაშინგტონი.

GEORGE McLEAN. PHILOSOPHY AND CIVIL SOCIETY: ITS NATURE,
 ITS PAST AND ITS FUTURE. WASHINGTON.

ფილოსოფოსები ბევრს კამათობენ, იმაზეც დავობენ, თუ რა არის ფილოსოფია და რა საგანს სწავლობს ის, თუკი აღმოჩნდება, რომ ფილოსოფიის საგანს მრავალი მხარე აქვს, მაშინ სადავო ის ხდება, თუ რომელ მხარეს აქვს უპირატესობა, და იწყება გათვლა — პირველი ფილოსოფია, მეორე და ა. შ. თუმცა პირველი ყოველთვის უპირატესს არ ნიშნავს: რით სჯობს, მაგალითად, პირველი სართული მეორეს და მესამეს. ძნელი სათქმელია, თუ რამდენად არის დაშორებული სამოქალაქო საზოგადოება პირველ ფილოსოფიას, მაგრამ დღეს მის განხილვაში ფილოსოფოსები აქტიურად მონაწილეობენ, რისი დამადასტურებელია პროფესორ ჯორჯ მაკლინის წიგნი „ფილოსოფია და სამოქალაქო საზოგადოება“, რომელშიც მისი მცირე მოცულობის მიუხედავად ერთგვარად შეჭამებულია ფილოსოფოსთა ნააზრევი არისტოტელედან დღემდე. მართალია, თვითონ ტერმინი „სამოქალაქო საზოგადოება“ ახალი დროის გამოჩენაა, ხოლო სასიცოცხლო მნიშვნელობა სულ უკანასკნელ ხანს შეიძინა მან, მაგრამ ბუნებრივია, სამოქალაქო საზოგადოების პრობლემების გადასაჭრელად მნიშვნელობა არ დაუქარგავს წარსულის ნააზრევს საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ბუნებისა და დანიშნულების შესახებ.

სამოქალაქო საზოგადოების საკითხის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჩვენს დროში ორი გარემოებით არის განპირობებული: ჯერ-ერთი, სოციალიზმის სახელით აშენებული საზოგადოების მარცხით და, მეორე, იმით, რომ ადამიანები უკმაყოფილონი არიან დასავლეთის საზოგადოებითაც, რომელთან შეჯიბრშიც განიცადა მარცხი სოციალიზმმა. „განვითარებულ სოციალიზმშიც“ და მხოლოდ საბაზრო ეკონომიკაზე მინდობილ საზოგადოებაშიც ადამიანები თავისადმი მტრულად განწყობილ ტენდენციებს ხედავენ. დამახასიათებელია, რომ თუკი ყოფილი მარქსისტები ამჟამად მხოლოდ კერძო საკუთრების რესტავრაციაში ხედავენ ხსნას, ცნობილი მილიარდერი ჯორჯ სოროსი სამოქალაქო, ღია საზოგადოების მთავარ მტრად სწორედ კაპიტალიზმის საფრთხეს მიიჩნევს. მაგრამ არც ის უნდა ვიფიქროთ, რომ დასავლეთის მოაზროვნეები ერთიანად უარყოფითად არიან განწყობილი კაპიტალიზმის მიმართ ან სოციალიზმის მარცხის გამო ყველა უარყოფს ეკონომიკაზე სახელმწიფოს ზეგავლენის საჭიროებას: ცნობილი ეკონომისტი, ნობელის პრემიის ლაურეატი, ფრიდრიხ ჰაიეკი, მაგალითად, ფიქრობს, რომ საბაზრო ეკონომიკა არაფრით არ უნდა შეიზღუდოს და მაშინ ის მეტ სარგებლობას მოუტანს ყველას, ინგლისელი ფილოსოფოსის ერნსტ გელნერის თვალსაზრისით კი საბაზრო ეკონომიკაზე გარკვეულ

კონტროლი აუცილებელია — თუ კონტროლს სოციალიზმთან გავაიგივებთ, მაშინ ჩვენ ყველა სოციალისტები ვიქნებით¹.

