

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია
ACADEMY OF PHILOSOPHICAL SCIENCES OF GEORGIA

ფილოსოფიური კიებანი

კრებული ოცდამეერთე

PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS
THE TWENTY-FIRST COLLECTED ARTICLES



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი 2017 Tbilisi

ISSN 1512-2468

UDC (უაკ) 1 (479.22)

(061.2) ფ. 562

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

რედაქტორი: **სერგი ავალიანი**

რეცენზენტები: **ანზორ ბრეგვაძე**
ნაპო კვარაცხელია

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა
აკადემიის აკადემიკოსები

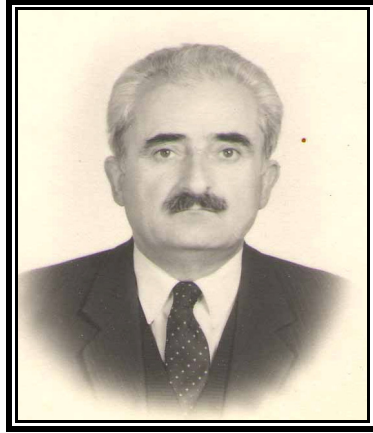
სარედაქციო კოლეგია

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

ლიტერატურული რედაქტორი: **ჯემალ შონია**

გამომცემლობა „**უნივერსალი**“, 2017

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



**სახელოვანი მეცნიერი,
პედაგოგი, მოღვაწე და ჰუმანისტი ფილოსოფოსი***

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია ღრმა მწუხარებას გამოხატავს ამ აკადემიის პრეზიდენტის, ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსის, ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორის, მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწის პროფესორ სერგი ავალიანის გარდაცვალების გამო.

მრავალფეროვანი და საინტერესოა ს. ავალიანის სამეცნიერო-პედაგოგიური მოღვაწეობა, რითაც მას თვალსაჩინო წვლილი აქვს შეტანილი ზოგადად ქართული კულტურის და კერძოდ ჩვენში ფილოსოფიის განვითარების საქმეში.

* წინამდებარე კრებული, რომელიც ბატონი სერგი ავალიანის თაოსნობით დაარსდა და რომლის მთავარი რედაქტორიც თავად გახლდათ უკვე კორექტირებული, რედაქტირებული და გამოსაცემად გამზადებული იყო, რომ უეცარად (16 თებერვალი) ბატონი სერგი გარდაიცვალა. აუნაზღაურებელი დანაკლისი განიცადა მის მიერ დაარსებულმა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიამ. რედაქტირებულ კრებულში რაიმე ცვლილებების შეტანა წესად არ ჰქონდა ბატონ სერგის, მაგრამ ამ უეცარი მწუხარების გამოსახატავად გადავწყვიტეთ კრებულს მისადმი მიძღვნილი წერილი წავუმძღვაროთ.

პროფესორი ს. ავალიანი დაიბადა 1928 წლის 13 იანვარს ამბროლაურის რაიონის სოფელ ჯვარისაში. 1944 წელს დაამთავრა ბუგეულის საშუალო სკოლა, ხოლო 1949 წელს – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტი. 1949 წლიდან 2011 წლამდე, დახურვამდე, მუშაობდა საველე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტში ჯერ უმცროს, შემდეგ უფროს მეცნიერ მუშაკად, ხოლო 1963 წლიდან 2006 წლამდე ინსტიტუტის განყოფილების გამგედ, მთავარი მეცნიერ თანამშრომელად. მან 1954 წელს დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია, 1964 წელს – სადოქტორო დისერტაცია, 1966 წელს მიენიჭა პროფესორის, ხოლო 1984 წელს – მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწის წოდება. 1995 წლიდან იყო მისივე ინიციატივით დაფუძნებული საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, ამავე აკადემიის პრეზიდენტი. გამოქვეყნებული აქვს 35 ნიგნი და სამასზე მეტი სამეცნიერო სტატია ქართულსა და უცხოურ ენებზე.

ძალზე მრავალფეროვანი და ფართოა იმ ფილოსოფიური პრობლემების სპექტრი, რომლებსაც იკვლევდა და იკვლევს ს. ავალიანი. პირველ რიგში აღსანიშნავია თეორიული ფილოსოფიის სფეროში მის მიერ ჩამოყალიბებული ფსევდოაბსოლუტურის თეორია, რომლის მიხედვითაც, მთელი ჩვენი ცოდნა – წინამეცნიერული, მეცნიერული და ფილოსოფიური – ისევე როგორც ღირებულებითი ცნობიერება, რელატიურია. ცოდნის რელატიურობას ორი წყარო აქვს: ერთი მხრივ, ცოდნის საგნის (ობიექტური სინამდვილის) ცვალებადობა, ხოლო, მეორე მხრივ, ჩვენი შემეცნებითი უნარის შესაძლებლობათა შეზღუდულობა. რელატიური არის ის, რაც სხვასთან მიმართებაში არსებობს, სხვადასხვა მიმართებაში სხვადასხვა მნიშვნელობას იძენს. ეს ნიშნავს, რომ რელატიური არის მრავალნიშნა, განსხვავებით აბსოლუტურისგან, რომელიც ერთნიშნობით ხასიათდება. მაგრამ მხოლოდ რელატიურობის ანუ მრავალნიშნობის პირობებში, როგორც ეს ჯერ კიდევ არისტოტელემ შენიშნა, შეუძლებელია აზროვნება, შემეცნება, აზრის გამოთქმა და თვით პრაქტიკული საქ-

მიანობაც (რის გამოც მან იგივეობისა და წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონები შემოიტანა). აბსოლუტური სრულიად აუცილებელია ადამიანის თეორიული და პრაქტიკული მოღვაწეობისთვის. ამიტომ ადამიანი აზროვნების, შემეცნების პროცესში ხელოვნურად ქმნის აბსოლუტურს, ერთნიშნას. ცნობიერად ან არაცნობიერად ააბსოლუტურებს რელატიურს. ასეთი ხელოვნურად შექმნილი აბსოლუტური, ანუ გააბსოლუტურებული რელატიური, არის ფსევდოაბსოლუტური, რომელიც შემეცნების (აზროვნების საერთოდ), აზრის გადაცემის და თვით პრაქტიკული მოღვაწეობის აუცილებელი პირობაა. ასევეა ღირებულების შემთხვევაშიც. თითოეული ადამიანი საკუთარ ღირებულებით ორიენტაციებს აბსოლუტურ მნიშვნელობას ანიჭებს, რომლის მიხედვით აფასებს ყველაფერს გარესამყაროში. აქაც საქმე გვაქვს რელატიურ ღირებულებათა გააბსოლუტურებასთან, ანუ ფსევდოაბსოლუტურ ღირებულებებთან. ამრიგად, ადამიანის თეორიული და ღირებულებითი ცნობიერება ფსევდოაბსოლუტურია, ანუ ფსევდოაბსოლუტურობა არის ნებისმიერი შემეცნებისა და შეფასების უნივერსალური თავისებურება. ამასთან დაკავშირებით ავტორი არჩევს ფსევდოაბსოლუტურის სამ ძირითად ფორმას და ასაბუთებს, რომ ფსევდოაბსოლუტურის თეორია ნებისმიერი შემეცნების თეორიისა და აქსიოლოგიის ზოგად მეთოდოლოგიური საფუძველია.

აქვე უნდა ითქვას, რომ 1987 წლის 16 ოქტომბერს ბერლინის უნივერსიტეტმა ამ თეორიას სპეციალური კოლოკვიუმი მიუძღვნა სათაურით „ფსევდოაბსოლუტურის თეორია“.

ს. ავალიანის კვლევა-ძიების სფეროში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა დაკვირვებადობის პრინციპის გნოსეოლოგიურ ინტერპრეტაციას.

დაკვირვებადობის პრინციპი თანამედროვე მეცნიერების ფილოსოფიის ერთ-ერთ საფუძველედებულებას წარმოადგენს. ნეოპოზიტივისტებმა ჩამოაყალიბეს ამ პრინციპის ონტოლოგიური ინტერპრეტაცია, რომლის მიხედვით, დაკვირვებადობა არის რეალობის კრიტერიუმი. დაკვირვებადობის პრინციპის ასეთ გაგებას ბერკლის ტიპის სუბიექტურ

იდეალიზმამდე მივყავართ (აინშტაინი). ეს ინტერპრეტაცია 1968 წლამდე დაკვირვებადობის პრინციპის ერთადერთ შესაძლებელ ინტერპრეტაციად ითვლებოდა. ს. ავალიანმა ჩამოაყალიბა ამ პრინციპის ახალი – გნოსეოლოგიური ინტერპრეტაცია, რომლის მიხედვით, დაკვირვებადობა არის არა რეალობის, არამედ სამყაროს მეცნიერული სურათის კრიტიერიუმი. ამით თავიდან იქნა აცილებული დაკვირვებადობის პრინციპის სუბიექტურ-იდეალისტური გაგება და მას ადგილი დაუმკვიდრდა შემეცნების თეორიაში. ამასთანავე, რაც მთავარია, დაკვირვებადობის ცნება მას ფართო აზრით ესმის. თანამედროვე პოზიტივისტები (მ. შლიკი, ჰ. რაიხენბახი და სხვ.) პრინციპული დაკვირვებადობის ქვეშ მარტოოდენ უშუალო დაკვირვებას გულისხმობენ. ს. ავალიანის აზრით, ასეთ შემთხვევაში ონტოლოგიურად მოვლენათა სამყაროს, ხოლო გნოსეოლოგიურად ემპირიულ სინამდვილეს ვერ გავცდებით, რაც შეუძლებელს გახდის რეალურის არსის – მოვლენათა სამყაროს – არსების შემეცნებას, მაშასადამე, ინტელექტუალურ შემეცნებას. ეს კი, საბოლოოდ მეცნიერების შესაძლებლობის უარყოფამდე მიგვიყვანს. მეცნიერული შემეცნების საგანია არა მოვლენათა სამყარო, არამედ ამ სამყაროს არსება (კანონი), რაც უშუალო დაკვირვებაში არ გვეძლევა. პრინციპული დაკვირვებადობის ცნების ქვეშ მას ესმის არა მხოლოდ უშუალო, არამედ აგრეთვე გაშუალებული დაკვირვება, რაც შესაძლებელს გახდის ნებისმიერი არსების, მათ შორის სუბსტანციური არსების შემეცნებას, რომელიც ამ მოვლენებზე დაკვირვების გზით შეიმეცნება და ამდენად იგი გაშუალებით დაკვირვებადია. ამ კონცეფციის საფუძველზე იოლად აიხსნება როგორც სპეციალური მეცნიერებების, ასევე ონტოლოგიის („პირველი ფილოსოფიის“) არსებობა, რომელთა საგანს არსების შემეცნება წარმოადგენს. პრინციპული დაკვირვებადობის ცნების ამგვარი გაგება პოზიტივისტურისაგან სრულიად განსხვავებულია.

დაკვირვებადობის პრინციპის ზემოაღნიშნული ინტერპრეტაცია შემეცნების თეორიის ერთ-ერთი ძირითადი მეტოლოგიური პრინციპის მნიშვნელობას იძენს, რომელ-

ზეც უნდა დაფუძნდეს მეცნიერული ონტოლოგია და, საერთოდ, მეცნიერული ფილოსოფია. იუბილარს მნიშვნელოვანი გამოკვლევები აქვს ამ სფეროშიც.

ტრადიციული ფილოსოფია, არისტოტელეს კვალდაკვალ, ონტოლოგიას განსაზღვრავდა, როგორც მოძღვრებას არსის უზოგადესი კანონზომიერების შესახებ. არსი, რომელიც ყოველგვარ არსებულს მოიცავს და, მაშასადამე, უზოგადესი და უაბსტრაქტულესია, რეალური და იდეალური არსის სტრუქტურულ მთლიანობას წარმოადგენს. მათი განსხვავების კრიტერიუმად, ედ. ჰუსერლისა და, განსაკუთრებით, ნ. ჰარტმანის შემდეგ მიჩნეულია დროში არსებობა. რეალური არსი დროში არსებობს, იდეალური კი ზედროულია. თავის მხრივ რეალური არსიც მატერიალური და არამატერიალური არისი სტრუქტურული მთლიანობაა. მატერიალური რეალური არსი, როგორც ნივთობრივი, სხეულებრივი რეალობა, სივრცესა და დროში არსებობს, ხოლო რეალური არსის დანარჩენი „ნაწილები“ (ბუნებისა და საზოგადოების მოვლენები, ფსიქიკური პროცესები და სხვ.) მხოლოდ დროში არსებობს. რეალური არსი, როგორც მოვლენათა სამყარო, არსის ყველაზე ზედაპირულ, გარეგან სფეროს წარმოადგენს, რომელიც გრძნობადი ცდის უშუალო ობიექტია და გნოსეოლოგიის ენაზე ემპირიული რეალობა ეწოდება. იგი არსის უფრო ღრმა სფეროს, სახელდობრ, არსებათა სამყაროს გამოვლენას წარმოადგენს და, მაშასადამე, მასზეა დამოკიდებული, მისი მოვლენაა, მისით არის განსაზღვრული. ეს ნიშნავს რეალური არსის რელატიურობასა და სასრულობას, რასაც დამაჯერებლად ადასტურებს თანამედროვე ბუნებისმეცნიერება და ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფია სივრცის, დროის, მოძრაობის, ნივთის, თვისებისა და მიმართების რელატიურობის შესახებ. ამასვე ადასტურებს აგრეთვე რეალური არსის წინააღმდეგობრივი – დიალექტიკური – ბუნება. დაპირისპირებისა და წინააღმდეგობის არსებობა სასრულობის და რელატიურობის მაჩვენებელია. აქედან კეთდება დასკვნა: დიალექტიკა არის სასრული სამყაროს კანონზომიერება. უსასრულოს, აბსოლუტურის სფეროში კი არავითა-

რი წინააღმდეგობა, არავითარი დაპირისპირება არ შეიძლება იყოს (შეიძლება ითქვას, ეს გახლავთ ს. ავალიანის ერთ-ერთი მთავარი დასკვნა). დაახლოებით ასევეა მიზეზობრიობის შემთხვევაშიც, რომელიც აგრეთვე სასრული სამყაროს ანუ რეალური არსის კანონზომიერებას წარმოადგენს. მიზეზობრივი კავშირის არსებობა განპირობებულობის (განსაზღვრულობის) ანუ სასრულობის მაჩვენებელია. უსასრულობის სფეროში მიზეზობრიობის კანონის ადგილი არ არის.

ს. ავალიანი ემყარება თვალსაზრისს, რომლის თანახმად, რეალური არსის ანუ მოვლენათა სამყაროს არსებობა გულისხმობს იდეალური არსის, როგორც მოვლენათა სამყაროს არსების არსებობას, არსებისა, რომელიც რეალური არსის სახით გამოვლინდება. იდეალური, წინააღმდეგ მარქსისტული კონცეფციისა, არ შეიძლება გავიგოთ როგორც მხოლოდ რეალური არსის ასახვა ადამიანის ცნობიერებაში („ობიექტური სინამდვილის სუბიექტური სახე“), არამედ მას ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი – ონტოლოგიური – სტატუსი გააჩნია. იდეალური არსიც ორი ძირითადი სფეროსაგან შედგება: რელატიურ-აბსოლუტური არსი და აბსოლუტური ანუ სუბსტანციური არსება, სუბსტანცია. რელატიურ-აბსოლუტურ არსს მიეკუთვნება საგანთა და მოვლენათა არსებები, მაგალითად, ადამიანის, ცხოველის, ქვის, ხის, სოციალური მოვლენების, ფსიქიკური პროცესების და სხვა მსგავს მოვლენათა არსებები, რომელთა ერთობლიობა სპეციალურ არსებათა სამყაროს შეადგენს და სპეციალურ მეცნიერებათა შესწავლის საგანს წარმოადგენს. მათ „სპეციალური“ იმიტომ ეწოდება, რომ რეალური არსის (ემპირიული რეალობის სპეციალური სფეროების არსებებია. სპეციალური არსება, როგორც არსება, აბსოლუტურია, ვინაიდან არსების ფუნდამენტურ ნიშანს თავისთავადობა, დამოუკიდებლობა, უპირობობა ანუ აბსოლუტურობა წარმოადგენს. მაგრამ იგი, როგორც სპეციალური არსება, სასრული, რელატიური და განპირობებულია, ვინაიდან არსება ვერავითარ შეზღუდვას ვერ ითმენს. ამდენად, სპეციალურ არსებათა სამყარო რელატიურ-აბსოლუტურია; ეს ნიშნავს, რომ იდეალური

არსის ამ დონეზე აბსოლუტურობა, უსასრულობა მხოლოდ ნაწილობრივ არის მიღწეული. იგი გარდამავალი საფეხურია რეალური არსიდან აბსოლუტურ იდეალურ არსზე.

იდეალური არსის უმაღლეს საფეხურს აბსოლუტური, სუბსტანციური არსება ანუ სუბსტანცია წარმოადგენს. მატერიალური სუბსტანცია შეუძლებელია თუნდაც იმიტომ, რომ სუბსტანციის ერთ-ერთ ძირითად ნიშანს შინაგანი აქტიურობა, შემოქმედებითობა წარმოადგენს, რაც ნებისა და გონების არსებობას გულისხმობს. მატერიის უზენაესი კანონი კი ინერციის კანონია, რაც იმას ნიშნავს, რომ მას არა აქვს შინაგანი აქტიურობის, თვითაქტიურობის, მაშასადამე, შემოქმედების უნარი. მატერია „მკვდარია“, „უსიცოცხლო“, „ინერტიულია“ (კანტი, ჰეგელი), რის გამოც იგი არ შეიძლება იყოს სუბსტანცია, მთელი სინამდვილის შემოქმედი, საბოლოო საფუძველი და უკანასკნელი ინსტანციის არსება. აქტიურობა, რომელსაც მატერიალურ სამყაროში ვხვდებით (ვულკანები, მიწისძვრები, ამოფრქვევები მზეზე, ატომური რეაქცია და სხვ.) დაპირისპირებული ძალების ურთიერთმოქმედების შედეგია და არავითარ შემთხვევაში მატერიის შინაგანი ძალის, შინაგანი აქტიურობის უნარის არსებობას არ ადასტურებს. ასეთი შეიძლება იყოს მხოლოდ აბსოლუტური არსი, სუბსტანცია.

სუბსტანციური არსება არ შეიძლება იყოს მრავალი, ერთზე მეტი. პლურალიზმი (დუალიზმის ჩათვლით) არათანამიმდევრული მოძღვრებაა, რომელიც ყოველთვის მონიზმით მთავრდება. მონიზმი ჭეშმარიტი ონტოლოგიური სისტემის აგების აუცილებელი პირობაა. ნ. ჰარტმანის „ახალი ონტოლოგიის“ მთავარ ნაკლსა და მარცხის მიზეზს მონისტური პრინციპის უარყოფა წარმოადგენს.

სუბსტანციური არსების წვდომის ძირითადი წესი არის დისკურსიული (ლოგიკური) შემეცნება. თვითონ ინტუიციაც, რომელსაც ზოგიერთი ფილოსოფოსი სუბსტანციის შემეცნების ძირითად მეთოდად მიიჩნევს, დისკურსიულ აზროვნებას წინასწარ გულისხმობს. ინტუიციურ შემეცნებას დისკურსიული აზროვნება ამზადებს, ხოლო მის შედეგსაც ცოდ-

ნის სახით მხოლოდ დისკურსიული აზროვნება აყალიბებს. ინტუიციური ცოდნა არ არსებობს; არსებობს მხოლოდ ინტუიციური შემეცნება, მიხვედრა. ცოდნა ყოველთვის ლოგიკურია.

სუბსტანციური არსება, როგორც არსება, რეალური არსის (მოვლენათა სამყაროს) სფეროში გამოვლინდება. არსება ყოველთვის გამოვლინდება; „არსება უნდა გამოვლინდეს“, „მოვლენა არის არსების ნათება“ (ჰეგელი). თვითონ სუბსტანციური არსებაც, როგორც არსება, მოვლენათა სამყაროში ანუ რეალური არსის სფეროში გამოვლინდება; არსება უშუალოდ არ გვეძლევა. იგი შეიმეცნება გაშუალებით – მოვლენების შემეცნების გზით – ანუ მოვლენების ჭეშმარიტი შემეცნება არის მათი არსების შემეცნება. მაშასადამე, სუბსტანციური არსება რეალური არსის შემეცნების გზით შეიმეცნება, ვინაიდან სუბსტანციური არსება სწორედ რეალური არსის უკანასკნელი ძირი და საფუძველია.

აქ ავტორი ემყარება დაკვირვებადობის პრინციპის გნოსეოლოგიურ ინტერპრეტაციას, რომლის მიხედვით, როგორც ზემოთ აღინიშნა, სუბსტანციური არსება გაშუალებით დაკვირვებადია, ვინაიდან მის შესახებ ცოდნა რეალურ არსზე (მოვლენათა სამყაროზე) დაკვირვების გზით ყალიბდება. მოვლენათა სამყაროში არსებული კანონზომიერება საბოლოოდ სუბსტანციური არსების კანონზომიერების გამოვლენაა, რის გამოც მოვლენათა სამყაროს კანონზომიერების ღრმა შემეცნება სუბსტანციური არსების შემეცნებას ნიშნავს, ისევე როგორც ვაშლის ჩამოვარდნის კანონზომიერების შემეცნება მისი არსების – მსოფლიო მიზიდულობის კანონის – შემეცნებას წარმოადგენს. ერთი სიტყვით, სუბსტანციური არსება შემეცნებადია. მის შესახებ ცოდნა, რაც დისკურსის გზით ყალიბდება, პრინციპული დაკვირვებადობიდან ამოდის.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ს. ავალიანი ასკვნის, რომ ერთმანეთისაგან განსხვავდება არსის სამი სფერო: მოვლენათა სამყარო (რეალური არსი), სპეციალურ არსებათა სამყარო (რელატიურ-აბსოლუტური არსი) და აბსოლუ-

ტური არსი (სუბსტანციური არსება, სუბსტანცია). პირველი რეალური არსია, მეორე და მესამე კი იდეალური არსის სფეროს მიეკუთვნება. არსის ეს სამი სტრუქტურული სფერო განაპირობებს ადამიანის ცოდნის სამი სტრუქტურული დონის არსებობას: წინამეცნიერული, მეცნიერული და ფილოსოფიური. მოვლენათა სამყარო არის წინამეცნიერული ცოდნის საგანი, რომელიც წარმოდგენების სახით არსებობს; მეცნიერული ცოდნა ცნებისეულია, ვინაიდან იგი არსების, კერძოდ სპეციალური არსების ასახვას წარმოადგენს. ამ შემთხვევაში მხედველობაშია სპეციალური მეცნიერებანი, რომლებიც სპეციალურ არსებობას სწავლობს. სუბსტანციური არსება კი, როგორც უზოგადესი და ყველაზე ფუნდამენტური, ფილოსოფიური შემეცნების ობიექტია, რომელიც ასევე უზოგადესი ცნებების ანუ კატეგორიების სახით ყალიბდება. ცოდნის ეს სამი სფერო სინამდვილის იერარქიული შემეცნების სხვადასხვა დონეს ქმნის დაბალიდან მაღლისაკენ. მათ შორის ფილოსოფიურ ცოდნას განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს.

ცოდნის სტრუქტურული დონეების არსებობა არ გამორიცხავს ცოდნის ერთიანობას, რომელსაც კვლავ დაკვირვებადობის გნოსეოლოგიური პრინციპის არსებობა განაპირობებს. ეს დონეები ერთსა და იმავე უზოგადეს კანონზომიერებას ექვემდებარება – დაკვირვებადობის გნოსეოლოგიური პრინციპიდან ამოდის – და დასაბუთებადი ხასიათი აქვს. ამაში მდგომარეობს ცოდნის ერთიანობის იდეის ლერძი და ამავე აზრით შეიძლება ვილაპარაკოთ ფილოსოფიის, სახელდობრ ონტოლოგიის მეცნიერული ხასიათის შესახებ. მეცნიერულობის ცნება ამ შემთხვევაში ფართო აზრით იხმარება; იგი აღნიშნავს საერთოდ ცოდნას, როგორც შემეცნების შედეგს და არა მხოლოდ სპეციალურ მეცნიერულ ცოდნას.

ამრიგად, ონტოლოგია არის მოძღვრება აბსოლუტური არსის ანუ სუბსტანციური არსების შესახებ და არა არსის შესახებ საერთოდ, როგორც ეს ტრადიციულ ფილოსოფიას ესმოდა. ამასთანავე ონტოლოგია, როგორც ცოდნის დარგი, არის მეცნიერება, ვინაიდან მისი საგანი – სუბსტანციური

არსება – პრინციპულად (გაშუალებით) დაკვირვებადია. პრინციპულად დაუკვირვებადის შესახებ მოძღვრება ცოდნას არ წარმოადგენს, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ რწმენას. თუ ფილოსოფია, კერძოდ, ონტოლოგია მხოლოდ მეცნიერული (ცოდნის დარგი) შეიძლება იყოს, მაშინ ის, რაც ცოდნას არ წარმოადგენს, სახელდობრ მოძღვრება პრინციპულად დაუკვირვებადის შესახებ, არ შეიძლება ფილოსოფიას მივაკუთვნოთ.

სუბსტანციური არსება, როგორც სპინოზამ დაასაბუთა, შეიძლება იყოს მხოლოდ ღმერთი. ღმერთის შესახებ მოძღვრება კი არის თეოლოგია; ამრიგად, მეცნიერული ონტოლოგია, როგორც მოძღვრება აბსოლუტური არსის ანუ სუბსტანციური არსების – ღმერთის – შესახებ, არის თეოლოგია. ეს იდეა არისტოტელეს „მეტაფიზიკიდან“ მომდინარეობს და ყველა ობიექტურ-იდეალისტურ ფილოსოფიურ სისტემაში (დეკარტი, ლაიბნიცი, სპინოზა, ჰეგელი და სხვ.) ფიგურირებს. იგი არის ცოდნის დარგი, შემეცნების შედეგი ანუ მეცნიერული დისციპლინა, რომელიც დაკვირვებადობის გნოსეოლოგიურ პრინციპს ემყარება. სუბსტანციური არსება – ღმერთი – შეიმეცნება რეალური არსის (მოვლენათა სამყაროს) სფეროში მისი გამოვლენის საშუალებით. ცხადია, რომ იგი ფილოსოფიური მეცნიერებაა, ვინაიდან აბსოლუტურ არსზე მოძღვრება მხოლოდ ფილოსოფიური შეიძლება იყოს. ფილოსოფიური თეოლოგია ასაბუთებს ღმერთის – სუბსტანციური არსების – არსებობას რეალური არსის შემეცნების შედეგად. მისგან განსხვავებით რელიგიური თეოლოგია არის რწმენის სფერო, რომელიც იმთავითვე ღმერთის არსებობის იდეიდან ამოდის ყოველგვარი დასაბუთების გარეშე. დასაბუთება ცოდნის ფუნდამენტური ნიშანია, რწმენა კი დასაბუთებას არ საჭიროებს. ამრიგად, ს. ავალიანის აზრით, ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვავოთ ფილოსოფიური და რელიგიური თეოლოგია, რომლებიც სხვადასხვა მეთოდებითა და საშუალებებით ერთსა და იმავე საქმეს ემსახურება.

მეცნიერული ონტოლოგიის ანუ ფილოსოფიური თეოლოგიის სფეროში შედის ბუნებრივი (ანუ ნატურალური) თეოლოგია, რომლის ქვეშ ს. ავალიანს ესმის ბუნებისმეცნიერების შედეგების ლოგიკურ-ფილოსოფიური ანალიზის საფუძველზე სუბსტანციური არსების ანუ ღმერთის არსებობის დასაბუთება. ღმერთის არსებობის დასაბუთების ამგვარ მეთოდს ბევრი ბუნებისმეტყველი და ფილოსოფოსი (მ. პლანკი, ა. ს. ედინგტონი, ჯ. ეკლზი, ჟ. მარიტენი, უ. ბოხენსკი და სხ.) მიმართავს.

პოზიტიური თვალსაზრისების გადმოცემის პარალელურად ს. ავალიანი აკრიტიკებს ანტიონტოლოგისტურ (განსაკუთრებით, მარქსისტულ), რელატივისტურ, პლურალისტურ და ანტისუბსტანციურ თეორიებს და ასაბუთებს ექსისტენციალური ონტოლოგიის შეუძლებლობას. აქვე ობიექტურობის ფორმების საფუძვლიანი ანალიზის მეშვეობით (იგი ობიექტურობის ოთხ ფორმას განასხვავებს) ავტორი ასკვნის, რომ ამ ფორმების დადგენის გარეშე მეცნიერული ონტოლოგიის აგება შეუძლებელია.

არაერთი საინტერესო გამოკვლევა მიუძღვნა ს. ავალიანმა მეცნიერების ფილოსოფიისა და ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფიური პრობლემების ანალიზს. ამ სფეროში მრავალწლიანი ნაყოფიერი მოღვაწეობის შედეგად ავტორმა გააანალიზა ისეთი საკითხები, როგორიცაა შემეცნების თეორიის (გნოსეოლოგიის) და ეპისტემოლოგიის, ექსტერნალისტური და ინტერნალისტური კონცეფციების ურთიერთდამოკიდებულება; მეცნიერული ცოდნის განვითარების კანონზომიერება, მეცნიერული ცოდნის ფსევდოაბსოლუტურობა; მატერიის, სივრცისა და დროის კატეგორიები; მიზეზობრიობა, აუცილებლობა და შემთხვევითობა; გაზომვის ფილოსოფიური პრობლემა; სასრული და უსასრულო; სიცოცხლის არსების კვლევას ავტორმა მიუძღვნა ვრცელი მონოგრაფია. ყველა ზემოთ აღნიშნული საკითხის კვლევისას, ს. ავალიანმა გამოთქვა არაერთი ანგარიშგასაწევი თვალსაზრისი, რომელთაც აუცილებლად გაითვალისწინებს ამ საკითხების მკვლევარი.

თეორიულ ფილოსოფიასა და ბუნებათმეცნიერების ფილოსოფიაში მნიშვნელოვანი გამოკვლევებისა და მონოგრაფიების პარალელურად ს. ავალიანს ეკუთვნის ფუნდამენტური ნაშრომები ქართულ ფილოსოფიასა და ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში. ამასთან, ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში მისი პირველი ნაშრომები მიეკუთვნება იმ პერიოდს, როცა ჯერ კიდევ არ არის გამოცემული შალვა ნუცუბიძის ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ორტომეული (1956, 1958 წ.წ.) და მაშასადამე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, როგორც მეცნიერების ახალი დარგი ჯერ კიდევ არ არის ჩამოყალიბებული. ეს ფაქტი კიდევ უფრო ზრდის ს. ავალიანის ამ შრომების მნიშვნელობას.

აღსანიშნავია, რომ ს. ავალიანმა ფილოსოფიაში მოღვაწეობა ქართული ფილოსოფიით დაიწყო. ქართულ ფილოსოფიაში დაიცვა მან საკანდიდატო დისერტაცია – „გიორგი წერეთლის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა“, რომელიც მონოგრაფიის სახით გამოქვეყნდა 1954 წელს. ამ ნაშრომიდან ცხადი ხდება, რომ გიორგი წერეთელი, რომელიც უპირველესად ცნობილია, როგორც მწერალი, არანაკლებ მნიშვნელოვანია მეცნიერების, კერძოდ, ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის თვალსაზრისით.

მალე გამოდის ს. ავალიანის ფუნდამენტური გამოკვლევა რუსეთსა და საზღვარგარეთის ცნობილ სამეცნიერო ცენტრებში მოღვაწე გამოჩენილი ქართველი მოაზროვნის, ფიზიოლოგ ივანე თარხნიშვილის ფილოსოფიურ შეხედულებებზე სათაურით – „Философские взгляды И.Т. Тархнишвили“ (Тбилиси, 1957).

ავტორი ივანე თარხნიშვილის შემოქმედების ზოგადი მიმოხილვისას აჩვენებს, რომ გამოჩენილი მეცნიერის ბუნებათმეცნიერული მემკვიდრეობა საფუძვლიანად არის შესწავლილი, რასაც ვერ ვიტყვით მის ფილოსოფიურ შეხედულებებზე. ბატონმა სერგიმ თავისი ფუნდამენტური გამოკვლევით, შეიძლება ითქვას, სრულად აღმოფხვრა ქართული ფილოსოფიური მეცნიერების ეს ნაკლი.

თამამად შეიძლება ითქვას, რომ სწორედ ს. ავალიანის აღნიშნული გამოკვლევით ივანე თარხნიშვილის შემოქმედება ახალი კუთხით გახდა ცნობილი სპეციალისტების და არა მხოლოდ სპეციალისტებისთვის.

ს. ავალიანის სავესებით მართებული აზრით, ივანე თარხნიშვილი თავის გამოკვლევებში არ იფარგლებოდა ვიწრო სპეციალობით (ფიზიოლოგიით) და ხშირად იძლეოდა ფიზიოლოგიური საკითხების ფილოსოფიურ განზოგადოებას. სწორედ ამ მომენტებზე ამახვილებს ყურადღებას ს. ავალიანი და თარხნიშვილის სპეციალურ მეცნიერულ შრომებში გამოყოფს ისეთ ფილოსოფიურ პრობლემატიკას, როგორცაა: ფიზიკურისა და ფსიქიკურის ურთიერთმიმართება, ნების თავისუფლების პრობლემა, ორგანულ მატერიაზე მოძღვრება, გნოსეოლოგიური შეხედულებები და სხვა.

ამის შემდეგ ს. ავალიანი პროფილს „იცვლის“ და მისი კვლევა-ძიების მთავარი სფერო ხდება თეორიული ფილოსოფია თავისი მრავალმხრივი ასპექტებით. თუმცა, მას არ მიუტოვებია ქართული ფილოსოფია და პარალელურად კვლავ აქვეყნებს საგულისხმო გამოკვლევებს ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში.

მრავლისმთქმელი და ყოვლისმომცველია ს. ავალიანის მონოგრაფია „ქართული ნატურფილოსოფიის ისტორიის ნარკვევები“ (თბილისი, 1984), რომელშიც ქართული ფილოსოფიისა და ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია (IV-XIX ს.ს.) სრულიად ახალი კუთხითაა წარმოჩენილი. კერძოდ, ამ ნაშრომში გამოკვლეული და შესწავლილია ქართველ ფილოსოფოსთა, მეცნიერთა და მხატვრული სიტყვის ოსტატების (იოანე პეტრიწი, რუსთაველი, სულხან-საბა ორბელიანი, ანტონ პირველი, ივანე თარხნიშვილი და სხვა) შემოქმედების ის მხარეები, რომლებიც მანამდე ან ნაკლებად ან საერთოდ არ იყო სერიოზული განსჯის საგანი. ეს ნაშრომი ქართული ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებზე ს. ავალიანის განეული კვლევა-ძიების ერთგვარი შეჯამებაა.

რაც ითქვა სულაც არ ნიშნავს, რომ ს. ავალიანმა ამით დაასრულა ქართულ ფილოსოფიაში მუშაობა. სულაც არა და

ამის დასტურია 1987 წელს გამოცემული მისი მონოგრაფია – „ანტონ პირველი“, რომლისთვისაც ავტორი 1988 წელს დაჯილდოვდა ანტონ პირველის დიდი ოქროს მედლით.

ს. ავალიანის ნაშრომი – „ანტონ პირველი“ საყურადღებოა არა მხოლოდ მასში განხილული ფილოსოფიური პრობლემატიკით. ამ ნაშრომის მთავარი ღირსება არის ის, რომ მასში ძალუმად იგრძნობა XVII საუკუნის საქართველოს მაჯისცემა, სიძნელები და პრობლემები, რომლებიც თან სდევდა იმდროინდელ საქართველოს. ნაშრომიდან ისიც კარგად ჩანს, თუ რა ურთულეს პირობებში უხდებოდა მოღვაწეობა ანტონ კათოლიკოსს და ყველაფრის მიუხედავად რა დიდი საქმე გააკეთა მან ქვეყნისა და ერის ფიზიკური და სულიერი გადარჩენისთვის.

ქართულ ფილოსოფიაში ბატონი სერგის მოღვაწეობა ამით არ ამოიწურება. მას ეკუთვნის 2005 წელს გამოცემული ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ოთხტომეულის მე-4 ტომის (XX საუკუნე) მნიშვნელოვანი ნაწილი. ასევეა უკვე ოთხტომეულის გამოსაცემად მომზადებული მე-2 და მე-3 ტომების შემთხვევაში.

სამეცნიერო-თეორიული მოღვაწეობის პარალელურად ს. ავალიანი ეწეოდა აქტიურ საზოგადოებრივ-პრაქტიკულ საქმიანობას;

რამდენიმე ათეული წლის განმავლობაში ის ხელმძღვანელობდა განყოფილებას საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში. აღზრდილი ჰყავს მრავალი მეცნიერი (მათ შორის სამი დოქტორი, პროფესორი, მრავალი მეცნიერებათა კანდიდატი); მისი რედაქტორობით დაიბეჭდა 50-ზე მეტი მონოგრაფია და კრებული ქართულსა და უცხოურ ენებზე; ორ ათეულ წელზე მეტი ხელმძღვანელობდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმთან არსებულ მეცნიერების ფილოსოფიის სამეცნიერო საბჭოს. მონაწილეობა აქვს მიღებული მრავალ რესპუბლიკურ, საკავშირო და საერთაშორისო კონფერენციაში, სიმპოზიუმში; 1964-2006 წლებში შეთავსებით კითხულობდა ლექციებს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფი-

ის ფაკულტეტზე; მეცნიერული კონტაქტები აქვს დამყარებული უცხოელ (რუს, გერმანელ, ამერიკელ, ინგლისელ, კანადელ) ფილოსოფოსებთან.

1995 წელს დააფუძნა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია, რომლის პრეზიდენტად ერთხმად იქნა არჩეული. იყო აკადემიის წელიწადეული ორგანოს „ფილოსოფიური ძიებანის“ მთავარი რედაქტორი (დაიბეჭდა 11 ტომი. ამჟამად მზადდება მე-12 ტომი). უნდა ითქვას, რომ აკადემიამ დიდი როლი შეასრულა საქართველოში ფილოსოფიური ძალების კონსოლიდაციის საქმეში. რაც შეეხება აკადემიის წელიწადეულს – „ფილოსოფიური ძიებანი“ – შეიძლება თამამად აღინიშნოს, რომ იგი ბოლო ათწლეულის მანძილზე ყველაზე მნიშვნელოვანი ქართული ფილოსოფიური პერიოდული გამოცემაა, რომელშიც ნაშრომებს ბეჭდავენ არა მარტო ქართველი, არამედ თვალსაჩინო უცხოელი მეცნიერები (აშშ-დან, კანადიდან, იტალიიდან და სხვ).

ბატონი ს. ავალიანი არჩეული იყო მეცნიერების ფილოსოფიის საერთაშორისო ასოციაციის წევრად (ჩიკაგო), საერთაშორისო ბიოგრაფიულმა ცენტრმა (კემბრიჯი, ინგლისი) მისი გვარი ჯერ შეიტანა „2001 წლის საერთაშორისო ადამიანების“ სიაში, ხოლო შემდეგ XXI საუკუნის „2000 ინტელექტუალის“ სიაში. დაბადებიდან 70 წლისთავზე დააჯილდოვეს ღირსების ორდენით, ხოლო 75 წლისთავზე – თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტმა – ივანე ჯავახიშვილის მედლით.

არავის არ ახსოვს ბატონი სერგი ზომას გადაცდენილი, ნონასნორობა დაკარგული, ხმაანეული. იგი ოსტატურად ახერხებდა მოპაექრეთა დაწყნარებასა და კამათის მშვიდობიან ჩარჩოებში წარმართვას. გულისხმიერება ყველაზე ფართო და ნიშანდობლივი უნარია, რომელიც გამოიხატება ბატონი სერგის მრავალმხრივი და ხანგრძლივი მოღვაწეობის მანძილზე სხვადასხვა დონისა და საფეხურის ადამიანებისადმი უანგარო დახმარებასა და ხელმძღვანელობაში. ესენია მისი მრავალრიცხოვანი მოწაფეები: სტუდენტები, ასპირანტები, მაძიებლები, დისერტანტები, ახალგაზრდა თუ

ჭარმაგი კოლეგები. განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს, რომ ბატონი სერგის მიერ მობილიზებული საღი ფილოსოფიური აზრი თავს იყრის არსებითად ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ორგანოს „ფილოსოფიური ძიებანი“-ს ფურცლებზე, რომლისთვის უცხო და მიუღებელია ე. წ. ფსევდოელიტარული, კლანური, ქედმაღლური დამოკიდებულება ავტორებისა და მათი ნაშრომებისადმი, რაც ისევ ბატონი სერგის დამსახურებაა.

ასეთია შედარებით მოკლედ და არასრულად ბატონი სერგი ავალიანის სამეცნიერო-პედაგოგიური და საზოგადოებრივი მოღვაწეობის ზოგიერთი მნიშვნელოვანი შტრიხი თუ დეტალი. ჩვენ, მისი აღზრდილები და კოლეგები ღრმა ღმა მნუხარებას გამოვხატავთ მისი გარდაცვალების გამო.

**ირაკლი კალანდია,
კახა ქეცბაია**

რედაქტორის წინასიტყვაობა

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის საგამომცემლო ორგანო „ფილოსოფიური ძიებანი“ დღემდე, სამწუხაროდ, ერთადერთია მთელს ჩვენს რესპუბლიკაში, რომელშიც ქართველ ფილოსოფოსთა გამოკვლევების შედეგები იბეჭდება. ნებისმიერი მეცნიერისათვის მისი მეცნიერული მიღწევების გამოქვეყნებას სასიცოცხლო მნიშვნელობა აქვს, ხოლო მისი შეუძლებლობა ავტორის შემოქმედებაზე უკიდურესად უარყოფით გავლენას ახდენს. სწორედ ასეთი სიძნელის წინაშე დგანან თანამედროვე ქართველი ფილოსოფოსები, განსაკუთრებით ახალი თაობა. კრიზისი, რომელიც ამ მიმართულებით ჩვენში არსებობს, გაცილებით უფრო ღრმა იქნებოდა იმ შემთხვევაში, თუკი არც „ფილოსოფიური ძიებანი“ არსებობდეს. მაგრამ ეს საკმარისი როდია. ამით აიხსნება ავტორთა სიუხვე, რომელიც „ფილოსოფიური ძიებანის“ ნებისმიერ ნომერს თან ახლავს. მაგრამ ამ სირთულეს ერთი ფრიად მნიშვნელოვანი საწუგეშო ნიშანიც ახასიათებს: სახელდობრ, საბედნიეროდ, ამკარად ჩანს, რომ საქართველოში ფილოსოფიისადმი ინტერესი არ ჩამკვდარა. უნდა ვივარაუდოთ, რომ მომავალში ადრე თუ გვიან ეს კრიზისი თანდათან დაიძლევა და ფილოსოფიურ კვლევა-ძიებას უფრო ფართო გასაქანი მიეცემა.