სამოქალაქო საზოგადოება ერთი მთლიანი ორგანიზმია და ბუნებრივია, რომ მისი შემსწავლელი დარგები ერთმანეთისაგან ჩინური კედლით არ იქნებიან გაყოფილი. და მაინც ყველა დარგს ინტერესის უპირატესი სფეროები გააჩნია. ფილოსოფიის ინტერესი სამოქალაქო საზოგადოებისადმი იმით არის განპირობებული, რომ ამ საზოგადოებამ უნდა უზურუნელყოს ადამიანთა თავისუფლებანი, დაამკვიდროს ცხოვრებაში ადამიანური ღირებულებანი. სწორედ თავისუფლებისა და ღირებულებათა ბუნება, მათი შემეცნების თავისებურება შეადგენს ფილოსოფიის ინტერესის მთავარ საგანს. ამით აიხსნება ის, რომ სამოქალაქო საზოგადოების პრობლემებით უწინარეს ყოვლისა დანტერესდა ვაშინგტონის უნივერსიტეტთან არსებული „ღირებულებებისა და ფილოსოფიის კვლევის საბჭო“, რომლის ერთ-ერთი ხელმძღვანელია ავტორი წიგნისა „ფილოსოფია და სამოქალაქო საზოგადოება“, ჯორჯ მაკლინი.

არის თუ არა საჭირო საგანგებო ზრუნვა სამოქალაქო საზოგადოების აშენებაზე, თუ შეიძლება სავსებით მივენლოთ ინდივიდუალიზმის სტიქიას, ეს არის საკითხავი უპირველესად. საზოგადოებრივი ცხოვრება თუ მთლიანად ინდივიდუალიზმს დაემყარება, მაშინ ის შეიძლება ინდივიდების ომად გადაიქცეს, რადგან ცნობილი ინგლისელი ფილოსოფოსის აზრით, ადამიანი ადამიანისათვის მგელია. მართალია, ჰაიეკი გვამშვიდებს, ველური თავისი ინსტინქტით კოლექტივისტი იყო, მაგრამ ერთი ადამიანი იქნება მეორისათვის მგელი, თუ ერთი კოლექტიური სულისკვეთებით გამსჭვალული ტომი — მეორისადმი, ომი მაინც ომი იქნება და პროფ. მაკლინი სამართლიანად უენიშნავს, რომ ინდივიდუალიზმი ერების დონეზეც შეიცავს საფრთხეს: მართალია, ის ხელს უწყობს ეროვნული და ეთნიკური იგივეობის გაცნობიერებას და განსხვავებული კულტურების შემოქმედებით ერთიანობას, მაგრამ ამავე დროს ბადებს შოვინიზმს, რაც იწვევს უმცირესობათა თავისუფლების ლეგალურ შეზღუდვებსა თუ სამხედრო დათრგუნვას.

სამოქალაქო საზოგადოება თვითონ მოქალაქეებმა უნდა ააშენონ, ამიტომ ფილოსოფოსებმა ის უნდა იკვლიონ, თუ როგორ უნდა გაიზარდოს მოქალაქეთა აქტივობა, როგორ უნდა გაფართოვდეს მათი თავისუფლება, როგორ უნდა იქნეს მიღწეული სხვადასხვა ღირებულებათა სინთეზი (და არა ერთის მიერ მეორის დათრგუნვა), როგორ უნდა ჩამოყალიბდეს თავისუფალი ასოციაციები, რომლებიც არ მოექცევიან სახელმწიფოს ბიუროკრატიის კონტროლს ქვეშ და ავტრიტარიზმს დაუპირისპირდებიან. პროფ. მაკლინი აღნიშნავს, რომ სამოქალაქო საზოგადოების მკვლევარები ყველაზე პროდუქტიულად ფენომენოლოგიურ მიდგომას მიიჩნევენ. ამის ხაზგასმა მეტად მნიშვნელოვანია. მართლაც, ადამიანთა ღირებულებითი დამოკიდებულებანი მეტად თავისებურ მიდგომას მოითხოვს, ღირებულებანი არ შეიძლება ისე შევიმეცნოთ, როგორც რეალურ საგნებს ვიმეცნებთ, რადგან ღირებულებებზე მსჯელობა შეუძლებელია იმის გაუთვალისწინებლად, თუ ვისთვის არის რაიმე ღირებუელი და რატომ. სწორედ ფენომენოლოგიური მეთოდი და მასზე დამყარებული ჰერმენევტიკა არის ადამიანის ცნობიერებასთან მიმართებაში მყოფი ღირებულებების შემეცნების ადეკვატური საშუალება.