ადრეც მითქვამს და ახლაც ვამბობ, რომ მიუხედავად ზემოაღნიშნული დადებითი ტენდენციებისა, თანამედროვე მკვლევართა ინტერესი თეორიული ფილოსოფიისადმი საგრძნობლად შენედა. აუცილებლად მიგვაჩნია, რომ სწრაფვა „პირველი ფილოსოფიისადმი“ არა მარტო არ შეწყდეს, არამედ კიდევ უფრო გაძლიერდეს. ამის გარეშე ფილოსოფიური კვლევა-ძიების პროგრესი დამაკმაყოფილებელი ვერ იქნება.

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია ღირსეული მემკვიდრეა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის სავლელ ნერეთლის სახელობის ფილოსოფიის ინსტიტუტისა, რომელშიც მოღვაწეობდნენ ისეთი თვალსაჩინო მეცნიერი-ფილოსოფოსები, როგორიც იყვნენ შალვა ნუცუბიძე, კოტე ბაქრაძე, სერგი დანელია, ლევან გოკიელი, ანგია ბოჭორიშვილი და სხვები, რომლებმაც დიდი კვალი დააჩნიეს ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებას ჩვენს რესპუბლიკაში. სამწუხაროდ, ამ ინსტიტუტმა თავისი არსებობის 70 წლისთავს, რომელიც გასულ წელს შესრულდა, ვერ მიაღწია, ისევე როგორც აღარ არსებობს თვითონ მეცნიერებათა

აკადემია მაშინდელი სახით. მიუხედავად ამისა, ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია ენთუზიაზმის საფუძველზე შეძლებისდაგვარად წარმატებით იღვწის ფილოსოფიური აზროვნების გადასარჩენად და მისი განვითარებისათვის იმ მძიმე პირობებში, როცა დღევანდელ ხელისუფალთ მისი არსებობაც კი აღარ ახსოვთ.

წარსულში „ფილოსოფიური ძიებანის“ რედაქციამ ბევრ ახალგაზრდა მკვლევარს მეცნიერებისაკენ გზა გაუხსნა. ამ შემთხვევაში რედაქცია ზოგჯერ დათმობაზეც კი მიდიოდა, გარკვეულ ლიბერალიზმს ინარჩუნებდა. ასეთმა პოზიციამ ბევრ შემთხვევაში დადებითი შედეგები მოგვცა. სწორედ ამიტომ „ფილოსოფიური ძიებანის“ რედაქციას ამ ტრადიციებზე უარი არც ახლა უთქვამს, რაც არ შეიძლება დაკვირვებულ მკითხველს შეუმჩნეველი დარჩეს. იმედი გვაქვს, რომ მომავალში ასეთი ლიბერალიზმი ზედმეტი გახდება, რასაც ჩვენს რესპუბლიკაში ჭეშმარიტი ფილოსოფიის დამკვიდრება მოჰყვება.

სერგი ავალიანი

18 ოქტომბერი, 2016 წელი.

ნაწილი პირველი

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა
აკადემიის ცნობარი

2017

FIRST PART

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

2017

**საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა
აკადემიის აკადემიკოსები**

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

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის

პრეზიდიუმი

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

ნაწილი მეორე

ფილოსოფიური ძიებანი

SECOND PART

PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS

ონტოლოგია
ONTOLOGY



ვაჟა ნიბლაძე

(თბილისი)

ვაჟა ნიბლაძე – საქართველოს საპატრიარქოსთან არსებული იოანე პეტრიწის სახელობის ფილოსოფიური კვლევა-ძიების ცენტრის მეცნიერი თანამშრომელი. მუშაობს თეორიული ფილოსოფიის, ქართული და უცხოეთის ფილოსოფიის ისტორიის და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხებზე. გამოქვეყნებული აქვს არაერთი სამეცნიერო სტატია აღნიშნულ დარგებში.

ტრადიციული მეტაფიზიკის ადგილი კანტის ფილოსოფიაში

კანტმა თავის ფილოსოფიურ სისტემაში ტრადიციული მეტაფიზიკის ყველა ძირითადი ობიექტი (ღმერთი ანუ სუბსტანცია, სულის უკვდავება და ადამიანის თავისუფლება) ბოლომდე „შეინარჩუნა“, მათ არსებობას გამართლება მოუძებნა, მაგრამ იმის ხარჯზე, რომ ტრადიციული მეტაფიზიკა „ობიექტივისტური“ ონტოლოგიიდან „სუბიექტივისტურ“ ონტოლოგიად აქცია. ამის შესაძლებლობა კანტმა ადამიანის ზნეობრიობაზე დაყრდნობით მიიღო. მოკლედ, მეტაფიზიკა თავისი ტრადიციული სახიდან, ეთიკად ანუ ზნეობის მეტაფიზიკად გადაკეთდა, რასაც კანტამდე ადგილი არ ჰქონია. პირიქით, ყველაფერს მეტაფიზიკაზე („პირველი ფილოსოფიის“ აზრით) და მეტაფიზიკით აფუძნებდნენ.

საკითხის უფრო ნათლად წარმოდგენისა და გაგებისათვის, რამდენიმე სიტყვა მეტაფიზიკის, როგორც ფილოსოფიური სისტემის, კანტისეულ გაგებაზე და, საერთოდ, ფილოსოფიის, როგორც სისტემის შესახებ, კანტის შეხედულებებზე, ონტოლოგიის ორგვარი (ფართო და ვიწრო აზრით) გაგებისა და ონტოლოგიის მეტაფიზიკასთან მიმართებაზე.

კანტისთვისაც, ისევე როგორც ძველ ბერძენ ფილოსოფოსთათვის, ფილოსოფიის სისტემა სამ ნაწილად იყოფა.

როგორც თავად კანტი წერს, „ძველბერძნული ფილოსოფია იყოფოდა სამ მეცნიერებად: ფიზიკად, ეთიკად და ლოგიკად. ეს დაყოფა სავსებით შეესაბამება საგანთა ბუნებას და არ არის მისი შესწორების საჭიროება. მაგრამ სულაც არ იქნება ზედმეტი ამ დაყოფის პრინციპის დამატება, რათა გარკვეულწილად დავრწმუნდეთ მის სრულყოფილებაში და ამასთან მივიღოთ აუცილებელ ქვეგანყოფილებათა სწორად განსაზღვრის შესაძლებლობა“⁽¹⁾.

ამ სამუშაოს კანტი ძირითადად ახორციელებს „ზნეობის მეტაფიზიკის დაფუძნების“ (1785 წ.) წინასიტყვაობაში; განსაკუთრებით „მსჯელობის უნარის კრიტიკის პირველ შესავალში“ (1789-1790 წ.)⁽²⁾; „მსჯელობის უნარის კრიტიკის“ (1790 წ.) შესავალში⁽³⁾ და აგრეთვე „ზნეობის მეტაფიზიკის“ (1797 წ.) წინასიტყვაობაში (4).

ფილოსოფიის სისტემა, კანტის მიხედვით, თავდაპირველად შეიძლება დაიყოს ორ ნაწილად: ფორმალურ და რეალურ (მატერიალურ) ნაწილად. სისტემის ფორმალურ ნაწილს წარმოადგენს ლოგიკა, რომელიც ეხება მხოლოდ აზროვნების ფორმებს და ზოგად კანონებს. სისტემის რეალური ნაწილი თავად შეიძლება დაყოფილ იქნეს ორად თავისი საგნის მიხედვით. ერთი იქნება თეორიული ფილოსოფია და შეეხება ბუნების კანონებს. მეორე იქნება პრაქტიკული ფილოსოფია და შეეხება თავისუფლების (ზნეობის შესაძლებლობის პირობის) კანონებს; თეორიული ფილოსოფია წარმოადგენს ბუნების ფილოსოფიას, პრაქტიკული ფილოსოფია – ზნეობის ფილოსოფიას. პირველი იქნება ფიზიკა თავისი ორი მხარით: რაციონალური, ანუ ბუნების მეტაფიზიკა და ემპირიული, ანუ საკუთრივ ემპირიული ფიზიკა. მეორე იქნება ეთიკა, ასევე ორი მხარით: რაციონალური, ანუ ზნეობის მეტაფიზიკა (საკუთრივ მორალი) და ემპირიული, ანუ პრაქტიკული ანთროპოლოგია.

აი ძალზე მოკლედ ფილოსოფიის სისტემის ზოგადი სქემა, რომელიც კანტს ძირითადად ჩამოყალიბებული აქვს ზემოთ მითითებულ ნაშრომებში.

ამრიგად, როგორც ზემოაღნიშნული სქემა გვიჩვენებს, კანტის მიხედვით, ორგვარი მეტაფიზიკის შესაძლებლობა ჩნდება. ესენია: ბუნების მეტაფიზიკა, თეორიული ფილოსოფიის, ანუ ბუნების ფილოსოფიის რაციონალური ნაწილი (ბუნებისმეცნიერების ფილოსოფია დღევანდელი ტერმინებით) და ზნეობის მეტაფიზიკა, პრაქტიკული ფილოსოფიის, ანუ ეთიკის რაციონალური ნაწილი (მორალი საკუთრივ).

ორივე ეს მეტაფიზიკა (და მათთან ერთად თეორიული და პრაქტიკული ფილოსოფიის ემპირიული ნაწილები: ემპირიული ფიზიკა და პრაქტიკული ანთროპოლოგია) შეადგენს ფილოსოფიის მთლიანი სისტემის ერთ, ე.წ. რეალურ (მატერიალურ) ნაწილს; ხოლო მეორე, ე.წ. ფორმალურ ნაწილს ფილოსოფიის მთლიანი სისტემისა, როგორც ზემოთ ითქვა, წარმოადგენს ლოგიკა, ანუ მოძღვრება აზროვნების ფორმებსა და ზოგად წესებზე. ფორმალური ლოგიკა არც თავად წარმოადგენს რაიმე მეტაფიზიკას და არც სხვა მეტაფიზიკა არა აქვს. თუ რატომ თვლიდა კანტი ასე ან სწორად მსჯელობდა თუ არა ამ შემთხვევაში, ჩვენ ამ საკითხს გვერდს ვუვლით წინამდებარე სტატიის მოცულობის შეზღუდულობის გამო. შეიძლება ითქვას, რომ ამ საკითხის გარკვევას ამჟამად არც აქვს ჩვენი სტატიის უშუალო მიზნებისათვის რაიმე პრინციპული მნიშვნელობა.

ის, რაც ამჟამად უშუალოდ გვაინტერესებს, მდგომარეობს იმის გარკვევაში, თუ სად და რა სახით მოთავსდება ტრადიციული მეტაფიზიკა თავისი პრობლემატიკით (ღმერთის ანუ სუბსტანციის არსებობა, სულის უკვდავება, თავისუფლება) კანტის მიერ შემოთავაზებულ ფილოსოფიის სისტემაში და რა გამართლება მოენახება მის არსებობას, რასაც ის, კანტის აზრით, პრინციპულად იყო მოკლებული ტრადიციულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში.

ტრადიციული მეტაფიზიკა კანტისთვის წარმოადგენს ონტოლოგიას ვიწრო აზრით, ანუ არისტოტელეს „პირველ ფილოსოფიას“. ასე გაგებული მეტაფიზიკა და ონტოლოგია (ვიწრო აზრით) შეიძლება გაიგივებულ იქნეს. მაგრამ მეტაფიზიკა და ონტოლოგია, მკაცრი აზრით (როდესაც ონტო-

ლოგია ფართო აზრით არის გაგებული, რაც ნიშნავს ნებისმიერი არსებულის არსებობის შესახებ მოძღვრებას), არ ემთხვევა ერთმანეთს. ყველა მეტაფიზიკა ონტოლოგიაც არის, მაგრამ ყველა ონტოლოგია არ არის მეტაფიზიკა. უფრო ზუსტად: ყველა მეტაფიზიკა ონტოლოგიურია, მაგრამ ყველა ონტოლოგია არ არის მეტაფიზიკური. თუმცაღა, უნდა აღინიშნოს, რომ ფილოსოფიის ისტორიულად, კანტამდე, კერძოდ ქრისტიან ვოლფთან, ონტოლოგია მეტაფიზიკის ერთ-ერთ დარგადაც კი ითვლებოდა რაციონალური თეოლოგიის, კოსმოლოგიისა და რაციონალური ფსიქოლოგიის გვერდით.

თავის დროზე კანტიც, როგორც ლაიბნიც-ვოლფის სკოლის მიმდევარი, ცხადია, იზიარებდა მეტაფიზიკის ტრადიციულ (ვოლფიანური სახით) გაგებას (რაც, საბოლოო ჯამში, თავისი პრობლემატიკით არისტოტელეს „პირველ ფილოსოფიას“ არ გასცდენია და დაიყვანება მის „მეტაფიზიკაზე“). მაგრამ, ფილოსოფიურ აზროვნებაში კანტის მიერ მოხდენილი კოპერნიკისებური გადატრიალების შემდეგ, კანტისთვის ტრადიციული მეტაფიზიკა არსებითად იცვლის სახეს და ფილოსოფიის კანტისეულ სისტემაში გარკვეულ ადგილს იკავებს პრაქტიკული ფილოსოფიის, ანუ ეთიკის, რაციონალური მხარის (ზნეობის მეტაფიზიკის, როგორც საკუთრივ მორალის) სახით.

თუ ტრადიციული მეტაფიზიკა (როგორც, ფაქტობრივად, „პირველი ფილოსოფია,“ ანუ ონტოლოგია ვიწრო აზრით) „ყველაფრის მეტაფიზიკა“ იყო და თეორიული შემეცნების სახით ცოდნის სფეროზე აცხადებდა პრეტენზიას, კანტთან იგი (იმავე პრობლემატიკით: ღმერთის ანუ სუბსტანციის არსებობა, სულის უკვდავება, თავისუფლება) იქცევა ერთ-ერთ, კერძოდ ზნეობის მეტაფიზიკად, ზნეობის მეტაფიზიკის გვერდით. პრაქტიკული შემეცნების სახით მიენიჭება უფლება მხოლოდ რწმენის სფეროს მიმართ და წარმოდგინდება ფილოსოფიის სისტემის ერთ-ერთ ნაწილად. ამით ფაქტობრივად, ძველი კლასიკური მეტაფიზიკა ტრადიციული ობიექტივისტური ონტოლოგიიდან გადაიქცა ახალ, სუბიექ-

ტივისტურ ონტოლოგიად, ანუ სამყაროს არსებობის თეორი-
იდან – ზნეობაზე მოძღვრებად.

ტრადიციული ფილოსოფიური აზროვნება სამყაროს
შემეცნებას, მის გარკვევას იწყებდა არსებულის, როგორც
არსებულის, პირველადი პრინციპების გარკვევიდან, ანუ სა-
კუთრივ ონტოლოგიიდან (ვინრო აზრით), როგორც „პირვე-
ლი ფილოსოფიიდან“, და სხვა სახის არსებულთა კვლევისას
ამ „პირველი ფილოსოფიის“ მონაცემებს ეყრდნობოდა. ყვე-
ლა ფილოსოფიურ დისციპლინასარსზე „პირველი ფილოსო-
ფიის“ მონაცემები ედო საფუძვლად. მოკლედ, ტრადიციულ
ფილოსოფიურ აზროვნებას, როგორც მეტაფიზიკას, უპირა-
ტესად ობიექტივისტური ონტოლოგიის პრეტენზია ჰქონდა.

კანტის მიერ არჩეულ იქნა პრინციპულად ახალი გზა
არსის გაგებაში. კანტი იწყებს არსის (ყოველგვარი არსებუ-
ლის) შესწავლას ადამიანის გონების (მისი უნარების), რო-
გორც ერთ-ერთი არსებულის, შესწავლით, რაც კანტისკვა-
ლად და მისებური სიღრმით და სისრულით მანამდე არავის
არ განუხორციელებია.

სოფისტებთან (პროტაგორა) ერთეული ადამიანი იქცა
ყველაფრის საზომად, რითაც საერთოდ დაეკარგა აზრი შე-
მეცნებას, რადგან გაქრა ყოველგვარი ზოგადი, საყოველთა-
ობა და აუცილებლობა. სოკრატეს მიერ ფილოსოფიური
აზროვნების შემობრუნება ადამიანისაკენ წინასწარმეტ-
ყველთა დევიზით „შეიცან თავი შენი“ ისევ ობიექტური, თა-
ვისთავადი სამყაროს, იდეათა ჭეშმარიტი და ნამდვილი სამ-
ყაროს დანახვისა და შემეცნების ცდა იყო ადამიანურ გონე-
ბაში და მისი მეშვეობით. ძველმა სკეპტიციზმმა სამართლიან-
ნად მიუთითა შემეცნების თეორიულ სიძნელეებზე, მაგრამ
გაცნობიერებულ სიძნელეთაგან გამოსავალი ვერ მოძებნა
და აგნოსტიციზმამდე მივიდა. ახალ დროში ემპირიზმი (ლო-
კი, ბერკლი, იუმი) და რაციონალიზმი (დეკარტი, სპინოზა,
ლაიბნიცი) ურთიერთსაპირისპირო თეორიებს ავითარებ-
დნენ ადამიანური გონების შესახებ, მაგრამ მათთანაც ისევ
ისე ტრადიციულად, ძალაში რჩება ერთი და იგივე უმთავრე-
სი პრინციპი შემეცნების თეორიისა, რომელიც კანტამდე

არავის დაუყენებია ეჭვის ქვეშ – „შემეცნება (იგულისხმება თეორიული, რაც კანტისთვის ერთი უნართაგანია ადამიანური გონებისა) შეესაბამება შემეცნების საგნებს, განსაზღვრულია მათით“.

ვთქვათ, ბერკლის მიერ წამოყენებული ძირითადი დებულება იმის შესახებ, რომ „არსებობა არის აღქმა“, ფაქტობრივად შემეცნების საგნის შეცვლას გამოხატავს და სულაც არ ცვლის შემეცნების თეორიის ტრადიციულ პრინციპს. შეგრძნებები და აღქმები ცხადდება შემეცნების საგნად, ნაცვლად ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებული სინამდვილისა, რომლის არსებობაც გაგებულია სწორედ, როგორც შეგრძნებებსა და აღქმებში მოცემულობა და მეტი არაფერი. მათ უნდა შეესაბამებოდეს ადამიანური გონება (რის ასახსნელადაც და გასამართლებლადაც ბერკლი იძულებულია ისევ ღმერთის, როგორც ყოველივეს ობიექტური საფუძვლის, დაშვებამდე მივიდეს, რათა თავი დააღწიოს უკიდურეს სუბიექტივიზმსა და სოლიფსიზმს, რომელსაც ვერ გადაურჩა ემპირიზმის შემდგომი წარმომადგენელი იუმი).

ასევე, ახალი დროის რაციონალიზმშიც, თანშობილი იდეების მტკიცებით, ისევე როგორც სოკრატე-პლატონთან, იდეათა ჭეშმარიტი და ნამდვილი სამყაროს შემეცნების და გაგების ცდა გვაქვს მოცემული ადამიანის გონებაში და მისი მეშვეობით, შემეცნების თეორიის ტრადიციული პრინციპის შეუცვლელად.

ამრიგად, შემეცნების თეორიული მოძღვრებები კანტამდელ ფილოსოფიაში, ემპირიზმის პრინციპებზე იქნება აგებული თუ რაციონალიზმისა, დგაა **შემეცნების საგნისადმი შემეცნების შესაბამისობის** პოზიციაზე და უპირატესად მიმართულია იმის ახსნაზე, თუ როგორ არის ეს შესაძლებელი. კანტის შემეცნების თეორიული კვლევა კი უშუალოდ მიმართულია თავად გონების უნარების შემეცნებაზე და აქედან ნაცადია **შემეცნებისადმი შემეცნების საგნის შესაბამისობის** ახსნა, რაც კოპერნიკისებურ გადატრიალებას მოასწავებდა ფილოსოფიურ აზროვნებაში.

ადამიანის გონების შესწავლამ კანტი მისი სამი ძირითადი უნარის გამოყოფამდე მიიყვანა. ესენია: თეორიული შემეცნების უნარი (რომლის შედეგია მეცნიერება, ცოდნა და ქმნის ბუნების სფეროს), პრაქტიკული შემეცნების უნარი (რომლის შედეგია მოვალეობის გრძნობა, სურვილის, ნდომის უნარი, რაც ბადებს ღმერთის, სულის უკვდავების, თავისუფლების რწმენას და ქმნის ზნეობის სფეროს) და ესთეტიკური შემეცნების უნარი (რომლის შედეგია სიამოვნება-უსიამოვნების გრძნობა, კმაყოფილება-უკმაყოფილების განცდა და წარმოადგენს ზემოხსენებული ორი სფეროს გამაერთიანებელ რგოლს. მას ცალკე, დამოუკიდებელი სფერო არა აქვს, არამედ გვიჩვენებს მხოლოდ იმას, რომ შემეცნების თეორიული უნარიც და პრაქტიკულიც ერთი და იმავე გონების, ერთი მთლიანი სუბიექტის უნარებს წარმოადგენს)(5).