¹ E. Gellner. Conditions of Liberty: Social Society and its Rivals. London, 1994.



სამოქალაქო საზოგადოების შესახებ თვალსაზრისი საზოგადოებისა და ინდივიდების ურთიერთობის გარკვეულ გაგებას გულისხმობს, სახელდობრ იმას, რომ სახელმწიფო ინდივიდებისათვის არსებობს და მისი დანიშნულება ინდივიდების თავისუფლებაზე და ცხოვრებაზე ზრუნვა უნდა იყოს. მაგრამ ის, თუ რაში მდგომარეობს ადამიანის ნამდვილი თავისუფლება და ადამიანური ცხოვრება, ამის დახასიარება ფენომენოლოგიურ მიდგომას მოითხოვს. პროფ. მაკლინი მიმოიხილავს ახალი დროის მოაზროვნეების თვალსაზრისებს თავისუფლებაზე და დაადგენს, რომ ეს მოაზროვნეები სამი სახის თავისუფლებას განასხვავებენ: ა) თავისუფლება როგორც ადამიანის უნარი გარკვეულ გარემოში ისე მოიქცეს, როგორც მას უნდა; ბ) თავისუფლება, როგორც ადამიანის უნარი, მოიქცეს მორალური კანონის მიხედვით, იმის მიხედვით, თუ რა მიაჩნია მას ადამიანის იდეალური ბუნების შესაბამის მოქმედებად; გ) თავისუფლება როგორც ადამიანის უნარი შეცვალოს თავისი ხასიათი იმის მიხედვით, თუ რა იდეალს დაუსახავს თავის თავს. ახალი დროის განმანათლებლებს უმთავრესად თავისუფლების პირველი ორი გაგება ჰქონდათ მხედველობაში. ამასთან ყველაზე ბუნებრივი ჩანს პირველი გაგება — თავისუფლება როგორც იმის უნარი და შესაძლებლობა, აკეთოს ის, რაც გინდა. თავისუფლების ამგვარი გაგება დამახასიათებელი იყო ბრიტანული აზროვნებისათვის (ლოკი, ჰიუმი, სმიტი). მას ემყარებოდნენ თავისუფლების პირველი დეკლარაციები და მას შეესაბამება ადამიანის უტილიტარისტული გაგება, რომლის მიხედვით ადამიანის მოქმედებას მხოლოდ მისი პიროვნული ინტერესები განსაზღვრავენ. მაგრამ ვინაიდან საკუთარი ინტერესების განხორციელებისათვის აუცილებელია სხვისი ინტერესების გათვალისწინებაც, ამიტომ საჭირო ხდება თავისუფლებისათვის ახალი საფუძვლის გამოჩახვა. ეს სცადეს გერმანელმა მოაზროვნეებმა, უწინარეს ყოვლისა კანტმა. კანტის მიხედვითაც, ადამიანი თავისი სურვილების დაკმაყოფილებისაყენ მიისწრაფვის, მაგრამ ვინაიდან ადამიანის ამგვარი მოქმედების დაკანონება საზოგადოების დანგრევას გამოიწვევდა, ამიტომ აუცილებელია ადამიანი ისეთ მორალურ კანონს ემორჩილებოდეს, რომელიც არ დაანგრევს საზოგადოებას.