ადამიანური გონების ზემოაღნიშნულ სამ უნარს სწავლობს ფილოსოფიის სისტემის შესავალი, პროპედევტიკა, ანუ ე.წ. „კრიტიციზმი“. ამიტომ კრიტიკაც სამია: თეორიული გონების, პრაქტიკული გონების და ესთეტიკური გონების. ამის გამო დანერა კანტმა სამი კრიტიკა და წარმოადგინა ისინი, როგორც ფილოსოფიური სისტემის აგების საფუძველი, საძირკველი, რომელზედაც უნდა დაშენდეს ფილოსოფია, როგორც სისტემა, საძირკველი, რომელიც, კანტის აზრით, საკმარისად არ ჰქონდა ტრადიციულ ფილოსოფიურ აზროვნებას, რის გამოც იგი მუდამ წინააღმდეგობებში იხლართებოდა და, როგორც სისტემა, მუდამ ნგრევას განიცდიდა.

როგორც საძირკველი და თავად შენობა არ უნდა გავაიგივოთ, ფიქრობს კანტი, თუმცა ერთიც მშენებლობა იქნება და მეორეც, ასევე უნდა განვასხვაოთ ერთმანეთისაგან ფილოსოფიის სისტემა და ის საძირკველი, რომელზედაც იგი დგას, თუმცა ერთიც ფილოსოფიური აზროვნებაა და მეორეც. ამიტომ „წმინდა გონების კრიტიკა“, „პრაქტიკული გონების კრიტიკა“ და „მსჯელობის უნარის კრიტიკა“ (რომლებიც, ცხადია, ფილოსოფიური აზროვნების თავისებური, გარკვეული სისტემაა) კანტს ფილოსოფიის სისტემაში, რო-

გორც შენობაში, არ შეაქვს, არამედ მთლიანად საძირკვლად აცხადებს მათ (6).

ტრადიციული ფილოსოფიის თვალთ რომ შევხედოთ, კანტის მიერ ფილოსოფიური აზროვნების ერთ მთლიან სისტემაში მომხდარი პრინციპული ცვლილებები ასე გამოიყურება: თუ კანტამდელ ფილოსოფიურ სისტემებს ან ონტოლოგიური („პირველი ფილოსოფიის“ აზრით), ან გნოსეოლოგიური (არა „კრიტიცისტული“) კვლევა-ძიებანი ედოთ საფუძვლად, კანტისთვის ფილოსოფიური სისტემის საფუძველი შეიძლება იყოს მხოლოდ კრიტიკული გამოკვლევა თავად ადამიანური გონებისა. ე.ი. არსის შესწავლა, შემეცნება, დაწყებულ უნდა იქნეს არა თავად არსის, როგორც ასეთის, გარკვევით, ანდა სხვა რომელიმე კერძო სახის არსიდან, როგორც ერთ-ერთი სახის არსებულისა (ვთქვათ, ბუნების საგნებიდან და სხვა), არამედ, სწორედ ისეთი არსებულისა, როგორც არის ადამიანური გონება თავისი ზემოაღნიშნული სამი უნარით.

ზოგადად, სამყაროს, არსის, ყოფილების ასე დანახვა კანტის ფილოსოფიურ პოზიციას პრინციპულად განასხვავებს როგორც კანტამდელი, ისე კანტის შემდგომი ფილოსოფიური დოქტრინებისაგან. თუმცაღა გნოსეოლოგიის შემქმნელი კანტი არ ყოფილა, მაგრამ, კრიტიკული გნოსეოლოგიის შექმნა, უდავოდ, მისი დამსახურებაა, რაც განასხვავებს მის შემეცნების თეორიას შემეცნების სხვა თეორიებისაგან.

ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში, ცხადია, კანტი არ ყოფილა არც პირველი და არც ბოლო, ვინც შეეცადა სამყარო ადამიანიდან (ადამიანური გონების გამოკვლევაზე დაყრდნობით) დაენახა და გაეგო. მაგრამ კანტის სპეციფიკა ის არის, რომ ადამიანიდან დანახული სამყარო მხოლოდ ადამიანის სამყარო შეიძლება იყოს და არა აუცილებლად (ანდა მაინცდამაინც) ერთადერთი სამყარო თავისთავად, ყოფიერება თავისთავად. როგორც წესი, კანტამდეც და კანტის შემდგომაც ადამიანიდან, სუბიექტიდან დანახულ სამყაროს თითქმის ყველა ფილოსოფოსი ერთადერთ სამყაროდ, ანუ,

საბოლოო ჯამში, ნამდვილ, თავისთავად სამყაროდ მიიჩნევა. ეს კანტისთვის მხოლოდ მოჩვენების მეტაფიზიკა შეიძლება იყოს.

ტრანსცენდენტალიზმის პრინციპის შემოტანით კანტმა სცადა გადაერჩინა საერთოდ ფილოსოფიური აზროვნება, წინანდელიც და თავის შემდგომიც, გარდაუვალი კრაზისაგან, რომლამდეც ის ორი გზით მიდიოდა: ერთი მხრივ, უკიდურესი სუბიექტივიზმისა და სოლიფსიზმის სახით, მეორე მხრივ კი, ტრანსცენდენტულის ნვდომის პრეტენზიის, ანუ ყოვლისმომცველი ობიექტივიზმის სახით.

თუ რამდენად მიაღწია კანტმა დასახულ მიზანს, ეს ცალკე საკითხია. წინამდებარე სტატიის უპირატესი მიზანია იმის ჩვენება, თუ რა ენადა კანტს და რა გზით ცდილობდა მის განხორციელებას, და არა იმის გარკვევა, თუ რამდენად განხორციელებულად შეიძლება ჩაითვალოს კანტის მიერ დასახული ამოცანები.

ისევე, როგორც მთელი ფილოსოფიური აზროვნებისთვის, კანტისთვისაც საბოლოო მიზანს წარმოადგენს იმის გაგება, თუ რა არის სამყარო და რა არის უშუალოდ ადამიანი. კანტს შემდეგ კითხვებში აქვს ჩამოყალიბებული ფილოსოფიური აზროვნების საბოლოო მიზანი: „რა შემიძლია ვიცოდე, რა უნდა გავაკეთო, რისი იმედი შემიძლია მქონდეს. სამივე ეს კითხვა დაიყვანება კითხვაზე, თუ რა არის ადამიანი“ (7).

ერთი წინადადებით რომ გვეპასუხა, თუ რა უბიძგებს ადამიანს ფილოსოფიისაკენ და რას აძლევს მას ფილოსოფია საბოლოო ანგარიშით, ალბათ ყველაზე უფრო შესაფერისი და მოსწრებული იქნებოდა კანტის მიერ შემაჯამებელ კითხვად გამოცხადებულ პრობლემაზე – „რა არის ადამიანი?“ – პასუხების ძიება. ეს კითხვა მართლაც წარმოადგენს ფილოსოფიური აზროვნების საბოლოო მაცოცხლებელ არტერიას და ამ კითხვაზე პასუხების ძიება უნარჩუნებს საზრისს ფილოსოფოსობას. ამ უმაღლეს კითხვაზე პასუხის გაცემას ემსახურება სწორედ იმ პრობლემატიკის გადაჭრა, რომელიც ტრადიციულად მეტაფიზიკის ძირითად პრობლემატიკად

ითვლებოდა: ღმერთის ანუ სუბსტანციის არსებობა, სულის უკვდავება და თავისუფლება.

ამ პრობლემატიკის დადებითად თუ უარყოფითად გადამწყვეტის გარეშე ზემოაღნიშნულ უმაღლეს კითხვაზე პასუხი არ გვექნება. უფრო ზუსტად, ამ პრობლემატიკის გადამწყვეტის გარეშე აზრს კარგავს ზემოხსენებული კითხვა.

ისევე, როგორც ადამიანს არ შეუძლია რაიმე პასუხი არ მოუძებნოს ამ კითხვას, რამდენადაც ის ცნობიერი, მოაზროვნე არსებაა, ასევე არ შეუძლია ადამიანურ გონებას, მეტაფიზიკის პრობლემატიკის თავიდან მოშორება, „რადგან ისინი მისთვის თვით გონების ბუნებას მოუხვევია თავს“ (8).

მაგრამ, კანტის აზრით, ამ პრობლემატიკაზე არც დადებითი და არც უარყოფითი პასუხის გაცემა არ შეიძლება, თუ დავრჩებით ტრადიციული მეტაფიზიკის ამოსავალ პოზიციაზე და არ დავუდებთ მას საფუძვლად „კრიტიკულ“ შესავალს(9), არ მოვახდენთ კოპერნიკისებურ გადატრიალებას ფილოსოფიურ აზროვნებაში, რაც ნიშნავს შემეცნების საგნის დაქვემდებარებას შემეცნების კანონზომიერებისადმი.

ყოველივე ეს კანტს იმისთვის კი არ უნდა, რომ ტრადიციული მეტაფიზიკის პრობლემატიკა უარყოს, მოხსნას ანდა უარყოფითად უპასუხოს მასზე, არამედ იმისთვის, რომ როგორმე შეინარჩუნოს, უფლებამოსილება და გამართლება მოუპოვოს მის არსებობას, ადამიანური არსებობისათვის უფრო საჭირო და აუცილებელ პირობად (სფეროდ), ყოველ შემთხვევაში უფრო ღირებულად წარმოაჩინოს, ვიდრე სხვა პირობები (სფეროები), როგორცაა მეცნიერება და ხელოვნება; მოკლედ, აჩვენოს გონების პრაქტიკული შემეცნების უნარის პრიმატი შემეცნების თეორიულ (და ესთეტიკურ) უნარებთან შედარებით.

კანტისთვის, საერთოდ, დამახასიათებელია მოცემული ფაქტის არსებობის შესაძლებლობის ძიება. კანტი იმას კი არ აყენებს კითხვის ქვეშ, თუ რატომ არის რაიმე (ამას ადამიანის გონება ვერასოდეს გაიგებს. ამ სახით კითხვა უაზროა კანტისთვის), არამედ იმას, თუ როგორ არის შესაძლებელი ამ რაიმეს არსებობა. ფაქტია მეცნიერების (ცოდნის) არსე-

ბობა, მაშასადამე, გასარკვევია, თუ როგორ არის შესაძლებელი ცოდნა. ფაქტია მორალური კანონის (მოვალეობის გრძნობა ადამიანში) არსებობა, მაშასადამე მისი არსებობის პირობებიც დაშვებულ უნდა იქნეს.

უპირველესი (და კანტის მიხედვით, ერთადერთი, მართლაც აუცილებელი) პირობა ადამიანის ზნეობრიობისათვის, ეს არის თავისუფლება**(10)**. ღმერთისა და უკვდავების იდეები ისე აუცილებელი არ არის მორალური კანონის არსებობისათვის, როგორც თავისუფლება. მათი დაშვება შეიძლება და უნდა დავუშვათ, როგორც ისეთი რაიმე, რაც ხელს უწყობს ადამიანს, ზნეობრივი ცხოვრების ტვირთი ზიდოს**(11)**.

ღმერთი და უკვდავება, შეიძლება ითქვას, დამხმარე (და არა აუცილებელი) „საშუალებებია“ იმისათვის, რომ ადამიანი მორალური იყოს. აუცილებელია მხოლოდ თავისუფლება, როგორც ზნეობრივ არსებად ყოფნის შესაძლებლობა**(12)**.

ადამიანი თუ ღმერთის შიშით, ანდა თავისი სულის უკვდავყოფის ცდუნებით იქცევა ზნეობრივად, მაშინ იგი სინამდვილეში არც იქნება მორალური არსება. ძლიერი მორალური პიროვნება ის იქნება, ვისაც ღმერთის და უკვდავების ნუგეში არ დასჭირდება (მაგ., სპინოზას). მაგრამ ისე მძიმეა ამქვეყნად ზნეობრივი ტვირთის ზიდვა, რომ ადამიანი იძულებული ხდება ღმერთისა და სულის უკვდავების სახით, თვითნუგეში მოიპოვოს, ანუ შეიქმნას რელიგიური მორალი, მაშინ როდესაც ნამდვილი („ამაღლებული“) მორალი მხოლოდ ათეისტური შეიძლება იყოს, თუმცა ეს დასკვნა კანტს თავად არ გაუკეთებია.

„კატეგორიული იმპერატივი შეიცავს ვალდებულებას საკუთარი თავისა და სხვა ადამიანების წინაშე. ღმერთის წინაშე ვალდებულება, რომელიც აუცილებელი იყო ტრადიციულ იმპერატივებში (ვოლფი, მენდელსონი), კანტთან არ გვხვდება“ **(13)**. ღმერთის არსებობისა და სულის უკვდავების დაშვებით ადამიანი, უბრალოდ, იმსუბუქებს ზნეობრივ არსებად ყოფნას. თავად ადამიანი იგონებს და უშვებს მათ. ტრადიციულ ეთიკაში კი პირიქით იყო: ზნეობა კი არ ედო სა-

ფუძვლად მეტაფიზიკას, არამედ მეტაფიზიკა აფუძნებდა ზნეობას. ღმერთის არსებობა და სულის უკვდავება ედო საფუძვლად ადამიანის ზნეობრიობას (თავისუფლებას), ანუ მეტაფიზიკა აფუძნებდა მორალს, რაც კანტისთვის მიუღებელია, რადგან ამ შემთხვევაში თავისუფლებასა და ზნეობრიობაზე ლაპარაკს აზრი ეკარგება. აქ კანტი დიამეტრულად უპირისპირდება ტრადიციულ ეთიკას. ჩვენ მეტს აღარ გავყვებით კანტის ეთიკის გადმოცემას. კანტის ეთიკა ამ შემთხვევაში გვანტიერებს იმდენად, რამდენადაც იგი იყო ის საფუძველი, რომელზე დაყრდნობითაც კანტს თავისი მიზნის მიღწევა ენადა. ეს მიზანი კი, როგორც ვთქვით, იყო ტრადიციული მეტაფიზიკის ობიექტების გადარჩენა: ღმერთის ანუ სუბსტანციის არსებობა, სულის უკვდავება და ადამიანის თავისუფლება.

გზა, რომლითაც კანტმა მიზანს მიაღწია, იყო დუალიზმი. ადამიანური გონების თეორიული (მეცნიერება, ცოდნა) და პრაქტიკული (ზნეობა, რწმენა) უნარების ურთიერთგამოყოფით და გამიჯვნით კანტმა ტრადიციული მეტაფიზიკა თავისი პრობლემატიკით ახალ მეტაფიზიკად აქცია. თუ კლასიკური მეტაფიზიკა – ეს იყო ობიექტივისტური ონტოლოგია (ონტოლოგიის ვინრო გაგებით), აგებული თეორიულ, მეცნიერულ ცოდნაზე დაფუძნებით, კანტმა იგი სუბიექტივისტურ ონტოლოგიად, ანუ ზნეობის მეტაფიზიკად გამოაცხადა და დააფუძნა პრაქტიკულ ცოდნაზე, ანუ რწმენაზე.

ამრიგად, ამოსავალ პოზიციად დუალიზმის დაშვების საფუძველზე, კანტმა მიაღწია თავის ზემოხსენებულ მიზანს. „კანტი თავის დამსახურებად თვლიდა დუალიზმის დასაბუთებას და თითქმის ყოველ მნიშვნელოვან საკითხს ამ თვალსაზრისით არკვევდა“ (14).

კანტი, როგორც წესი, აქაც თავისი პოზიციიდან უდგება საკითხს. კერძოდ, იგი თვლის რომ ფაქტია ადამიანში ორი პრინციპულად განსხვავებული უნარის არსებობა, რაც ადამიანის სამყაროს ყოფს ორად: რწმენად (თავისთავადი ნივთების სფერო) და ცოდნად (მოვლენების სფერო). თუ რატომ არის ეს ასე, კანტისთვის არასწორად დასმული კითხვაა

(უაზროა, რადგან მას ადამიანი ვერასოდეს გაიგებს, ვერ უპასუხებს). საკითხის სწორად დასმა შეიძლება იყოს მხოლოდ იმის ძიება, თუ როგორ არის ეს შესაძლებელი.

მისაღებია თუ არა საერთოდ კანტის ეს პოზიცია, ან როგორ და რამდენად იქნა გაზიარებული კანტის ეს თეორია შემდგომ ფილოსოფიურ აზროვნებაში, ცალკე კვლევის საკითხია. ჩვენ აქ, უბრალოდ, დავძენთ იმას, რომ კანტის დუალიზმი არ წარმოადგენს ფილოსოფიაში არსებულ ტრადიციულ დუალიზმს და პრინციპულად განსხვავდება მისგან.

„დუალიზმი (საერთოდ) ნიშნავს ორი ერთიმეორეზე დაუყვანელი ვითარებიდან რაიმეს ახსნის ცდას, წინააღმდეგ მონიზმისა“ (15).

ტრადიციული დუალიზმი, ეს იყო ძირითადად დუალიზმი სუბსტანციის საკითხში, ანუ ონტოლოგიური დუალიზმი, სამყაროს სანყისად ორი განსხვავებული ძირის დაშვება. ეს იყო არისტოტელესთან ფორმა და მატერია, დეკარტთან სული და სხეული (ფსიქო-ფიზიკური პარალელიზმი) და სხვა. ამ საკითხს აყენებდა და მის გადაჭრას ცდილობდა ტრადიციული მეტაფიზიკა ცოდნაზე დაყრდნობით.

კანტთან საკითხის ასე დასმა მოხსნილია. რამდენადაც კანტის მიერ ტრადიციული მეტაფიზიკის პრობლემატიკა რწმენის სფეროს საკუთრებად გამოცხადდა, ტრადიციულმა მეტაფიზიკამ („პირველმა ფილოსოფიამ“) კანტთან არსებითად იცვალა სახე. უფრო სწორად, არსებული სახით ადგილი ვერ ნახა. ამიტომაც ტრადიციულ „ონტოლოგიურ დუალიზმზე“ კანტთან ლაპარაკი არ შეიძლება“ (16). ტრადიციული მეტაფიზიკა, დუალისტურიც და მონისტურიც, მთლიანად მოხსნილია კანტის მიერ. მისი ადგილი ახალ მეტაფიზიკას უკავია ზნეობის მეტაფიზიკის (მორალის თეორიის) სახით.

მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ კანტთან საერთოდ არავითარ ონტოლოგიაზე არ შეიძლება საუბარი. კანტთან ტრადიციულ ონტოლოგიაზე არ შეიძლება ლაპარაკი, ე. ი. როცა ონტოლოგია გაგებულია ვინრო აზრით, ანუ არისტოტელეს „პირველი ფილოსოფიის“, მეტაფიზიკის აზრით, თორემ, როდესაც ონტოლოგია ფართო აზრით არის გაგებული

(ფილოსოფია, როგორც მოძღვრება სხვადასხვა არსებულთა არსებობის შესახებ), ცხადია, კანტის ფილოსოფიაც ერთ-ერთი თავისებური ონტოლოგიური თეორიაა, რომელსაც, განსხვავებით ტრადიციული ფილოსოფიური სისტემებისაგან, საფუძვლად უდევს ადამიანური გონების, როგორც ერთ-ერთი არსებულის, წინასწარი გამოკვლევა. კანტის ე.წ. „კრიტიციზმი“ (რომელმაც, კანტის აზრით, დაასაბუთა და გაამართლა დუალიზმის აუცილებლობა შემეცნებაში), ასრულებს ტრადიციული მეტაფიზიკის (არისტოტელეს „პირველი ფილოსოფიის“) ფუნქციას კანტის მთლიან ფილოსოფიურ მოძღვრებაში. „მე უნდა მომეხსნა ცოდნა, რათა რწმენისთვის ადგილი მიმელო“⁽¹⁷⁾, ამბობს კანტი და ამ დებულებაში აქვს მას ჩაქსოვილი „წმინდა გონების კრიტიკის“ დედააზრი, რაც გულისხმობს ცოდნისა და რწმენის თანაარსებობის გამართლებას, უფრო ზუსტად, მისი აუცილებლობის დასაბუთებას.

ამრიგად, კანტთან დუალიზმი, სუბსტანციის პრობლემის გადაწყვეტაში არსებულ ტრადიციულ დუალიზმს კი არ წარმოადგენს, არამედ შემეცნების თეორიული სიძნელეების მოსახსნელად გნოსეოლოგიაში დაშვებულ დუალიზმს, რასაც მანამდე არ იცნობდა კანტამდელი ფილოსოფია.

თუ კანტამდელ ფილოსოფიაში სამყაროს საწყისთა დუალიზმზე იყო მსჯელობა, კანტთან თავად სამყაროთა (თავისთავადი ნივთები და მოვლენები, ცოდნა და რწმენა) დუალიზმზეა ლაპარაკი.

ამდენად, კანტის ფილოსოფია, როგორც ონტოლოგია, პრინციპულად განსხვავდება კანტამდელი ონტოლოგიური თეორიებისაგან (წარმოადგენს ეთიკას), უპირველესად კი სუბსტანციის საკითხის დასმით და, აქედან გამომდინარე, მისი გადაჭრის მხრივაც.

კანტის დუალიზმი, ისევე როგორც მთელი მისი ფილოსოფია, გნოსეოლოგიურ დაღს ატარებს. მაგრამ, ფაქტობრივად, კანტთან, გარკვეული აზრით, თავად გნოსეოლოგია („კრიტიციზმი“) იქცა თავისებურ „პირველ ფილოსოფიად“, როგორც მოძღვრება გონების არსებობის კანონზომიერ-

რების შესახებ, ნაცვლად არსებობის, როგორც ასეთის, შესახებ მოძღვრებისა. ამ კონტექსტში ჩვენ მართებულად მიგვაჩინა მარტინ ჰაიდეგერის მტკიცება იმის თაობაზე, რომ კანტის „კრიტიციზმმა“ უფრო მეტი მისცა ფილოსოფიურ აზროვნებას ონტოლოგიისა და მეტაფიზიკის დაფუძნების თვალსაზრისით, ვიდრე თავად შემეცნების თეორიის კუთხით (18).