ცნობილია კანტის სიტყვები: ორი რამ ავსებს სულს — გაკვირვებითა და მოკრძალებით — ვარსკვლავიანი ცა ჩემს ზემოთ და მორალური კანონი ჩემში. მაგრამ ვარსკვლავიანი ცას ბუნების კანონები მართავენ, მორალური კანონი კი სხვაგვარი — ჯერარსობრივი — ბუნებისაა. ადამიანი როგორც ბუნებრივი არსება თავისი ინტერესების განხორციელებისაყენ ისწრაფვის, ხოლო როგორც მორალური არსება, ის მორალურ კანონს უნდა დაემორჩილოს. ამიტომ კითხვა იბადება, თუ რა გარანტია შეიძლება გვექონდეს, რომ მორალური კანონი გადასძლევს ბუნებრივ მისწრაფებებს. ბუნებრივი კანონების აუცილებელი და საყოველთაო ხასიათი კანტმა „წმინდა გონების კრიტიკაში“ დაადგინა, მორალური კანონების ჯერარსობრივი ბუნება კი დაახასიათა „პრაქტიკული გონების კრიტიკაში“, რომლის მიერ დადგენილ კანონებს მხოლოდ „მომწესრიგებელი“, რეგულატორი ხასიათი აქვთ. შემდეგ კანტმა დაწერა მესამე „კრიტიკა“ — „მსჯელობის უნარის კრიტიკა“, რომელშიც მან ახალი მიდგომა — მიზანშეწონილობის თვალსაზრისი — განავითარა და თითქოს მიგვანიშნა, რომ მორალური კანონიც შეიძლება ამ თვალსაზრისით განვიხილოთ. მაგრამ ეს მაინც არ ანიჭებს მორალურ კანონს ბუნებრივ აუცილებლობას და ალბათ მორა-

ლური კანონისათვის ბუნებრივი აუცილებლობის მინიჭების, მისი გააბსოლუტების ყოველი ცდა უშედეგო იქნება. ზოლო რადგან მორალური მოქმედება სამოქალაქო საზოგადოების აწელების აუცილებელი პირობაა, უნდა მოინახოს სხვა გზა საზოგადოებაში მორალის დამკვიდრებისა და სამოქალაქო საზოგადოების აწეებისათვის.

სამოქალაქო საზოგადოების ახალი გზის გამოჩვენება უახლესი დროის მთავრობებში ცდილობენ, მაგრამ მათ ზოგჯერ უჭირთ მისი დანახვა, რადგან ისევ ძველი გზის ანალოგიით უნდათ გაიანჯრონ ის. პროფ. მაკლინიც, იმის შემდეგ, რაც მან სამოქალაქო საზოგადოების შესახებ ძველი და ახალი დროის თვალსაზრისები განიხილა, აცხადებს, რომ უნდა შევიმუშაოთ სამოქალაქო საზოგადოების უფრო ადექვატური ცნება გონებისა და თავისუფლების ახალი, უფრო მდიდარი ცნების საფუძველზე, რომელიც საშუალებას მოგვცემს ერთიანობაში გავიანჯროთ მორალური მგრძობელობის პიროვნული განზომილებები და მათი ცხოვრების ფართო კონტექსტში კულტურის ახალი პერმენენტუარ საშუალებით. კულტურის პერმენენტუარ კერძოდ ნიშნავს კულტურის ტრადიციების მნიშვნელობის გააზრების მოთხოვნას, რაც მიმართულია ცალმხრივი რაციონალიზმის წინააღმდეგ, რომელიც აბსოლუტური საზომით უდგება კულტურის მოვლენებს და ამის საფუძველზე ხელაღებით უარყოფს სხვა, უცხო კულტურების ღირებულებას. სწორედ ამგვარი მიდგომა იძლევა საშუალებას ავიცილოთ განმანათლებლური თვალსაზრისების ნაკლი. როგორც ითქვა, ბრიტანული ფილოსოფიის თვალსაზრისი, რომელსაც ადამიანის თავისუფლება მთავარი ეგოისტური ინტერესების განხორციელებისაკენ მისწრაფებაზე დაჰყავს, მორალისათვის ადგილს არ ტოვებს, ზოლო კანტის თვალსაზრისიდან არ ჩანს იმის გარანტია, რომ ეგოისტური ინტერესებით განსაზღვრული ადამიანი შეძლებს დემორჩილოს მორალურ კანონს. მაგრამ თუ საზოგადოებრივ ცხოვრებას და კულტურას გავიგებთ არა როგორც ბუნებრივი ეგოისტური მისწრაფებებისა და აბსოლუტური მორალის დაპირისპირების შედეგს, არამედ როგორც ადამიანებისა და მათი ჯგუფების ღირებულებით დამოკიდებულებების შეჯერების პროცესს, მაშინ შეიძლება იმის იმედი გვქონდეს, რომ ამგვარი შეჯერების შედეგად ადამიანები შეძლებენ ურთიერთმისაღები ღირებულებითი ორიენტაციების შემუშავებას. ამ სწორი მიგნების მიუხედავად აბსოლუტური ჰემარიტების ჰიბლისაგან ვერც თანამედროვე ფილოსოფოსები თავისუფლებიან და პროფესორი მაკლინიც იმაზე დამყარებით, რომ ტერმინი „პერმენენტუარ“ მთავრობის ღმერთის სახელს უკავშირდება, იმედს გამოთქვამს, რომ ის გზას გაგვიხსნის ვერტიკალური ხედვისაკენ, რაც ღვთაებრივი ჰემარიტების წყდომის იმედს ნიშნავს. ამგვარად, ისევ აბსოლუტური ცოდნის შესაძლებლობა დაშვებული ძალზე მრავალგვარი კულტურის სივრცეში და ამით არსებითად გამართლებულია იმათი პრეტენზია აბსოლუტურ ჰემარიტებაზე, რომელთაც ვითომ ვერტიკალური ხედვა იკავს, სხვებისაგან განსხვავებით, რომლებიც ამგვარ ხედვას თითქოს არ ემყარებიან. ამგვარი უთანაბრობის შემთხვევაში საეჭვოა შესაძლებელი გახდეს თანაბრობა დიალოგი, რაც სამოქალაქო საზოგადოების არსებობის პირობაა.