VAZHA NIBLADZE

**PLACE OF TRADITIONAL METAPHYSICS
IN KANT'S PHILOSOPHY**

ABSTRACT

The author tries to prove that traditional metaphysics or so-called *First Philosophy* in Kant is replaced by newly founded epistemology in the *Critique of Pure Reason*. According to the author traditional metaphysics and ontology in general, stemming from objectivist theory and claiming for scientific knowledge, had turned into subjectivist theory which itself claims for belief or more precisely, ethics as a morality.

Kant founded his theory on the principle of duality. The world is divided by two in his theory: the realm of *things in themselves* and the realm of *appearances*. Dualism emerged to be the only necessary and sufficient condition for Kant to explain the world and a human being.

მითითებული ლიტერატურა და შენიშვნები:

1. И. Кант, Соч., В 6-и т-ах, т. 4, часть 1, Москва, 1965, გვ. 221.
2. И. Кант, Соч., В 6-и т-ах, т. 5, Москва, 1966, გვ. 101 და შემდეგ.
3. იქვე, გვ. 168 და შემდეგ.
4. И. Кант, Соч., В 6-и т-ах, т. 4, часть 2, Москва, 1965, გვ. 111 და შემდეგ.
5. თევზაძე გურამ, იმანუელ კანტი, თბილისი, 1974, გვ. 124-125.

6. ამასთან დაკავშირებით ჩვენ მცდარად მიგვაჩნია გულივას შემდეგი დებულება: „წმინდა გონების კრიტიკასა“ და „პრაქტიკული გონების კრიტიკაში“ გადმოცემულია ფილოსოფიური სისტემის პირველი და მესამე შემადგენელი ნაწილები – თეორიული და პრაქტიკული“ (იხ., И. Кант, Трактаты и письма, Москва, 1980, გვ. 6). ამ დებულების უზუსტობის ნათელსაყოფად საკმარისად მიგვაჩნია კანტის „მსჯელობის უნარის კრიტიკის პირველი შესავლის“ (1789-1790) პირველივე აბზაცი, სადაც კანტი გარკვევით ამბობს: „თუ ფილოსოფია წარმოადგენს გონების მიერ ცნებებით შემეცნების სისტემას, მაშინ იგი უკვე ამით საკმაოდ განსხვავდება წმინდა გონების კრიტიკისაგან, როგორც ისეთისაგან, რომელიც, მართალია, შეიცავს ამგვარი შემეცნების შესაძლებლობის ფილოსოფიურ გამოკვლევას, მაგრამ არა როგორც ნაწილი ამგვარი სისტემისა, არამედ როგორც მხოლოდ ამგვარი რაიმეს იდეის პირველად მომხაზავი და გამომცდელი“ (იხ., Kant Immanuel, Werke in Zehn Bänden, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Bd., 8, Darmstadt, 1968, გვ. 173). ამრიგად, ეჭვს არ იწვევს, რომ „კანტის კრიტიციზმი არის არა საკუთრივ ფილოსოფია, არამედ მეთოდოლოგიური პროპედევტიკა ფილოსოფიისა, სადაც საკითხი ფილოსოფიური კვლევის იარაღის აღმოჩენასა და მისი გამოყენების წესებს ეხება“ (იხ., ბოჭორიშვილი ანგია, კანტის ესთეტიკა, თბილისი, 1967, გვ.10).

7. И. Кант, Трактаты и письма, Москва, 1980, გვ. 322.

8. იმანუელ კანტი, წმინდა გონების კრიტიკა, თბილისი, 1979, გვ. 14.

9. ანუ „კრიტიციზტულ“ შემეცნების თეორიას, როგორც თავისებურ ახალ ონტოლოგიას, ადამიანური გონების, როგორც ერთ-ერთი არსებულის, არსებობის კანონზომიერების შესახებ მოძღვრების სახით.

10. И. Кант, Соч., В 6-и т-ах, т. 4, часть 1, Москва, 1965, გვ. 314.

11. თევზაძე გურამ, იმანუელ კანტი, თბილისი, 1974, გვ. 113.

12. თავისუფლება ერთადერთი აუცილებელი და საკმარისი პირობაა ზნეობრივი ქცევისათვის, რაც არჩევანის თავისუფლებაში მდგომარეობს. თავისუფლება ჯერარსის სფეროა, ზნეობა ჯერარსის სფეროა. თავისუფლება მხოლოდ არჩევანის თავისუფლება შეიძლება იყოს. მნიშვნელობა იმას არა აქვს, ეს არჩევანი განხორციელდება თუ არა. ე.ი. არსის სფეროდ იქცევა თუ არა. ზნეობრივი მხოლოდ გადაწყვეტილება შეიძლება იყოს, მიუხედავად იმისა, იგი შესრულდება რეალურად თუ არა (ან ვერა).

აქ გადაულახავი დუალიზმი გვაქვს არსისა და ჯერარსის (ცოდნისა და რწმენის) სფეროებს შორის, რაც კანტის სავსებით მართებულად და, შეიძლება ითქვას, ერთადერთ გარდაუვალ პირობად მიაჩნია თავისუფლების, სულის უკვდავებისა და ღმერთის არსებობის გადასარჩენად (კანტის დუალიზმის შესახებ ქვემოთ კიდევ იქნება ნათქვამი).

კანტის მიხედვით, თავისუფლების შესახებ ლაპარაკს აზრი აქვს ჯერარსის სფეროში. არსის სფეროში კი ყოვლად უაზროა მასზე ლაპარაკი.

ამ დუალიზმის მოხსნას ცდილობს კანტის შემდგომი არაერთი ფილოსოფოსი დაწყებული ფიხტედან. მათ რიცხვს მიეკუთვნება ფრანგული ექსისტენციალური ფილოსოფიის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელი ჟან-პოლ სარტრი, რომლის ფილოსოფიურ კონცეფციას შეიძლება ეწოდოს „თავისუფლების ონტოლოგია.“ სარტრი, შეიძლება ითქვას, მთლიანად იზიარებს თავისუფლების კანტისეულ გაგებას. კერძოდ, სარტრთანაც, ისევე როგორც კანტთან, თავისუფლება მოვალეობაა. თავისუფლება ვალდებულს ხდის ადამიანს, პასუხისმგებლობას აკისრებს ყველაფრისთვის, რის გამოც სარტრი მოსწრებულად იტყვის – „ადამიანი დაწყველილია თავისუფლებით“ (იხ., Jean-Paul Sartre, *L'êtréet-léant*, Paris, 1971, გვ. 63.). ეს სიტყვები კი სარტრს სწორედ იმან ათქმევინა, რომ მისი სურვილი იყო თავისუფლება ჯერარსის სფეროდან არსის სფეროში გადაეტანა და ეგონა კიდევ, რომ მან ეს განახორციელა, რაც სინამდვილეში მარცხით დამთავრდა.

თუ კანტმა ჯერარსის (ანუ რწმენის) სფეროში დარჩენით, თავისუფლება, როგორც უპირობო ვალდებულების გრძნობა, ადამიანის ყველაზე ღირებულ და ამალღებულ უნარად გამოაცხადა, სარტრმა ჯერარსის სფეროს არსის სფეროზე დაყვანით თავისუფლება ადამიანის უპირობო სას-ჯელად აქცია.

13. თევზაძე გურამ, იმანუელკანტი, თბილისი, 1974, გვ. 112.

14. იქვე, გვ. 174.

15. იქვე.

16. იქვე.

17. იმანუელ კანტი, წმინდა გონების კრიტიკა, თბილი-სი, 1979, გვ. 29.

18. კანტის ფილოსოფიის ონტოლოგიისტური ინტერ-პრეტაციებიდან ერთ-ერთ ყველაზე საინტერესოდ უნდა ჩა-ითვალოს მარტინ ჰაიდეგერის მცდელობა (საუკუნოვანი ტრადიციის წინააღმდეგ) კანტის ფილოსოფიის ონტოლოგი-ურ კვლევა-ძიებად გამოცხადებისა. ჰაიდეგერს მიაჩნია, რომ კანტთან ონტოლოგიური შემეცნების დაფუძნება გვაქვს მო-ცემული აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობების სახით, რო-მელთა არსებობის ასახსნელადაც დაიწერა კანტის „წმინდა გონების კრიტიკა.“ ჰაიდეგერის მიხედვით, კანტის „წმინდა გონების კრიტიკა“ წარმოადგენს მეტაფიზიკის დაფუძნებას ონტოლოგიის არსების გახსნის გზით (დანვრილებით ამის შესახებ იხილეთ: М. Хейдеггер, Кант и проблема метафизики, Москва, 1997, первый раздел, § 3 – Обоснование метафизики как «критика чистого разума». Перевод с немецкого О. В. Никифорова)“... ჰაიდეგერი ... გაუგებრობად თვლის, როცა კანტთან ცდის თეორიაზე ან პოზიტიურ მეცნიერებათა თე-ორიაზე ლაპარაკობენ. მისი აზრით, „წმინდა გონების კრი-ტიკას“ არაფერი ესაქმება „შემეცნების თეორიასთან.“ (იხ., თევზაძე გურამ, იმანუელ კანტი, თბილისი, 1974, გვ. 447).

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიის მეცნიერე-ბათა აკადემიის უცხოური და ქართული ფილოსოფიის ის-ტორიის განყოფილებამ.



ირაკლი გოგიჩაძე

(თბილისი)

ირაკლი გოგიჩაძე – ფილოსოფიის მაგისტრი; ავტორი მრავალრიცხოვანი მეცნიერული სტატიებისა თეორიული ფილოსოფიის სფეროში.

ანთროპოსის ღირებულებითი ორიენტირები

(ნიჰილიზმი და თავისუფლება)

ნიჰილიზმი იმ მდგომარეობას აღნიშნავს, როცა ადამიანი მხედველობიდან კარგავს წარმავალი არსებობის იქით „სხვა არსებობისადმი“, მარადისობისადმი ზიარების პერსპექტივას.

ზურაბ კაკაბაძე

(„ფილოსოფიური საუბრები“,
თბილისი, 1988 წ., გვ.84)

1. ჩვენი სტატიის მიზანი არაა აქსიოლოგიური. მართალია, ღირებულება აქსიოლოგიური კატეგორიაა და მასთან დაკავშირებულ აქსიოლოგიურ კონტექსტს გარკვეულწილად ანგარიში უნდა გავუწიოთ, თუმცა ეს კონტექსტუალური ასპექტები წინამდებარე სტატიაში ჩართული იქნება ანთროპულ ყოფიერებასთან დაკავშირებული ნიუანსებით და მას ერთგვარი გამოყენებითი ფუნქცია დაეკისრება. კერძოდ, ჩვენ გვერდს ვერ ავუვლით ე.წ. „ღირებულებით შკალას“, რომელიც საყოველთაოდაა მიღებული და აქსიოლოგიის ქვაკუთხედად წარმოგვიდგება.

ღირებულებითი შკალის ზეალმავალი მიმართულობა თავისებურად დამახასიათებელი იყო ფილოსოფიის სხვადასხვა მიმდინარეობისთვის. უკვე პლატონის მსოფლმხედველობრივი სურათის მეტაფიზიკურ ბაზისს წარმოადგენდა ცნობილი „ღირებულებითი პირამიდა“, რომლის სათავეშიც იდგა სიკეთის იდეა, როგორც უმაღლესი რანგის ღირებულებითი.

ბა. ასეთსავე მაღალი რანგის ღირებულებებს წარმოადგენდა მშვენიერებისა და ჭეშმარიტების იდეები. სხვადასხვა მოაზროვნე ამ ღირებულებებს შორის არსებულ მიმართებებს სხვადასხვანაირად წარმოაჩენდა, მაგ., იგივე სოკრატე ჭეშმარიტების ძიებას, ანუ ცოდნის მოპოვებას, წინდანინ აუცილებლობად მიიჩნევდა სიკეთის განხორციელებისთვის. ჩვენ ვერ ვიქნებით კეთილის მოქმედნი, თუ ჯერ არ ვიცით, რა არის ბოროტება და რა – სიკეთე; ცოდნა ემსახურება სიკეთეს, სხვაგვარად სიკეთე განუხორციელებელია.

მიუხედავად იმისა, რომ ამ სამ ღირებულებას – სიკეთეს, მშვენიერებასა და ჭეშმარიტებას – შორის არსებული ურთიერთდამოკიდებულება ფილოსოფიის ისტორიაში სხვადასხვაგვარად წარმოდგინათ, ერთი გარკვეული პოზიცია ურყევად დამკვიდრდა აქსიოლოგიასა თუ კულტურის ფილოსოფიაში; სამივე ეს ღირებულება არის უმაღლესი რანგის, შკალის დამაგვირგვინებელ საფეხურზე მდგარი ღირებულება, რომელთაც ნამდვილ სახელად „**აბსოლუტური ღირებულების**“ სახელი შეეფერება. აბსოლუტური ღირებულებების გარდა ცნობილია შკალის დაბალ საფეხურებზე მდგარი ე.წ. „**რელატიური ღირებულებები**“ – ვიტალური, გასტრონომიული, სოციალური და ა.შ.

ღირებულებათა ამგვარი დახარისხების ფონზე კარგად იკვეთება ნიჰილიზმის ფენომენის არსება, რომელიც თანამედროვე გლობალისტურ-ვესტერნიზებულ სამყაროში მთელი თავისი „დიდებულებით“, სიგრძე-სიგანითაა დემონსტრირებული; წინასწარი განსაზღვრებით, ნიჰილიზმის არსებას შეადგენს ის, რომ ანთროპოსის თვალში „**აბსოლუტურმა ღირებულებებმა**“ დაკარგა აბსოლუტური ღირებულება; სამაგიეროდ, რელატიური „ღირებულებები“ გაფეტიშდა. ჩვენი ეპოქისთვის დამახასიათებელი ეს ასპექტი ჩვენს ერთ-ერთ წინამორბედ სტატიაში გამოვთქვით შემდეგი დევიზის ფორმით – რაციო ემპირიული კომფორტის სამსახურში. დიახ, თუ აბსოლუტურ ღირებულებებს – ჭეშმარიტება, სიკეთე, მშვენიერება – დღეს კიდევ გააჩნია რაიმე დანიშნულება, ესაა მეორეული, მომსახურებითი ფუნქცია. ჭეშ-

მარიტება და მისი წვდომის ერთ-ერთი ანთროპულ-იმანენტურ ფორმა – რაც იო – ემსახურება ემპირიულ კომფორმისტულ ლტოლვებს და ამკვიდრებს გლობალურ ჰედონიზმს ამ უკანასკნელის ყველაზე ნეგატიური გამოვლინებით.

ღირებულებათა ამგვარ ზეაღმავალობას, ურთიერთდაქვემდებარებულობას თუ ურთიერთგანსაზღვრულობას გააჩნია ერთგვარი შესაბამისობა ანთროპული ყოფიერების ფენობრივ აგებულებასთან. ამ შესაბამისობის გამოვლენა და მასთან დაკავშირებული ანთროპულ-იმანენტური თავისებურებების წარმოჩენა იქნება წინამდებარე სტატიის ამოცანა.

2. ღირებულება, ცნობილი განსაზღვრებით, არის ისეთი რამ, რაც არ არსებობს, მაგრამ მნიშვნელობს (ამ განსაზღვრებას მრავალი სუსტი და გაურკვევლობის ბურუსით მოცული მხარე შეიძლება აღმოუჩინოს კაცმა, თუმცა ეს ჩვენს უშუალო ამოცანას არ წარმოადგენს; ამოსავალ დებულებად იგი სავსებით გამოსადეგია). გამომდინარე აქედან, წინასწარ უნდა გავერკვეთ **არსებობის** (არარსებობის) და **მნიშვნელობის** ცნებათა რაობაში.

არსებობის ცნების სრული ფილოსოფიურ-ისტორიული ანალიზი აქ ყოველგვარ საჭიროებას მოკლებულია. საკმარისია გავითვალისწინოთ ის გარემოება, რომ აქსიოლოგიის საგნის დადგენის ისტორიული ფონი მეცნიერების ფილოსოფიის ინტერესებთან შეპირისპირებით განისაზღვრებოდა. რას წარმოადგენს აქსიოლოგიის საგანი? რითაა იგი სპეციფიკური? რით განსხვავდება ბუნებისმეცნიერული კვლევის ობიექტისაგან? – აი, იმ კითხვათა არასრული ჩამონათვალი რაც თავის დროზე დაისვა ლოტცის, რიკერტის და სხვა მოაზროვნეთა მიერ.

მაშასადამე, მთავარი სიმძიმე ამ განსაზღვრებისა აწვება იმ გარემოების ხაზგასმას, რომ ღირებულებანი: 1. არ წარმოადგენენ ფიზიკურ დროსა და სივრცეში თანმიმდევარ და ურთიერთგანლაგებულ ობიექტებს, 2. არ არიან ერთმანეთთან კაუზალურად გადაჯაჭვულნი და, რაც მთავარია, 3.

არ ხასიათდებიან წარმავალ-მომავალობით, წარმოშობით, ზრდითა და კვდომით.

ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებას, რომ ღირებულების **არარსებობა**, საპირისპიროდ ფიზიკური ობიექტების **არსებობისა**, გულისხმობს ღირებულებისთვის რადიკალურად საწინააღმდეგო ნიშან-თვისებების მიწერას. აქ გვექნება ერთგვარი ნეგატიური და პოზიტიური დიალექტიკა – თუ ფიზიკური ობიექტის მოუცილებელი ნიშანია, მაგ., მისი მასა, ღირებულებას ამგვარი გაზომვად-გამოანგარიშებადი ფიზიკური ნიშანი არ ახასიათებს. . .

ამ ნეგატიური დიალექტიკის კვალად შეიძლება ჩამოვაცალიბოთ პოზიტიური ხასიათის დებულებანიც, რომლებიც გვეტყვიან არა იმას, თუ როგორ არ არსებობენ ღირებულებები (ნეგატიური დებულებები უფრო იმას გვეუბნებიან, თუ როგორ არსებობენ ბუნებისმეცნიერული ობიექტები), არამედ იმას, თუ არსებობის რა ფორმა განსაზღვრავს მათ მნიშვნელოვნებას: **1. ღირებულება ზე-დროულ-ვრცეულია, 2. ღირებულება თვითმიზეზობრივი, თვითკმარი ხასიათისაა, 3. „ის იგივეა მარად და მარად„**, რა თქმა უნდა, ეს ყველაფერი სამართლიანია „**აბსოლუტური ღირებულებების**“ მიმართ, რაც და მხოლოდ რაც წარმოგვიდგება ფილოსოფიის ნამდვილი ინტერესის საგნად. ცხადია აგრეთვე ისიც, რომ აბსოლუტური ღირებულება, რამდენადაც ის ფიზიკური ობიექტების ნიშნებისგან – დროში მიმდინარეობა და სივრცეში განფენილობა, გარეგანი კაუზალობით განსაზღვრულობა, გენეზისურობა და წარმავალობა – რადიკალურად განსხვავებული ხასიათის მატარებელია, ამდენად მას თამამად შეიძლება ვუნოდოთ და უნდა ვუნოდოთ მეტაფიზიკური; ღირებულება მეტაფიზიკურად მნიშვნელადი აბსოლუტურია.

რაც შეეხება მნიშვნელობას, მისი ცნებითი შინაარსი კარგად იკვეთება საზრისის ცნებასთან მიმართებაში. საზრისი გვესახება ყველაფერი იმის არსებობის გამართლებად, რის საზრისსაც შეეხება საქმის ვითარება, ხოლო მნიშვნე-

ლობა, მოკლედ რომ ვთქვათ, წარმოგვიდგება მოქმედების (ზე-მოქმედების) გამართლებად, ანუ რაიმე მნიშვნელობს ჩემთვის იმისდა კვალად, რაზომაც ის ზე-მოქმედებს ჩემზე – აბსოლუტური ღირებულება აბსოლუტურად მოქმედებს, რელატიური – რელატიურად. სამაგალითოდ ავიღოთ ხელოვნების (ხელოვნება და ღირებულება ხომ უმჭიდროეს კავშირში იმყოფება?!) რაიმე ნიმუში, მაგ., ქანდაკება. საზრისის პრობლემა ამ უკანასკნელთან მიმართებაში გულისხმობს იმის გარკვევას, თუ რითაა გამართლებული ამ ქანდაკების (მას შემდეგ, რაც ის შეიქმნა) არსებობა? ერთ-ერთი თვალსაზრისი, რომელსაც თავად ქანდაკების შემოქმედიც შეიძლება იზიარებდეს, გვეუბნება, რომ ქანდაკების არსებობის გამამართლებელია, საზრისია ის, რომ მისი მეშვეობით მომავალი თაობები ჩასწვდებიან გარდასული ეპოქის სულისკვეთებას.

რაც შეეხება **მნიშვნელობას, მოქმედების გამართლებას**, აქ პრობლემა იკვეთება შემდეგი ორი სახით: 1. როგორც თავად სიტყვა გვიჩვენებს, შემოქმედი მოქმედებს, როცა ამ ქანდაკებას ქმნის და ეს ქანდაკება სწორედ ამ კონკრეტული სახით გვევლინება, იმიტომ რომ შემოქმედი მაინცდამაინც ასე და ასე მოქმედებდა და არა სხვაგვარად; 2. ყველა ზემოხსენებული გარემოებიდან გამომდინარე, ეს ქანდაკება, როგორც ექსპონატი, ჩემზე, როგორც მნახველზე, რეციპიენტზე, სწორედ ამგვარად ზე-მოქმედებს და არა სხვაგვარად.