პროფ. მაკლინის თვალსაზრისისაგან განსხვავებულია ერნსტ გელნერის მიდგომა. სამოქალაქო საზოგადოების განხილვისას გელნერი არ მოითხოვს აბსოლუტურ ჰემარიტებაზე დამყარებას. ის აქ უფრო იდეოლოგიურ პლურა-

ლიზმს და ლიბერალურ ექვიანობას ემყარება. მაშინ როცა ტრადიციული ტორანული წყობილება ერთდროულად მტკიცე და მცდარ რწმენას ემყარებოდა, თავისუფალი წყობილება არაქმნებოდა და მტკიცე რწმენას კი არ უნდა დემყაროს, არამედ დაექვევხება და კომპრომისს. ექვს გელნერი უფრო ღირებულად მიიჩნევს, ვიდრე რწმენას. ჭეშმარიტება არავის მონაპოვია არ არის. სოციალური თანამშრომლობა არ გამოირცხავს საყოველთაოდ გავრცელებულ, სერიოზულად აღიარებულ რწმენასაც, მაგრამ ის ასევე ექვის უფლებების აღიარებასაც გულისხმობს. მტკიცე გადაწყვეტილება თავისთავად სიცხადეს ვერ დემყარება გელნერი იმასაც ამბობს, რომ სამოქალაქო საზოგადოება არის მორალური წესრიგის დასასრული. მაგრამ მორალური წესრიგი ამ შემთხვევაში მას ესმის როგორც იდეოლოგიურად განსაზღვრული საზოგადოება, რომელსაც განანახიერებდა ბოლშევიკური სისტემა. ამ უკანასკნელში გაიგივებული იყვნენ ძალაუფლება და საზოგადოება, ხოლო ოპოზიცია, რომელიც ამ სისტემას დაუპირისპირდებოდა, ამ წესრიგს დაარღვევდა და მისი ბედი გადაწყვეტილი იყო — ძალებს ძალური სიკვდილი. სამოქალაქო საზოგადოება, ამბობს გელნერი, საკრალიზებული არ არის ან საკრალიზებულია ორპარტიან ირონიით ან ნიუანსირებულად. წესრიგის წესები, რომელთაც სამოქალაქო საზოგადოება ირჩევს, აბსოლუტიზაციას გვიკრძალავენ. გელნერის სიტყვებია უნდა გავიგოთ არა როგორც მორალის უარყოფა, არამედ როგორც იდეოლოგიზირებული მორალის მიუღებლობა და მისი აღიარება, რომ მორალური წესრიგი თავისებურია და ჭეშმარიტებათა წესრიგისაგან განსხვავებული. მეცნიერულ ჭეშმარიტებათა წესრიგისაგან განსხვავებული. მეცნიერულ ჭეშმარიტებათა წესრიგისაგან განსხვავებით, მორალური წესრიგის მოაზრება შეუძლებელია ადამიანთა მიმართების გარეშე. ამიტომ სამოქალაქო საზოგადოებაში ადამიანთა ურთიერთთანხმობა აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას კი არ უნდა ემყარებოდეს, არამედ ადამიანთა ინტერესების, ღირებულებებით და მოცილებულებების ერთმანეთთან შეჯერებას და ურთიერთმისაღები შეთანხმებების მიღწევას.