აქ იკვრება ე.წ. ლოგიკური წრე, რომელსაც „ფილოსოფიური განსჯის ობიექტებთან“ მიმართებაში თავს ვერ დავაღწევთ: სპინოზასეული განსაზღვრება სუბსტანციისა, დეკარტის კოგიტო, კანტის ნივთი თავისთავად, ტრანსცენდენტური მე, ჰეგელის აბსოლუტური გონი და სხვა, ამგვარი ლოგიკური წრის თვალსაჩინო მაგალითებია. მართლაც, ღირებულებასთან მიმართებაში, რომლის ერთ-ერთ მთავარ მახასიათებლადაც **ავტოკაუზალობა** მივიჩნით, შეუძლებელია სახეზე არ მოგვეცეს ლოგიკური წრე. როგორ ავხსნათ გარედან ის, რასაც გარეგანი მიზეზი არ გააჩნია და ავტოკა-

უზალურია? ის უნდა ავხსნათ თავისივე თავიდან, რაც ამ ახსნას გარდღევალად განაპირობებს ლოგიკურ წრედ და ტავტოლოგიად, და ეს ამ ახსნის ნაკლად და სისუსტედ კი არ უნდა ჩაითვალოს ფილოსოფიაში, არამედ მისი საგნისა და ამ საგანზე რეფლექსიის სპეციფიკად.

მაშ ასე, მოქანდაკე, რომელიც მოქმედებს მაინცდამაინც ასე, რით ამართლებს თავის ამგვარად მოქმედებას? ერთ-ერთი საკმაოდ დამაკმაყოფილებელი ახსნა ამისა მდგომარეობს იმაში, რომ მას მოქმედებას ჰკარნახობს ღირებულება (ლოგიკურ წრეში სწორედ ამ გარემოებას ვგულისხმობდი – გვინდა გავარკვიოთ ღირებულების მნიშვნელოვნების საკითხი და მნიშვნელობის პრობლემის ნათელყოფამ, რომელიც მოქმედების გამართლებად გავიგეთ, ღირებულების ცნებასთან დაგვაბრუნა). რა თქმა უნდა, ეს „კარნახი“ არ გულისხმობს თავისთავად ცხად ვითარებას, მეტიც, ესაა ყველაზე იდუმალი, ირაციონალური, ემპირიულ-ექსპერიმენტული გამოცდილებისთვის მიუწვდომელი მოვლენა. მის სუბიექტურ წვდომას სჭირდება სხვა ტიპის გამოცდილება, მაგ., ესთეტიკური და მისტიკური. ჩვენ მხოლოდ ის შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მეტაფიზიკურად მნიშვნელოვანი აბსოლუტურის კარნახი შემოქმედებით ინდივიდში ხშიანდება ე.წ. მუზის ძახილით, რომელიც ჩვენ იმანენტურ-ექსისტენციურის ერთ-ერთ ჰიპოსტასად მიგვაჩნია (იხილეთ ჩვენი სტატია „იმანენტუზაციის გზა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგია“, ფილოსოფიური ძიებანი N-13); მეტაფიზიკურში აბსოლუტური იმანენტურში ექსისტენციურია.

სწორედ თავისი „ავტორიტარული“ მკარნახებლობის ძალითაა ღირებულება მნიშვნელოვნების მქონე. **„ავტორიტარული მკარნახებლობის“** ცნებაში იგულისხმება ის, რომ იგი ახასიათებს ღირებულებას, როგორც არსებულის საპირისპირო ფენომენს, ზემოქმედებს საპირისპიროდ არსებულის მიერ გამოწვეული ზემოქმედებისა. არსებულმა საგანმოვლენებმა, რომელთაც ემპირიულად აღვიქვამთ, სტანდარტულ პირობებში (როცა სახეზე გვაქვს, ერთი მხრივ,

ნორმალური, ჯანსაღი ანთროპოსი და, მეორე მხრივ, ორდინარული გარემო) შეიძლება იმოქმედონ სრულიად არაერთმნიშვნელოვნად, ე.ი. რელატიურად – ის, რაც ერთს ეჩვენება, დიდად, მაღლად, შორეულად ან ფერადოვნად, მეორეს შეიძლება მოეჩვენოს პატარად, დაბლად, მახლობლად ან უფერულად და ერთიცა და მეორეც სრულიად ჯანმრთელი იყოს და საღ აზრზე იმყოფებოდეს. ფარდობითობის თეორიის ძალით, ყველაფერი, რაც ფიზიკურ საგან-მოვლენებს ეხება განისაზღვრება წინასწარ შერჩეულ ათვლის წერტილთან დამოკიდებულებაში. ვისთვის რა არის მახლობელი და შორეული, მაღალი და დაბალი, განისაზღვრება იმისდა მიხედვით, თუ რასთან ხდება მათი დაზომება, ანუ რას იღებს მავანი ათვლის წერტილად. საპირისპიროდ ამისა, როცა საქმე ეხება ღირებულებას (აბსოლუტურ ღირებულებას), მათი რაიმესთან დაზომება (გარდა საკუთარი თავისადმი) გამორიცხულია და, მაშასადამე, გამორიცხულია მათი არაერთმნიშვნელოვნობაც; ჭეშმარიტება ჭეშმარიტებაა იმისდა მიუხედავად, თუ რა ათვლის წერტილია პრიორიტეტული ამა თუ იმ პირისთვის, ეპოქისთვის, კულტურულ-ცივილიზაციური სივრცისთვის და ა.შ., ე.ი. მისი ზე-მოქმედება აბსოლუტურია. იგივე ითქმის სიკეთესა და მშვენიერებაზეც, როგორც მორალურ და ესთეტიკურ იდეალებზე. ვან გოგის ნამუშევრები გენიალურია იმისდა მიუხედავად, რომ მათი ავტორის სიცოცხლეში ამ ნახატებს ზედაც არავინ უყურებდა და არ ყიდულობდა; მავანს არ მოსწონს, მაგ., კლასიკური მუსიკა და ის „ხერხვად“ ეჩვენება, მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ მოცარტის, ბეთჰოვენის და ა.შ. გენიალურ კომპოზიტორთა ნაწარმოებები არაა მშვენიერი, ესთეტიკურად ღირებული. ამგვარი არაადეკვატური მიდგომა იგივე კლასიკური მუსიკისადმი თავად რეციპიენტის ნაკლოვანების, ჩამორჩენილობის, დაუხვეწელობის, სიჩლუნგის ბრალია და არა ნაწარმოებისა. რეციპიენტი შეიძლება სრულიად ჯანმრთელი იყოს ფიზიკურად და გარემო პირობებიც სტანდარტული ჰქონდეს, მაგრამ ნაწარმოების ადეკვატურად აღსაქ-

მელად ეს საკმარისი არ არის. რეციპიენტს აკლია რალაც ისეთი იმანენტური, რაც განაპირობებს, ამ შემთხვევაში, მშვენიერების ჭვრეტას – პლატონი ამას **გონების თვალს** უწოდებდა. ე.ი. თუ რეციპიენტს განვითარებული აქვს დახვეწილი გემოვნების უნარი, თუ მას გააჩნია გონების თვალი, რომლითაც მშვენიერების იდეალს ჭვრეტს, მაშინ გამორიცხულია, რომ მისთვის ბეთჰოვენის ვიოლინოზე აჟღერებული სიმფონია იყოს „ხერხვა“.

ცხადია, რომ იმავს, რაც ზემოთ ითქვა აბსოლუტური ღირებულების თაობაზე, ვერ ვიტყვით რელატიურ თუ ფსევდოაბსოლუტურ ღირებულებაზე. ამ უკანასკნელთა დაზომება სწორედაც რომ ხდება და ამ დაზომებით იძენენ ისინი „ფასს“. მაგ., გასტრონომიული ღირებულება, რომლის სიმბოლოდაც „პირის გემო“ გვევლინება, ერთმანეთს ადარებს და აზომებს დასავლურ და აღმოსავლურ სამზარეულოს, ხინკალს და პელმენს, ჩახოხბილს და ჩაშუშულს და ა.შ. იგივე ხდება საყოფაცხოვრებო ღირებულების შემთხვევაშიც, სადაც ერთმანეთს ეზომება სხვადასხვა ტიპის სამშენებლო მასალით აგებული სახლები, ტუალეტები, შპალერები და ა.შ. რომელიცაა უფრო გემრიელი, უფრო სასარგებლო, უფრო კომფორტული და ძვირფასი ღირებულებითი, პინაც მის მხარეს იხრება. ე.ი. ამ ღირებულებებს თავისთავადი, დამოუკიდებელი, ერთმნიშვნელოვანი ბუნება არ გააჩნიათ, ისინი რალაც სხვასთან – პირის გემოსთან, საბაზრო-ეკონომიკურ გარემოსთან, მოდასთან და ა.შ. – მიმართებაში იძენენ და იცვლიან ღირებულებას. ამდენად, შეგვიძლია მოვახდინოთ ნიჰილიზმის ფენომენის არსებითი დახასიათების შინაარსობრივი შევსება და დავსძინოთ, რომ **ნიჰილიზმი გულისხმობს ნდობის გამოცხადებას, გაღმერთებას ისეთი ღირებულებებისა, რომელნიც ფიზიკურად, ემპირიულად, ეკონომიკურად გაზომვადია, შეფასებადია, ხელშესახებია და უტილიტარულად სარგებლის მომტანია.**

გამორიცხული არაა შემდეგი გარემოებაც (და სათანადო დაინტერესების შემთხვევაში შესაფერისი მაგალითების

დაძებნა არც გაჭირდება); შესაძლოა, რომ გენიალური ნაწარმოების ავტორი თავადაც ვერ აცნობიერებდეს საკუთარი შენამოქმედის შედეგურულობას და ღირებულებას. შესაძლოა, შეიქმნას შედეგური უნებლიეთ, არაცნობიერად, არა პუბლიკისთვის და სხვა. ამგვარი არტიფაქტები, თუკი მათ გაუძღეს დროთა მსვლელობას, თავს იჩენენ შორეულ მომავალში და გამოამჟღავნებენ თავიანთ ღირებულებით ანონიმურობას. ჩვენ, ქართველებს, გაგვანჩნია მხატვრული ზეპირსიტყვიერებისა და ფოლკლორის ასეთი უამრავი ანონიმური მარგალიტი, რომელთაც ისტორიულად ნილხვდათ „ლექსო, არ დაიკარგების“ პრინციპით „ცხოვრება“.

3. ღირებულება თავის პირვანდელ, ეგსისტენციურ, რეფლექსიამდელ გამოვლინებაში ყოველთვის არაექსპლიციტურებულია. იგი დაფარულია ისევე, როგორც ტრანსცენდენტალური მე, როგორც ჭვრეტის აპრიორული ფორმები, აპრიორული სინთეზი. როგორც ევკლიდეს და ნიუტონს არ შეეძლოთ ეაზროვნათ აზროვნების სხვა ფორმით, თუ არა იმით, როგორითაც ქმნიდნენ თავიანთ გეომეტრიასა და ფიზიკას, ასევე დიდ ხელოვანს, რომელიც ქმნის „ლავკოონს“ და „სიქსტეს კაპელას“, არ შეუძლია იმოქმედოს სხვა ღირებულებების კარნახით, თუ არა იმით, რომელთაც ის მიიყვანეს სწორედ ამგვარი შედეგის შექმნამდე. კანტმა ისევე ნათელყო ევკლიდური გეომეტრიისა და ნიუტონისეული ფიზიკის საფუძვლად მდებარე ტრანსცენდენტული პირველსინთეზური „მექანიზმები“, როგორც მაგ., დილთაიმ თავისი ჰერმენევტიკით, ხელოვანის შემოქმედებითი აქტივობის განმსაზღვრელი ორიენტირები; **გავიგოთ ხელოვანი და მისი ქმნილება უკეთ, ვიდრე თავად მას ესმოდა** – სწორედ იმგვარი სულისკვეთების დევიზია, რომელიც ამოძრავებდა კანტს, როცა მეცნიერული ცოდნის დაფუძნებას ლამობდა.

მაშასადამე, ხელოვანის შემოქმედების უკან ყოველთვის დგას იმგვარი არაექსპლიციტურული ღირებულებები, რომელნიც „ავტორიტარული იძულების“ ძალით სწორედ იმგვარად მართავს მის შემოქმედებას, იმგვარად მნიშვნელობს და ზე-მოქმედებს მასზე, რომ იქმნება მაინცდამაინც

ამგვარი შედეგრი, და რომელიც „**ჰერმენევტიკული წრის კანონის**“ თანახმად გასაგებია (სრულად თუ არა, გარკვეულწილად მაინც) სხვისთვისაც, რამეთუ ეს ტრანსცენდენტული ღირებულებები (იმპლიციტურად თუ ექსპლიციტურად) ძალის მქონეა ამ უკანასკნელისთვისაც.

განსაზღვრება – ღირებულება არის ის, რაც არ არსებობს, მაგრამ მნიშვნელობს – ჩვენი სტატიის კონტექსტში წარმოებული „არსებობისა“ და „მნიშვნელობის“ ცნებათა შინაარსობრივი ექსპლიკაციით შემდეგ მნიშვნელობას მიიღებს: **ღირებულება არის ის, რაც ზე-დროულ-ვრცეულია, ავტოკაუზალურია, მარად იდენტურია და გამოვლენის შემთხვევაში მოქმედებს ავტორზეც და რეციპიენტზეც ავტორიტარული მკარნახებლობის ძალით აბსოლუტურად – სწორედ ასე და არა სხვაგვარად.**

4. ჩვენი სტატიის კონტექსტი თავისთავად გვკარნახობს ერთ საკითხს, რომელიც ბუნებით რიტორიკულია, მაგრამ ეს გარემოება მას უინტერესოს არ ხდის, მით უმეტეს ფილოსოფიისთვის, რომელშიც ცალსახა პასუხგაცემული კითხვები იშვიათი გამონაკლისია და არა ნორმა.

გარდა ამისა, ამ საკითხის ნათელყოფა სავარაუდოს ხდის იმ გარემოებას, რომ სქემა ანთროპული დამოკიდებულებისა ღირებულებით ორიენტირებთან თავს იჩენს როგორც ონტოგენეზურ, ისე ფილოგენეზურ განზომილებაში.

მაინც რომელი ღირებულებით – სიკეთით, ჭეშმარიტებით თუ მშვენიერებით – დაიწყო პირველად ანთროპოსმა სამყაროში ორიენტირება?

ცხადია, რომელ მათგანსაც უნდა მიენიჭოს უპირატესობა ერთი მოპასუხის მიერ, მეორე მოპასუხე, რომელიც სხვა ღირებულებას ანიჭებს უპირატესობას, ყოველთვის შეძლებს დასაბუთების პინა თავისი პოზიციის სასარგებლოდ გადასწონოს. ცხადია მხოლოდ ერთი რამ და ჩვენც აქედან უნდა ამოვიდეთ; აბსოლუტური ღირებულებები – სიკეთე, ჭეშმარიტება და მშვენიერება – ერთი მედლის სხვა-

დასხვა მხარეა. მართლაც, როგორ შეიძლება, რომ აბსოლუტური იყოს სამი და არა ერთი?

გამომდინარე აქედან, მართებული ჩანს იმის თქმა, რომ რომელი ჰიპოსტასიც არ უნდა იყოს პირველადად გამოვლენილი ორიენტირი, უნდა გვახსოვდეს, რომ მის უკან დგას ერთი, აბსოლუტური ღირებულება. აქ საქმე ეხება, უბრალოდ, აბსოლუტურის გამოვლენის სავარაუდო ფაზებს. ჩვენ მივიჩნევთ, რომ უფრო სავარაუდოა ამ ფაზების სანყისად მივიჩნიოთ **მშვენიერების** ჰიპოსტასი.

წარმოვიდგინოთ პირველი ცნობიერების მქონე არსება, ანთროპოსი, რომელმაც „გადმოლახა“ კოსმიური უსასრულობის მიჯნა (უბრალოდ, დავუშვათ, რომ ანთროპოსი უცხოპლანეტური წარმოშობისაა) და პირველ საცხოვრისად უნდა გაიხადოს დედამინა. რაც უფრო უახლოვდება მისი „საფრენი აპარატი“ ჩვენს პლანეტას, ილუმინატორიდან დედამინის ლანდშაფტი უფრო და უფრო გარკვეულ კონტურებს იძენს. ანთროპოსის ცნობიერებას დედამინის ურყვენელი ბუნების ხილვით ბუნებრივად უნდა ავსებდეს სწორედ მშვენიერების განცდა; მართლაც, ალბათ ვერავინ დარჩებოდა ესთეტიკურად გულგრილი ამ სანახაობის დისტანციური ხილვით. დედამინაზე არსებობს უამრავი ადგილი – ანტარქტიდაში, აფრიკის უდაბნოებში თუ ამაზონის ხეობასა და ციმბირის ტაიგებში – რომელთა ხილვა შორიდან, დისტანციურად, საფრენი აპარატის ილუმინატორიდან, მატარებლის ფანჯრიდან, სურათებიდან და სხვა, მართლაც მომაჯადოებელი სილამაზისაა და დიდ ემოციურ-ესთეტიკურ ეფექტს ახდენს მნახველზე; მაგრამ, აბა, შედი და იცხოვრე იქ! საკმარისია შევაბიჯოთ ამაზონის ხეობაში ან საჰარის უდაბნოში და სილამაზის ფენომენი უმალ დაკარგავს თავის აქტუალობას. ის, რაც გარედან, დისტანციურად მშვენიერი ჩანს, შიგნიდან, როგორც საცხოვრისად, ძალზე სახიფათო, საშიში და მძიმე აღმოჩნდება. ამგვარად, დადგება საკითხი იმის თაობაზე, თუ როგორ ვიცხოვროთ პრაქტიკულად არსებულ გარემოში, როგორი დამოკიდებულება ვიქონიოთ

ცხოველებისადმი, ტყეებისადმი, წყაროებისადმი და, საბოლოოდ სხვა ანთროპოსებისადმი. საკითხის ამგვარად დაყენება თავისი არსით ეთიკურია, რომელიც პრეისტორიულ-რელიგიურ ელფერს ატარებდა. პირველყოფილთა ეგრეთ წოდებული პრიმიტიული რელიგიები – მაგ., ტოტემიზმი – გარემომცველ სამყაროსთან დამოკიდებულების კონკრეტულ ეთიკურ ორიენტირს გულისხმობს; მაგ., კატეგორიულად არ შეიძლება რომელიღაც ხის მოჭრა, რომელიმე ფრინველის მოკვლა და ა.შ., რათა არ დაირღვეს გარემოში დასადგურებული ჰარმონია. დღევანდელი გადასახედიდან მაშინდელი ყოფა ველური და დაუნდობელი გვეჩვენება, მაგრამ ფაქტია, რომ პირველყოფილს გააჩნდა დიდი რიდი, შიში და მოწინება გარემოსადმი, რაც ეგზომ აკლია თანამედროვე ცივილიზაციას.

ამგვარად, ჩვენ ვხედავთ ღირებულებითი ორიენტირების გამოვლენის მეორე ბუნებრივ (გნებავთ, ლოგიკურ) ფაზას – ეთიკურს (ეთიკურ-რელიგიურს). ამ ეტაპზე ანთროპოსი ტკბება არა მხოლოდ ბუნებრივი სილამაზის ხილვით, არამედ იმ ჰარმონიის დამკვიდრება-შენარჩუნებითაც, რომელიც ამ ბუნებრივ გარემოში მისი შესვლით, ცხოვრებით, ჩართვით ჩამოყალიბდა. მან საკუთარ თავს დაუწესა გარკვეული ტაბუ, აკრძალვა და ეს სუბიექტური ნორმა საყოველთაო, საზოგადო, სათემო ან ტომობრივი მნიშვნელობის მქონედ დასახა. ცხადია, რომ ამგვარ „გენერალიზაციას“ იმთავითვე სრულად გაცნობიერებული ხასიათი ვერ ექნება. პრიმიტივს არ შეიძლება გააჩნდეს რაციონალური პასუხი მაგ., იმაზე, თუ რატომაა უზენაესი ტოტემი მაინცდამაინც კოიოტი და არა ციყვი. მისი რელიგიურ-ეთიკური კონსტრუქტები სრულიად ირაციონალურია; უფრო მეტიც, მან ისიც კი არ იცის, რომ ეს კონსტრუქტები რელიგიურ-ეთიკურია და დიფერენცირებულ, განსაკუთრებულ, დამოუკიდებელ ეგზისტენციურ სფეროს ქმნის ანთროპოსის ზოგად გონით-იმანენტურ განზომილებაში. უფრო სავარაუდოა, რომ მისი თავყვანისცემა ტოტემისადმი მომდინარეობდეს ესთე-

ტიკური გამოცდილებიდან – ბუნებრივ გარემოში ცხოვრებით ანთროპოსს, უბრალოდ, უჩნდება გარკვეული შთაბეჭდილებების საფუძველზე წარმოშობილი სიმპათია-ანტიპათიები ამა თუ იმ ცხოველის, ფრინველის, მცენარის მიმართ და ისიც ახდენს ამ სუბიექტური განცდა-განწყობის ობიექტივაციას.

იმთავითვე რეფლექსირებული არაა არც ესთეტიკური და არც ეთიკური განცდა. რეფლექსია შეუძლებელია შემეცნებითი აქტივობის გამომჟღავნებამდე, რომელიც მესამე ფაზად გვესახება და გულისხმობს ისეთი ღირებულებითი ორიენტირის აქტუალიზაციას, როგორც ჭეშმარიტებაა.

ცხადია, ჭეშმარიტების, როგორც ღირებულების, აქტუალიზაცია, ვერ იქნებოდა იმთავითვე და აუცილებლად სციენტიზებული. ჭეშმარიტება არაა მხოლოდ მეცნიერების ნილხვედრი. ანთროპოსის სციენტიზაცია შორეული მომავლის ხდომილებაა, მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ ჭეშმარიტების ძიების გზაზე ანთროპოსს ნაბიჯი არ გადაუდგამს ამ შორეულ მომავლამდე.