სამოქალაქო საზოგადოებაზე — დღევანდელი კაცობრიობის ამ იდეალზე — ამყარებს იმედს ჩვენი ქვეყანაც. ძნელი იყო ჩვენი ქვეყნის მიერ განვლილი გზა. დღევანდელ საზოგადოებასთან სამოქალაქო საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი საშუალებებით არ მივსულვართ. სამართლიანად აღნიშნავენ, რომ სამოქალაქო საზოგადოების არსებობა არ არის ავტოკრატიის დამსხვრევების და დემოკრატიის გადასვლის აუცილებელი წინაპირობა და რომ მხოლოდ ძალზე იშვიათ შემთხვევაში ხორციელდება რეჟიმის ამგვარი ცვლილება სამოქალაქო საზოგადოების ძალებით („პოლისი“, 1996, 5, გვ. 18). მეორე მხრივ, იმედის მომცემია ის, რომ თვითონ ხელისუფლება ისახავს მიზნად სამოქალაქო საზოგადოების აშენებას. სამოქალაქო საზოგადოების აშენების პირობებია აგრეთვე საბაზრო ეკონომიკა, კერძო (როგორც ინდივიდუალური, ისე კვლევური) საკუთრება და მისი ძალდატანებითი ექსპროპრიაციის, სოციალური თანასწორობის ძალდატანებითი დამკვიდრების, პიროვნების უფლებებისა და თავისუფლება შეზღუდვის დაუშვებლობა მაგრამ ადამიანის უფლებებისა და თავისუფლების სიტყვიერი აღიარება ვერ კიდევ სამოქალაქო საზოგადოების აშენებას არ ნიშნავს. ვიდრე რეალიზებული არ არის ადამიანთა უფლება ჰქონდეთ თუნდაც არსებობის შენარჩუნების პირობები, ვიდრე სილატაკე და მათხოვრობა არსე-

ბობს, სამოქალაქო საზოგადოება აშენებული არ არის. ასევე ვიდრე სიტყვა „თავისუფლება“ პიროვნების შეურაცხყოფისათვის გამოიყენება და ვიდრე ამისათვის შეურაცხყოფელი არ ისჯება, სამოქალაქო საზოგადოებაში ჭერ არ ვცხვრობთ: ჩვენ სამოქალაქო საზოგადოების აშენება განვიზრახეთ. ეს ძალიან კარგია, მაგრამ ამ მიზნის მისაღწევად დიდი ძალისხმევა გვჭირდება.

ნათქვამს ის გეინდა დავუმატებოთ, რომ „ღირებულებებისა და ფილოსოფიის კვლევის საბჭო“, რომელმაც პროფ. მაკლინის ჩვენს მიერ განხილული წიგნი გამოაქვეყნა, არა მარტო იკვლევს სამოქალაქო საზოგადოების პრობლემებს, არამედ ხელს უწყობს კიდევ ამგვარი საზოგადოების აშენებას იმითაც, რომ აწყობს საერთაშორისო კონფერენციებს და მათ საფუძველზე შედგენილ წიგნებს აქვეყნებს. ერთ-ერთ ამგვარ წიგნში გამოქვეყნდა ნიკო ჭავჭავაძის სტატია, რომელიც სამოქალაქო საზოგადოების აშენებაზე ზრუნვით არის გამსჭვალული და რომლის თარგმანიც ჩვენი ჟურნალის წინა ნომერში დაიბეჭდა.