პირველი გაუცნობიერებელი ნაბიჯი ამ მიმართულებით უკვე მაშინ გადაიდგა, როცა პრიმიტივი აღარ დასჯერდა ბუნების სილამაზით ტკობას და თავად შეეცადა, მაგ., ე.წ. გამოქვაბულის კედლის მხატვრობით მშვენიერების შექმნას. ჭეშმარიტებისკენ მიმავალ გზაზე შედგომა ანთროპოსმა ფიხტესეული „საქმე-ქმედებით“ (ჭეშმარიტების წვდომის პრაქტიკული გამოცდილებით) დაიწყო და არა მეცნიერული შემეცნებით. ამიტომ ხელოვნების ისტორიის დასაწყისი შეიძლება ჩაითვალოს კაცობრიობის ისტორიის, კულტურის ისტორიის დასაწყისად.

მშვენიერებაზე „გაუცნობიერებელი რეფლექსია“ იძლევა ხელოვნებას, ცნობიერი რეფლექსია (რაც ისტორიის მოგვიანო საფეხურზე ხდება) კი – ესთეტიკას, ხელოვნების ფილოსოფიას, ხელოვნებათმცოდნეობას; ცხოვრებისეულ, პრაქტიკულ ქმედებებზე „გაუცნობიერებელი რეფლექსია“ იძლევა პრიმიტიულ რელიგიურ ტაბუს, სუბიექტურად დაწე-

სებულ ირაციონალურ ნორმას, ცნობიერი რეფლექსია კი (რაც ასევე ისტორიის მოგვიანო პროდუქტია) – ეთიკას, მონოთეიზმს, თეოლოგიას.

რაც შეეხება ჭეშმარიტებაზე რეფლექსიის „გაუცნობიერებელ“ აქტს, მისი ხასიათი, პარალელურად შემოქმედებითი აქტივობისა (ჭეშმარიტების წვდომის ესთეტიკური გამოცდილება), გამჟღავნდა ისეთ ფენომენში, როგორცაა შამანიზმი ან **მაგია** (ჭეშმარიტების წვდომის მისტიკური გამოცდილება). ეს უკანასკნელი სამართლიანად ითვლება როგორც პრიმიტიული რელიგიის ერთ-ერთ ფორმად, ისე პრეისტორიულ მეცნიერებად; მართალია, მაგიაში ჭეშმარიტების წვდომას მისტიკური გამოცდილების ხასიათი აქვს (რაც ჭეშმარიტებისადმი ღირებულებითი მიმართების სრულიად ლეგიტიმური ფორმაა), მაგრამ მისი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ნიშანი მეცნიერებისას ემთხვევა – **ერთ საგნობრივ სინამდვილეზე ზემოქმედებით შეგვიძლია შედეგად გამოვინვიოთ სხვა საგნობრივი ხდომილებანი, ისეთი, რომელიც ჩვენთვისაა სასურველი**. ამგვარი გამოყენებითი, პრაგმატული ფაქტორის გარეშე წარმოუდგენელია თანამედროვე მეცნიერება და ტექნოლოგიზაცია.

ამდენად, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ღირებულებით ორიენტაციას, კერძოდ ესთეტიკურს, არ შეიძლებოდა ჰქონოდა იმთავითვე რეფლექსურ-გაცნობიერებული ხასიათი. ანთროპოსის ფენობრივ-სტრუქტურულ აღნაგობაში – **ცხოველი, საკუთრივ ადამიანი, ინდივიდუალი, პიროვნება** – რომლის დემონსტრირებასაც ჩვენ ვახდენდით წინამორბედ სტატიათა საკმაოდ გრძელ რიგში, საწყის ფენას წარმოადგენს **ცხოველი** ანუ შიშველი ვიტალობა. ამ საწყისიდან **პიროვნებამდე** ანუ სრულ ანთროპოზაციამდე, უზარმაზარი და ურთულესი გზაა გაჭიმული, რომლის ბოლომდე გავლა ერთეულების ხვედრია. ცხოველის ყველაზე დამახასიათებელი ნიშანი განსხვავებით პიროვნებისგან ისაა, რომ მასში ნებელობითი აქტივობა მინიმალურია – ცხოველი ინსტინქტების ტყვეა. მასში ნება სრულიად არაცნობიერად ფუნქციონირებს.

ნირებს და გაუცხოების მარწუხებით ბოჭავს ანთროპოსს. ეს გაუცხოება სრულად მოიხსნება მხოლოდ პიროვნებად ამაღლების ეტაპზე, სადაც ნების აქტივობა აბსოლუტურად ცნობიერად მართული ხდება ანთროპოსის მიერ, ანუ მიიღწევა ანთროპული თავისუფლების ზღვარი.

გამომდინარე აქედან, მიგვაჩნია, რომ ესთეტიკურ-ღირებულებითი ორიენტაციის სანყისი ფორმა შეუძლებელია შორდებოდეს შთაბეჭდილებების, განცდების, გრძნობების ფსიქოლოგიურ ფარგლებს, რომლებიც სრულიად ატყვევებენ ანთროპოსს. ცხოველი უძღურია მართოს ეს უკანასკნელი, პირიქით, იგი თავად იმართება მათ მიერ. საკუთარი ფსიქე, რომელშიც გარდატყდა, შთაიბეჭდა გარე სამყარო, გადაიქცევა უცხო ძალად, რომელიც ანთროპოსისგან მოითხოვს შეგუებას, მორგებას, თანაცხოვრებას ანუ ეთოსიზაციას, ნორმების და ადათების თვითდანესებას, რასაც თავიდან აგრეთვე გაუცნობიერებელი ხასიათი აქვს და ასე გრძელდება მანამდე, სანამ ანთროპოსში არ გაიღვიძებს ჭეშმარიტების ღირებულებით ორიენტირებული ინტერესები. ამ მხრივ ექსტრემალურ ნაბიჯს დგამს **საკუთრივ ადამიანი**, რომლის იდეალიც ყოველივეს რაციონალიზაციაა, რაციოს მარწუხებში მოქცევაა (ჭეშმარიტების წვდომის სციენტისტური გამოცდილება). რაციო გარკვეულ სამსახურს უწევს ანთროპოსს; შეიმეცნებს რა სამყაროში გამეფებულ კანონზომიერებებს, ანთროპოსი ესწრაფვის გარემოს ისე გარდაქმნას, რომ მასში ცხოვრება უსაფრთხო და ხელსაყრელი გახდეს. ამ მიზნის მიღწევის გზაზე რადიკალიზმში ჩავარდნილი, მადაგახსნილი ანთროპოსი ივიწყებს გარემოსადმი ჩამოყალიბებულ ტოტემისტურ რიდს, შიშს და მონინებას. ის იწყებს ბატონობას გარემოზე და ეკოლოგიური კატასტროფისკენ მიექანება. სამწუხაროდ, რაციოს შესაძლებლობები შეზღუდულია და მომავლის ბურუსშია გახვეული. სამყარო უსასრულოა ექსტენსიურადაც და ინტენსიურადაც. მეცნიერულმა შემეცნებამ არ იცის, რა შედეგები მოჰყვება საბოლოოდ მის საქმიანობას, არ იცის საბოლოო კით-

ხვა, ყოველი კითხვის შემდეგ ახალი კითხვა ჩნდება; როგორც სოკრატე იტყოდა, რაც უფრო ფრთოვდება ჩვენი ცოდნის ფარგლები, მით უფრო იზრდება არცოდნის ფარგლებიც. მაგრამ ამაზე უფრო სავალალო ისაა, რომ რაც უფრო იზრდება საკუთრივ ადამიანის რაციონალიზაციით, ტექნიზაციით შექმნილი საყოფაცხოვრებო კომფორტი, მით უფრო უარესი ხდება ანთროპოსის საარსებო გარემოს ეკოლოგიური მდგომარეობა. რაციო – ესაა ფენომენი, რომელიც, გოეთესა თუ ბულგაკოვისა არ იყოს, მუდამ სიკეთის მოტივით მოქმედებს, მაგრამ საბოლოოდ ბოროტებას თესავს. მეცნიერება, არ აღიარებს რა აბსოლუტური ღირებულების, მათ შორის სიკეთის ობიექტურ არსებობას, ცოდნას ზნეობრივი ლაგმის გარეშე ტოვებს. ამ ლაგმის გარეშე კი, როგორც რომანო გვარდინი ამბობს, მეცნიერული ცოდნა აღმორჩნდება ხოლმე დემონური ძალებისა და ინტერესების სამსახურში.

ამდენად, ცხოველისა (ემპირიული სუბიექტ-ობიექტის) და საკუთრივ ადამიანის (რაციონალური სუბიექტ-ობიექტის) ჯახი მდგომარეობს ირაციონალურად, ინსტინქტურად, შიშველ ესთეტიკურ სიმპატიებზე დამყარებული პირველყოფილი საყოფაცხოვრებო ჰარმონიის, ეთოსის რღვევასა და რაციოს „ნათელით“ მოფენილი ახალი ცხოვრების დადგინებაში, რაც განსხვავებული ეთოსის დამკვიდრებასაც გულისხმობს.

თუ საწყის ეტაპზე, ე.ი. **ცხოველთან** მიმართებაში, ანთროპოსის ღირებულებითი ორიენტაცია გაუცნობიერებელ, ირაციონალურ ხასიათს ატარებდა, ანუ აბსოლუტური ღირებულებანი მასზე „ავტორიტარული მკარნახებლობის“ ძალას ინსტინქტური ლტოლვის, ემოციების, სიმპატიებისა და შეგრძნების ფორმით განავრცობდა, მომდევნო ეტაპზე, ე.ი. **საკუთრივ ადამიანთან** მიმართებაში, ანთროპოსის ღირებულებითი ორიენტაცია ექსპერიმენტულ-რაციონალიზებულ ფორმას იღებს. ჩვენს ერთ-ერთ წინამორბედ სტატიაში ვაჩვენეთ, რომ თვით პირადი ნებელობითი აქტივობაც კი,

როცა ის არაცნობიერად მიმდინარეობს, ანთროპოსს უცხო ძალად წარმოუდგება, საკუთარი ნება დამოუკიდებელი ფენომენი ხდება და ყოველგვარი ფორმის გაუცხოებას ედება საფუძვლად, მით უმეტეს, ითქმის ეს ინსტინქტებისა და ემოციების თაობაზე, რომელთა ზემოქმედებით აღძრული იმანენტური შინაარსებიც ერთგვარი „შინაგანი უცხოეთის“ სტატუსს იძენს. ანთროპოსის ნებელობა ჯერ კიდევ უძლურია, მართოს ეს უკანასკნელი. ნებელობითი ინსტანცია ხომ თავადვეა გაუცხოებული?!

ნებელობითი აქტივობის თვითგახედვნას, ლაგმის ამოდების პირველ მცდელობას ანთროპოსი ახორციელებს რაციონალური სუბიექტ-ობიექტის, ანუ საკუთრივ ადამიანის სტატუსით. ანთროპოსი ამ ეტაპზე ახდენს გონითი აქტის პოლარიზაციას – ამ აქტის სუბიექტად და ობიექტად დიფერენცირებას; ობიექტის ტრანსცენდირება, რომელიც რაციონალიზაციის ამოსავალი წერტილია და თავისთავად ირაციონალურის მიჯნად გვევლინება, ყველაფერთან ერთად გულისხმობს ღირებულებათა იდეალიზაციასაც. ღირებულება, რომელიც ანთროპოსში უამრავ შინაგან სიმს ახმოვანებს, სხვა ობიექტების მსგავსად ხელშესახები არ არის, მაგრამ მისი ზე-მოქმედება აშკარაა. განსხვავებით ფიზიკური ობიექტებისგან, რომლებიც მხოლოდ კონკრეტული ემპირიული ცდის მონაცემებს შეესატყვისებიან, ღირებულება ყოველთვის მიაწინებს ზე-ცდისეულზე, რამეთუ ყოველი კონკრეტული განცდის, ქმედებისა და ხორცშესხმული შედეგის სათავეა და არცერთი ამ კონკრეტული ხდომილებით არ ამოიწურება.

ანტიკური აზროვნება ობიექტის ცნებაში ორივე ტიპის ობიექტის – ფიზიკურისა და იდეალურის – შინაარსს გულისხმობდა. ცხადია, ამ ორ რამეს არ აიგივებდნენ ძველი ბერძნები, მაგრამ შემეცნების ობიექტის რანგში, სუბიექტის ერთიანი გონითი ჭვრეტის წინაშე ორივე მათგანი საპირისპირო პოლუსს ქმნიდა. ამიტომ იყო ანტიკური ფილოსოფია ყოველგვარი დისციპლინის თავის თავში მომცველი.

5. მაშ ასე, ანთროპოსის ყოფიერების სანყისი ფაზა ანი-მალური პლასტის რეალიზაციას გულისხმობს და ჩვენი სტა-ტიის კონტექსტში სპეციფიკურია იმით, რომ ღირებულები-თი ორიენტირება აქ სრულიად არაცნობიერ ხასიათს ატა-რებს. ცხოველურ დონეზე ანთროპოსი განიცდის გარემოს მიმართ ანტიპატიასა და სიმპატიას, ალეღვებას და სიმშვი-დეს, ზიზღსა და ტკობას და ა.შ. აქ ანთროპოსი ღირებულე-ბაში რამე მნიშვნელადს კი არ ამოიკითხავს, არამედ ღირე-ბულება ცალსახონად ბატონობს ანთროპოსზე; ბატონობს არა იმ გაგებით, რომ მის წინაშე ანთროპოსმა მარცხი განი-ცადა – მარცხის განცდა შესაძლებელია, როცა „მე“-ს უპი-რისპირდება „სხვა“, როცა სუბიექტს უპირისპირდება ობიექ-ტი. ამგვარი პოლარიზაცია კი, როგორც ითქვა, ხორციელ-დება არა ანიმალურ (ცხოველი ერთიანია გარემოსთან, ჰარ-მონიზებულია მასში), არამედ ანთროპოსის ისეთ პლასტობ-რივ დონეზე, როგორცაა საკუთრივ ადამიანი – რაციონა-ლური სუბიექტ-ობიექტი. ეს უკანასკნელი ახორციელებს სამყაროს სუბიექტ-ობიექტად პოლარიზაციას და საბოლო-ოდ, ამ აქტის რადიკალიზაციას ის მიჰყავს ყველაფრის, მათ შორის საკუთარი თავის, ობიექტივირებამდე, ობიექტად განხილვამდე (რაც შევეცადეთ გვეჩვენებინა ჩვენს ერთ-ერთ წინამორბედ სტატიაში – „ადამიანი მასა და Man-ი“). ამ რადიკალურ ობიექტივაციას მრავალმხრივი შინაარსი გააჩ-ნია, მაგრამ წინამდებარე სტატიის კონტექსტში მნიშვნელო-ვანია შემდეგი: რადიკალური ობიექტივაცია ყოველივეს ობიექტის რანგში ადემონსტრირებს; რეალობად ობიექტე-ბის ერთობლიობა ცხადდება; ის, რისი ობიექტივაციაც, ობი-ექტის რანგში ფიქსირებაც შეუძლებელია, რეალობას მოკ-ლებულია. ობიექტის რანგში ღირებულების ფენომენის დად-გინების ხანგრძლივმა ეპოქალურმა ძიებებმა (რომლის პი-რობით დასაწყისადაც ანტიკურობა შეიძლება მივიჩნიოთ) დასავლური ცივილიზაცია პოსტმოდერნულ ნიჰილიზმამდე მიიყვანა.

რამდენადაც ღირებულება არ წარმოადგენს მეცნიერული კვლევის ობიექტს, ამდენად ის არც არსებობს – და „თუ ღმერთი არ არსებობს, მაშინ ყველაფერი ნებადართულია“. დოსტოევსკის მიერ ნიჰილისტური ეპოქის სულისკვეთების ამ ცნობილი გამოთქმით დახასიათება ღირებულების ცნებასთან მიმართებაში ასე გაიჟღერებს – რამდენადაც **აბსოლუტური ღირებულება არ არსებობს, მაშინ ყველაფერს ერთი ფასი აქვს**. ცხადია, ზემოთქმული არ ნიშნავს იმას, რომ ყველა თანამედროვე ანთროპოსი „ერთ ჭკუაზეა“, რომ ყველა მათგანი საკუთრივ ადამიანის, რაციონალური სუბიექტ-ობიექტის დონემდე „ამაღლდა“ და გაიყინა.

ამაღლდა აქ ბრჭყალებში იმიტომ ჩავსვით, რომ ნიჰილიზმამდე ლოგიკურად მისული საკუთრივ ადამიანი დიდი ვერაფერი უპირატესობის მქონეა ცხოველთან შედარებით, რომელიც დღესაც აგრძელებს ფიზიკურ არსებობას პრეისტორიული ფორმით ამაზონისა და აფრიკის ჯუნგლებში; თუ ამ ველურ გარემოში ველურივით დედიშობილად ჩავაგდებთ თანამედროვე ობივატელს, მისი უპირატესობის სახეზე არყოფნა ერთობ თვალშისაცემი გახდება – აქ მას მანამდე გასძვრება სული, სანამ მისი რაციონალური კონსტრუქტები რაიმე სამსახურს გაუწევს.

როგორც ჩანს, ანთროპოსის პლასტობრივი აღნაგობის ყოველი პოტენციური ფორმა დღესაც თანაარსებობს, უბრალოდ, დღეს დომინანტურ, რიცხოვრივ უპირატესობას **საკუთრივ ადამიანმა** – რაციონალურმა სუბიექტ-ობიექტმა, Man-მა მიაღწია; **ველური** უკვე კარგახანია უმცირესობაა, **ინდივიდუალი** – გვარში გამორჩეული ხედვის, გამორჩეული ღირებულებითი ორიენტაციის მქონე შემოქმედებითი პირი – ყოველთვის უმცირესობას წარმოადგენდა, ხოლო **პიროვნება** – ანთროპოსის სრული ცნობიერი ნებელობითი აქტივობის მადემონსტრირებელი ფორმა – მთლად „სანთლით საძებარ“ იშვიათობად გვევლინება.

6. ამდენად, **ცხოველი** ერთიანია სამყაროსთან, კოსმოსთან, ღირებულებასთან ... ის არ არის „მე“, ის მთლიანად „უცხოა“. ღირებულება კი არ უპირისპირდება მას, არამედ

ეს უკანასკნელი იმთავითვე შეიცავს ანთროპოსს თავის თავში; ღირებულების „ავტორიტარულ-მაიძულებელი“ ძალა კი არ ეხვევა მას თავს, როგორც გარეგანი, არამედ ჰარმონიზებულია, ჩართულია მასში.

საკუთრივ ადამიანი უკვე პოლარიზებულ გარემოში მყოფობს, გარემოს (რომლის ერთ-ერთი წევრი თვითონაცაა) ობიექტივაციას ახდენს და ობიექტის რაციონალურ შეცნობას ესწრაფვის. ღირებულებათა შემეცნების გზაზე იგი ლოგიკურად მიდის დასკვნამდე – რამდენადაც ღირებულების ობიექტივაცია პოზიტიურ-სციენტისტურად შეუძლებელია (ესაა ჭეშმარიტების წვდომის გამოცდილებათა მრავალფეროვნების უარყოფა და დაყვანა სციენტისტურ გამოცდილებაზე, რაც ყოველგვარ საფუძველს მოკლებულია სციენტისტურის გარდა), რამდენადაც მას ექსპერიმენტულად დაკვირვებადი და მათემატიკურად გაზომვადი ნიშნები არ ახასიათებს, ამდენად, ის არც არსებობს. ესაა, ერთის მხრივ, ანთროპული ყოფიერების (მაშასადამე, საერთოდ, ყოფიერების) გაცალმხრივებული ხედვა, **„ყოფიერების დავინყება“** და, მეორე მხრივ, საკუთრივ ადამიანზე დაყვანილი ანთროპოსისთვის დამახასიათებელი ნიჰილიზმის მთელი შინაარსის არსებითი საწყისი და ამოსავალი. ნიჰილიზმი საკუთრივ ადამიანის, Man-ის, რაციონალური სუბიექტ-ობიექტის ობივატელური ხვედრია, „ძღვენია“, რომელიც მან რადიკალური სციენტისზაციის გზაზე დადგომით თავად მიუძღვნა თავის თავს.

ინდივიდუალის ღირებულებასთან მიმართების მთავარი მახასიათებელი ისაა, რომ ის ანგარიშს უწევს რაციოს, მაგრამ არ აფეტიშებს მას, არამედ თავისებურად (ინდივიდუალურად, ორიგინალურად) გარდატეხს თავის თავში რაციოს მონაცემებსაც. რაციონალური გამოცდილება, გამოცდილების სხვა ფორმების (პრაქტიკულის, ზნეობრივის, ესთეტიკურის, მისტიკურის...) გვერდით, მისი ორიგინალური ხედვის პრიზმაში რეფორმირდება და შედეგად შემოქმედებითი სიახლე შემოაქვს სამყაროში. კულტურის სხვადასხვა

სფეროს (მათ შორის მეცნიერებისაც) გამდიდრებას, ნოვატორიზაციას სწორედ ეს შემოქმედი ინდივიდუალები ახდენენ.