ოთარ ჯიოთი

ფილოსოფოსები ფილოსოფიის გარეშე

ბრძნული გადაწყვეტილება

1964 წლის აპრილი იყო, გაზაფხული, ჩემი საყვარელი დრო. სამწუხაროდ, არ მეგაზაფხულებოდა. თამბაქოს კვამლით გაბოლილ ოთახში ვიჯექი და საკანდიდატო დისერტაციის დაცვისათვის ვემზადებოდი—ვეწერდი პასუხებს ოპონენტთა შენიშვნებზე.

მუშაობა კაკუნის ხმამ შემაწყვეტინა. მესტუმრა ჩემი სამსახურის—მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის—ერთ-ერთი თანამშრომელი. ცოტა ხანს იჯდა, წასვლისას კი ქალაღში გახვეული რაღაც საგანი გამომიწოდა.

— ეს ინსტიტუტმა გამოგიგზავნა—მიიხრა. სტუმართან საუბრისას გამოირკვა, რომ ინსტიტუტის თანამშრომლებს ფული გაუგზავნიათ მოსკოვში მივლინებით მყოფ მიხეილ ბუჟანიშვილისა და ლერი მჭედლიშვილისათვის, მათ კი ჩემთვის შესანიშნავი საზღვარგარეთული კოსტუმი უყიდიათ. ახლა სწორედ ეს კოსტუმი მივიღე საჩუქრად. ეტყოდა ინსტიტუტის თანამშრომლები თვლიდნენ, რომ ჩემი გაცვეთილი სამოსით დისერტაციის დაცვაზე გამოცხადება უხერხული იყო.

მეორე დღეს მუშაობა კვლავ კაკუნმა შემაწყვეტინა. ამჯერად სტუმარი ჩემი საყვარელი ბიცილა აღმოჩნდა.

— ეს ნათესავეებმა მოგართვეს—ბიცილამ ქალაღში შეფუთული საგანი მომცა, როცა შეკვრა გავხსენი გაოცებისაგან შევეყვირე: თურმე ჩემს ნათესავეებს გაზეთში გამოქვეყნებული ცნობის საშუალებით გაეგოთ დისერტაციის დაცვის ამბავი, როგორც ჩანს, მათაც აწუხებდათ ჩემი ჩაცმულობა და ამიტომ მასაჩუქრებდნენ... უცხოური კოსტუმით.

ცხადია, თავდაპირველად განუზომელი სიხარულის გრძნობა დამეფულა: თუკი აქამდე ერთი წესიერი სამოსი არ მქონდა, ახლა ორი უცხოური კოსტუმის მფლობელი გავხდი.

მოგვიანებით ეს დიდი სიხარული შეშოფთებამ შეცვალა: ვწვალობდი, მაგრამ ვერაფრით ვადამეწყვიტა რომელი კოსტუმი უნდა ჩამეცვა დისერტაციის დაცვისას.

ამგვარი ფიქრებით დამძიმებული მივადექი ჩემი ხელმძღვანელის ბატონ კოტე ბაქრაძის ბინას: ხელმძღვანელი უნდა გაცნობოდა ოპონენტთა შენიშვნებს და დისერტანტის პასუხებს. ბატონმა კოტემ ყურადღებით წაიკითხა რეცენზიები, როცა კითხვა დაამთავრა შემომხედა. ჩემი დამწუხრებული სახე რომ დაინახა, გაეცინა და თქვა:—რა მოგივიდა? ოპონენტებმა შეგაშიინეს ასე?

ბატონ კოტეს შესანიშნავად ესმოდა სხვა ადამიანებისა. ამიტომ ჩემი გასაჭირი დაწვრილებით ვუამბე. დავუხასიათე კოსტუმებთან დაკავშირებული სიძნელეები. შევატყვე, რომ შესანიშნავად იგრძნო ჩემი რთული მდგომარეობა. ნაამბობმა ღრმად ჩააფიქრა. ფეხზე წამოდგა, გაიარ-გამოიარა: ცხადი იყო, რომ ფილოსოფიის პრობლემათა ღრმა მცოდნე—ბატონი კოტე—ახლა

მისთვის ჩვეული სერიოზულობით ეძებდა გამოსავალს კოსტუმთა გამო გაჩენილი პრობლემიდან. უცებ შეჩერდა და მკითხა:

— რამდენი ნათესავი დაესწრება შენ დაცვას?

მე გონებაში თხუთმეტი კაცი დავოვალე და ჩემს მხსნელს მოვახსენე.

— ახლა მითხარი, ინსტიტუტიდან რამდენ კაცს ელი?

— ვფიქრობ ოცდახუთი მაინც იქნება — ვუპასუხე.

მან სიარული შეწყვიტა, სკამზე დაეშვა და შვებით ამოისუნთქა. ეს იმას ნიშნავდა, რომ ჩემმა ხელმძღვანელმა იპოვა პრობლემის გადაწყვეტის გზა.

— მაშ ასე, — თქვა მან. — ზემოთ ჩაიცვამ ინსტიტუტის თანამშრომელთა საჩუქარს — პიჯაკს, ქვემოთ კი ნათესავებისას — შარვალს.

... და აი, დისერტაციის დაცვის დღეც დადგა. როცა აუდიტორიაში ხალხი შემოვიდა, მე უკვე მაგიდას ვუჯექი, ასე რომ ჩემი პიჯაკი ჩანდა, შარვალი კი — არა. რეაქციაც ამ ვითარების შესაბამისი იყო: ინსტიტუტის თანამშრომლებს ღიმილი დასთამაშებდათ სახეზე, პირველ რიგში ჩამწყრივებულ ჩემს ნათესავებს კი დანა პირს არ უხსნიდა. სიტუაციის გამოსწორების მიზნით კათედრა მივატოვე და საგანგებოდ ნელა ჩავუარე პირველ რიგს: მსურდა, რომ ნათესავებსაც ეხილათ თავისი საჩუქარი.

როც კათედრას დავუბრუნდი და საუბარი დავიწყე, შევამჩნიე, რომ პირველ რიგში მსხდომი ჩემი ნათესავები კმაყოფილი სახეებით იღიმებოდნენ. გავხედე ბატონ კოტეს — მან, ნიშნად ჩემი მოქმედების მოწონებისა, თავი დამიქნია. კაციშვილს არ გაუგია რომ ამით ის ჩემ სწორ ქცევას აფასებდა და არა ჩემ ფილოსოფიურ დებულებებს.

ლეილა პლიჰვა

გარდაიცვალა სიცოცხლისა და მშვენიერების მოტრფიალე ქალბატონი, ლეილა ელიავა, სავლე წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტის ბიბლიოთეკის გამგე. ქალბატონი ლეილა სიცოცხლის უდიდეს ენერგიას ფლობდა. მან სამშობლოს სამი ღირსეული ვაჟკაცი აღუზარდა, თუმცა იოლი ცხოვრებით არ უცხოვრია. მეუღლე, ბიჭიკო დვალიშვილი, 23 წლის წინათ დაეღუპა ავტოკატასტროფაში. ქალბატონი ლეილა ამ ტრაგედიით გამოწვეულ ტკივილს სიცოცხლის ბოლომდე ატარებდა. ახლა კი, ამ მშვენიერ ჟამს, გაზაფხულზე, როცა სიცოცხლე იღვიძებს, მძიმე სენით დაავადებულმა, განგების ნებით დატოვა წუთისოფელი და მეუღლის დაბადების თვეს, მასთან წასვლა ირჩია. იგი უშიშრად შეეგება სიკვდილს.

ქალბატონი ლეილა მეტად თბილი, უშუალო და ავ-კარგიანი იყო, ადამიანებთან ურთიერთობისა და იუმორის განსაკუთრებული ნიჭით დაჯილდოებული. მას მეგობრების ფართო წრე ჰყავდა. მეუღლე, შვილები, რძლები და შვილიშვილებიც მისთვის მეგობრები იყვნენ. ამიტომაც თავისი წასვლით ამ ქვეყნიდან ყველას დიდი ტკივილი დაუტოვა. ჩვენ, მისი მეგობრები, ახლობლები, თანამშრომლები უფალს შევთხოვთ, ნათელში ამყოფოს მისი უანგარო, კეთილი სული.

ს. წერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტის თანამშრომლები.



99-18

50 ..
44-98

7 4543 / 2