განსხვავებით საკუთრივ ადამიანისგან, ინდივიდუალი არ ეთანხმება ღირებულების მიმართ ერთმნიშვნელოვნად გაკეთებულ ნიჰილისტურ დასკვნას. პირიქით, კულტურშემოქმედებითი აქტივობა მისთვის სწორედ ღირებულებათა მნიშვნელადობით, „ავტორიტარული მაიძულებლობით“ ორიენტირებული ფაქტია. ღირებულების იდეალიზებული, ამოუწურავი ოაზისისკენ თავისუფალ ლტოლვაში პოვნებს ინდივიდუალი თვითრეალიზაციასა და შვებას.

როგორც პოლ ვალერი ამბობდა, პოეტის შემოქმედებითი გზა გულისხმობს ერთი იდეალური ლექსის ხორცშესხმას, ლექსისას, რომელიც იდეალის გატექსტება იქნებოდა. ცხადია, ეს განუხორციელებელი ამოცანაა, უბრალოდ, ჭეშმარიტი შემოქმედი ყოველი ახალი ნამუშევრის შექმნისას მხოლოდ იმას ცდილობს, რომ რაც შეიძლება მეტად მიუახლოვდეს იდეალს. ეს მიახლოება უსასრულოდ მიელტვის მშვენიერებას, სიკეთესა და ჭეშმარიტებას, მაგრამ არასოდეს ემთხვევა და ამოწურავს მათ.

ამდენად, ინდივიდის ღირებულებითი ორიენტირების მთავარი თავისებურება ისაა, რომ ის სიცოცხლის უკანასკნელ წუთამდე მუხლჩაუხრელად მოძრაობს იდეალის კარნახით ამ უსასრულო გზაზე, მაგრამ სრულად ვერასოდეს აღწევს მიზანს.

მართალია, ინდივიდუალი თავისუფლების უფრო მაღალ ხარისხს ფლობს, ვიდრე ცხოველი ან საკუთრივ ადამიანი; ის თავისუფალ მიმართებას ამჟღავნებს ღირებულების აღიარების თვალსაზრისით; მისი ძალისხმევა, ღირებულების შემოქმედებით აქტში გასაგნების აზრით, თავისუფალია, მაგრამ ისიც ფაქტია, რომ ღირებულების „ავტორიტარული იძულება“ ზღუდავს მისი თავისუფლების ხარისხს – როგორც „დიდოსტატის მარჯვენის“ გმირი ამბობს, შემოქმედს თავისი შემოქმედება საკუთარ თავზე მეტად უყვარდება და ნებისმიერი ხარკის გაღებაზეა თანახმა. ინდივიდუალს და-

ლუძს თავისუფლად დაჰყვეს ღირებულების „ავტორიტეტულ იძულებას“, მაგრამ უძლურია არაც უთხრას მას. არა – და, ამ „არას“ გარეშე წარმოუდგენელია პერსონალურობა როგორც ანთროპულ, ისე თეოანტროპულ ყოფიერებასთან მიმართებაში. ჩვენ ვეთანხმებით ბერდიაევს იმაში, რომ ანთროპოსის ღმერთის ხატად და მსგავსად ყოფნა მისი შემოქმედებითი, თანაშემოქმედებითი აქტივობით დემონსტრირდება, რაც ღირებულების „ავტორიტარული“ მკარნახებლობისთვის მხოლოდ „დიახის“ თქმას გულისხმობს; მაგრამ გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ღმერთს, რამდენადაც იგი აბსოლუტური თავისუფლებით სარგებლობს, შეეძლო სამყაროს შექმნაც და არშექმნაც – შესაქმეზე უარის თქმაც. ამიტომ ანთროპოსის ღმერთის ხატად და მსგავსად ყოფნისთვის მხოლოდ შემოქმედებითი „დიახის“ თქმის უნარი აუცილებელი კია, მაგრამ საკმარისი არაა. როგორც შეღერი ფიქრობდა, პიროვნება თავის ძალმოსილებას, ნების სიმტკიცეს „არას“ თქმით უფრო ადემონსტრირებს.

იგივე სოკრატე თავისი აუღელვებელი თანხმობით სასიკვდილო განაჩენის აღსრულებაზე „არას“ ეუბნება არა მხოლოდ თვითგადარჩენის ანიმალურ-ბიოლოგიურ ლტოლვა-კანონს, არამედ ინდივიდუალურ შემოქმედებით აქტივობასაც. მან თავისი გადაწყვეტილებით შეგნებულად დაუსვა წერტილი საკუთარ ფილოსოფიურ შემოქმედებითობას. პლატონს, სავარაუდოდ, სოკრატეს ამგვარმა საქციელმა განუმტკიცა თვალსაზრისი, რომ ფილოსოფია არ დაიყვანება თეორიულ-გონით აქტივობაზე, რომ ის უფრო მნიშვნელოვანს, „სიკვდილისთვის მზადებას“ გულისხმობს; სიკვდილისთვის მზად იყო სოკრატეც, იესოც, ბუდაც... სიკვდილისთვის მზადყოფნა არ უნდა იყოს, უბრალოდ, თვითმიზანი, იგი, როგორც ჩანს, ემსახურება ე.წ. „შინ დაბრუნებას“, მეტაფიზიკურ არარასთან, სასუფეველთან მიახლებას, მარადიული ნირვანული ნეტარების აღდგენას, **ჭეშმარიტების** წვდომას ამ უკანასკნელის სრული მნიშვნელობით.

ცხადია, აქ საუბარია სრულიად განსხვავებული რანგისა და ბუნების მოვლენაზე, ვიდრე ნიჰილიზმია. ნიჰილისტი

„არას“ კი არ ეუბნება მეტაფიზიკურიდან იმანენტურში შემოღწეული ღირებულების ექსისტენციალურ ძახილს, არამედ, უბრალოდ, უარყოფს მის აბსოლუტურ არსებობას; მას არ უზრუნია იმ „არხის განმენდისთვის“ (არ შეუძენია შესაბამისი გამოცდილება), რომლითაც იმანენტურში შეიძლება შემოაღწიოს მეტაფიზიკურმა.

სწორედ ამით განსხვავდება წინამდებარე სტატიის კონტექსტში პიროვნება ინდივიდუალისგან და ორივე ერთად კი ნიჰილისტისგან, საკუთრივ ადამიანისგან, Man-ისგან. პიროვნება თუ რამეს აღიარებს, უფრო ზუსტად, თავად წარმოგვიდგება რაიმე ღირებულების, იდეალის დემონსტრირებად, ესაა – თავისუფლება. რა შინაარსსაც ვდებთ თავისუფლების ცნებაში, ეს გადმოცემული გვაქვს სტატიებში „ნება და ადამიანის ყოფიერების მთლიანობა“ (ფილოსოფიური ძიებანი N-16) და „აბსოლუტური თავისუფლება და თეო-ანთროპოსი“ (ფილოსოფიური ძიებანი N-18). აქ მოკლედ დავსძენ, რომ ხსენებულ სტატიებში თავისუფლების საკითხი განვიხილეთ ანთროპული და თეოანთროპული ყოფიერების გადმოსახედიდან და მივედით დასკვნამდე, რომ თავისუფლება არის ისეთი მეტაფიზიკური აბსოლუტი, რომელთანაც მიმართება შეიძლება ჰქონდეს ყოფიერების მხოლოდ ამ ფორმებს. თეოანთროპული ყოფიერება თავისუფლებასთან დამოკიდებულების აპოგეურ გამოვლენას ახდენს „შესაქმით“ (რაც მამა ღმერთის პრეროგატივაა), ანუ უმაღლესი შემოქმედებითი აქტით და მაცხოვრის (ძე ღვთისას) შექმნილ სამყაროში საკუთარი ნების საფუძველზე შესვლით, ჯვარცმითა და აღდგომით (სულიწმიდით); თავისუფლების ფენომენის ამგვარ, უმაღლეს რანგში გამოვლენას ჩვენ ვუნოდეთ „აბსოლუტური თავისუფლება“. რაც შეეხება ანთროპული ყოფიერებისა და თავისუფლების დამოკიდებულებას, აქ ანთროპული თავისუფლების ზღვარი ძვეს ინდივიდუალსა და პიროვნებას შორის; ინდივიდუალის შემოქმედებითი აქტივობა არის, როგორც ბერდიაევი იტყოდა, თავისუფალი თანაშემოქმედების აქტი, „შესაქმის მეშვიდე დღე“,

რომელიც ისევე წარმოუდგენელი და ლოგიკურად აუხსნელი ფაქტია თავისუფლების წინასწარი, აბსოლუტური არსებობის დაშვების გარეშე, როგორც მამაზეციერის „შესაქმე“. ანთროპული ყოფიერების კიდევ უფრო მაღალ, თავისუფლების ზღვრულ დემონსტრირებას ახდენს პიროვნება, რომელთან მიმართებაშიც თავისუფლების ფენომენი ნების თავისუფლების ფორმით ვლინდება. ნების თავისუფლების ცნებითი შინაარსი მაქსიმალური სისრულით დაკავშირებულია სწორედ პიროვნებასთან. პიროვნება არის ანთროპოსის ცენტრი, რომლის სრულიად ცნობიერ ნებელობით კონტროლსა და მართვასაც შეიძლება დაემორჩილოს ანთროპოსის ყველა – ცხოველურ, საკუთრივ ადამიანურ თუ ინდივიდურ – პლასტში მიმდინარე პროცესები, დაწყებული ქიმიურ-ბიოლოგიურით და დამთავრებული ფსიქოლოგიური, ფიქრით-სიზმრითი, ცნობიერების ნაკადისეული და თვით ეგსისტენციური შინაარსებით. ამ უკანასკნელის სამაგალითო გამოვლინებაა იესო, სოკრატე, ბუდა და სხვანი.

ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ შესაქმის შემოქმედებითი თუ თანაშემოქმედებითი აქტი ლოგიკურად გულისხმობს არა მხოლოდ თავისუფლების, არამედ ღირებულების – მშვენიერება, სიკეთე, ჭეშმარიტება – არსებობის წინდანი დაშვებასაც. ცხადია, რომ თუ თავისუფლება არ არსებობს, შემოქმედებაც წარმოუდგენელია – მაშინ ჯერ უნდა შეიქმნას თავისუფლება, რაც ასევე თავისუფლების წინასწარ არსებობას მოითხოვს (რამეთუ თავისუფლების შექმნაც შემოქმედებაა) და ა.შ. უსასრულოდ, მაგრამ, ასევე ცხადია ისიც, რომ ღირებულებათა წინასწარ არ არსებობის დაშვების გარეშე ყოველგვარი შემოქმედება არის ბრმა, დაუსაბამო, უმიზნო და განუხორციელებელი. თავისუფალი შესაქმეც და თანაშემოქმედებაც სწორედ ღირებულების იდეალთან მიახლოებაა უწინარესად და მეტი არაფერი. ეს კი თავისთავად გვიბიძგებს იმისკენ, რომ ვაღიაროთ ღირებულების, თავისუფლებისა და შემოქმედის იდეალური ტოლპირველადობა.

IRAKLI GOGICHADZE

“SET OF VALUES OF ANTHROPOS” (Nihilism and freedom)

ABSTRACT

The topic of this article is the relationship of value and anthropos. In the previous series of articles we explicated anthropological view, where anthropos is represented as a four strata entity, as a potency with the possibility of actualization in four modus – such as an animal, a human-himself, an individual and a person. No matter which modus is represented by the particular anthropos, he has relation to the value, which is characteristic for the particular anthropos.

The relation of animal to the value is within the limits of instincts, emotions, senses, etc. Animal does not stand face to face to the value and is not guided by the value. But it is harmoniously governed by the value with its „authoritarian dictation force“. In this modus, everything— anthropos, environment, value—is the harmonious entirety, totality. We can see it in cave wall painting, which is the first precedent of emanation of beauty value.

The human-himself is conditioned by the scientific borders of experimental-objective cognition. This condition drives him to nihilism. Since it is not possible to detect the value alongside experimentally observable physical objects, the existence of value is ignored.

The value is a metaphysically important absolute, the call of which is existentially articulated in the immanent dimension of anthropos. Unlike the human-himself, this voice is heard by an individual, who creatively realizes it in music, painting, poetry, science and thus brings innovations into the world. The lifelong

credo of a creator is to follow this call to the end. A true artist sacrifices everything for creation. A creator tells „No“ to everything except for the existential articulation of the value.

The person who reaches the bounds of anthropic freedom, unlike an individual, equally can tell „No“ and „Yes“ to everything. The clear example of this modus is Socrates. Socrates consciously, dispassionately told „Yes“ to execution of death penalty and by this, he automatically told „No“ to philosophical creation.

Perhaps, this behavior of Socrates drove Plato to realize that, philosophy is not a simple theoretical-rational activity, but first of all philosophy is „preparing for death“ and serves the purpose of absolute comprehension of the verity.

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



მიხეილ ხალვაში (ბათუმი)

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

დიალექტიკა – კანონზომიერებაა თუ იდეოლოგია?

„არავის უცდია დიალექტიკის უარყოფა“ (5,20), პირიქით, ყველა ცდილობდა მის შემეცნებას და ამ კანონზომიერებით გაუგებარი პრობლემების ამოხსნას. ეს არაა შემთხვევითი, რადგან კანონზომიერების, მით უმეტეს, მისი უნივერსალური ფორმის უარყოფას შეიძლება მოჰყვეს დისჰარმონია, ნგრევა და კატაკლიზმები (5,21), მის შემეცნებას და გამოყენებას კი – წარმატება და განვითარება. მიუხედავად ამისა, უკანასკნელი სოციალური ცვლილებების შემდეგ დიალექტიკისადმი და, საერთოდ, კანონზომიერების მიმართ ჩამოყალიბდა ნეგატიური დამოკიდებულება. მის გასანეიტრალებლად დიდი მიშვნელობა ჰქონდა ლოგიკური აზროვნების დიალექტიკური შინაარსის დასაბუთებას (5,19). ეს რეალობა, ობიექტურობის გამო, დასტურდება სხვა სიახლეებითაც. სახელდობრ, ლოგიკური აზროვნების მსგავსად, ადამიანური არსებობა, ბედნიერება, ზნეობა, სიყვარული, ესთეტიკური ტკბობა, მისტიკური ექსტაზი თუ სხვა ცნობიერი და არაცნობიერი პროცესებიც ემყარება დიალექტიკურ კანონზომიერებას. თუმცა ამ სიახლემ შეიძლება ეჭვი გამოიწვიოს, რადგან ყოველთვის ითვლებოდა, რომ მისი შემეცნება შეუძ-

ლებელია. აქედან გამომდინარე, შევეცდებით ჩვენი თვალსაზრისის არგუმენტირებას.

პრობლემის განხილვამდე, აუცილებელია, განვასხვაოთ კანონზომიერებისადმი დამოკიდებულების რამდენიმე ძირითადი ფორმა: პირველში შეიძლება გავაერთიანოთ ისეთი შემთხვევები, როცა ადამიანმა არ იცის კანონზომიერების შესახებ, მაგრამ ინტუიციურად მაინც მოქმედებს მის შესაბამისად. მაგ., დედამიწის მიზიდულობის ძალის შესახებ ნიუტონამდე არ იცოდნენ, მაგრამ არავინ არ აგებდა სიმძიმის ცენტრისგან გადახრილ შენობებს; რეალური ცდის და ინტუიციის საფუძველზე ხვდებოდნენ, რომ ისინი წაიქცეოდა. ადამიანი ვერტიკალურად დადიოდა ინსტინქტურად, რადგან გრძნობდა, რომ წინააღმდეგ შემთხვევაში დაეცემოდა. მან ისიც იცოდა, რომ დიდ მანძილზე სროლისას მშვილდი მიზანზე მალლა უნდა დაეჭირა, რადგან გასროლის შემდეგ ისარი სწორხაზოვნად არ იმოძრაებდა – თანდათან დედამიწისკენ დაიხრებოდა და ა.შ.

როგორც ვხედავთ, ამ შემთხვევაში ადამიანმა არ იცოდა კანონზომიერება, მაგრამ მის გამოვლინებებზე დაკვირვებით ითვალისწინებდა შედეგებს და ესეც კი საკმარისი აღმოჩნდა იმისთვის, რომ მას კანონზომიერება გამოეყენებინა თავის სასარგებლოდ. რომ არ გაეთვალისწინებინა ის, მაშინ რა მოხდებოდა? ასეთ შემთხვევას შეიძლება ვუწოდოთ კანონზომიერებისადმი მეორე სახის დამოკიდებულება: როცა ადამიანმა არ იცის ან იცის და სხვადასხვა მიზეზის გამო მაინც უარყოფს კანონზომიერებას. ბუნებრივია, ასეთ შემთხვევაში შენობები დაინგრეოდა. ადამიანი ვერ გაივლიდა – წაიქცეოდა, ისარი მიზანში ვერ მოხვდებოდა და ა.შ. მეტიც, ნიუტონის მიერ დადგენილ და სხვა კანონზომიერებათა აღმოჩენის გარეშე თანამედროვე ტექნიკური პროგრესი და, საერთოდ, ცივილიზაცია შეუძლებელი იქნებოდა: განვლილი ეპოქებისგან განსხვავებულ გიგანტურ შენობებს ან ხიდებს ვერ ააგებდნენ, რადგან მიზიდულობის კანონის ცოდნის გარეშე ნაგებობის საშენ მასალაზე დატვირთვას ვერ გამოიანგარიშებდნენ; არ იქნებოდა თვითმფრინავი და კოსმოსში

ფრენას თეორიულადაც კი ვერ დაუშვებდნენ; არ იქნებოდა ავტომანქანა, მატარებელი, რადიო, ტელეფონი, ტელევიზორი, კომპიუტერი და ა.შ. ე.ი. მას შემდეგ, რაც დედამიწის მიზიდულობის ძალა და სხვა კანონზომიერებანი აღმოაჩინეს, ადამიანმა მათთან ურთიერთმიმართების მოწესრიგება არა ინსტინქტურად, არამედ მეცნიერული ცოდნის დონეზე შეძლო. მხოლოდ ამის შემდეგ ნავიდა ტექნიკური პროგრესი გიგანტური ნახტომებით წინ. აქ შეიძლება განვაზოგადოთ კანონზომიერებისადმი მესამე დამოკიდებულება: ამ დროს ის დადგენილია მეცნიერული ცოდნის სახით და მას იყენებენ პრაქტიკაში.

გამოდის, რომ კანონზომიერების არცოდნის შემთხვევაში მისი ინტუიციური გათვალისწინებაც კი დადებით, მაგრამ არასრულყოფილ შედეგს იძლევა. მისი ცოდნა და გამოყენება უზრუნველყოფს დიდ პროგრესს. კანონზომიერების საერთოდ უარყოფა კი რეგრესს და კატასტროფას უტოლდება! სწორედ ამიტომ არავის უცდია დიალექტიკის უარყოფა. თუ ასეა, კვლავ ისმის კითხვა: რატომ არავინ ლაპარაკობს დიალექტიკაზე? იმიტომ რომ მატერიალისტურად გაგებულ დიალექტიკაზე დამყარებულმა საბჭოთა იდეოლოგიამ „მარცხი“ განიცადა და შეიქმნა ილუზია დიალექტიკის არარეალულობის შესახებ. მეტიც, საბჭოთა რესპუბლიკებს შორის ეროვნული შუღლის და მტრობის გაღვივების შემდეგ დიალექტიკა მეზობელი „მტრული“ სახელმწიფო იდეოლოგიის მხარდაჭერად აღიქმება. თუმცა მეცნიერებისთვის ცხადია, რომ აღნიშნული ისტორიული მოვლენა დიალექტიკის კი არა, იდეოლოგიის მარცხი იყო და აუცილებელია ეს ორი მოვლენა განვასხვაოთ ერთმანეთისგან შემდეგი მიზეზების გამო:

1. დიალექტიკა, ისევე როგორც ყველა კანონზომიერება, არა მხოლოდ ობიექტური – ადამიანური ნებისგან დამოუკიდებელი – არამედ მარადიულია, იდეოლოგია და პოლიტიკა – სუბიექტური და წარმავალი. ეს ნიშნავს, რომ კანონზომიერება სამყაროს „შემოქმედებაა“ და მას ადამიანი ვერ შეცვლის. ადამიანს შეუძლია მხოლოდ მის შესაბამისად მოქმე-

დება. იდეოლოგიას და პოლიტიკას კი ქმნის ადამიანი, ამიტომ ის შეიძლება იყოს უსამართლო და აგრესიულიც. ასეთი განსხვავების მიუხედავად კანონზომიერება და იდეოლოგია გარკვეულ პერიოდში შეიძლება ხელოვნურად „შეაჯვარონ“ პოლიტიკური მიზნებით, მაგრამ შემდეგ ისინი კანონზომიერადვე განცალკევდება. მაგალითად, საბჭოთა ეპოქაში სცადეს ამ ორი მოვლენის გაერთიანება, ანუ იდეოლოგიის დიალექტიკაზე დაფუძნება, მაგრამ შემდეგ ისინი გაემიჯნენ ერთმანეთს.

2. იდეოლოგიის ბაზისად შეიძლება გამოიყენონ არა მხოლოდ დიალექტიკა ან სხვა კანონზომიერება თუ მეცნიერული თეორია, არამედ ნებისმიერი სხვა მოძღვრება – თვით რელიგიაც კი და ის მოგვევლინოს „პოლიტიკური ურჩხულის“ რანგში მისთვის შეუსაბამო ფუნქციით. ეს ვერ აბათილებს კანონზომიერების, მეცნიერული თეორიის ან რელიგიის ჭეშმარიტებას მათი ობიექტური თვისების გამო. შესაბამისად, ამ რეალობას რაც უფრო ადრე გაცნობიერებს და აღიარებს ადამიანი თუ სახელმწიფო, მით უფრო ადრე დააღწევს თავს კრიზისს და ეზიარება პოზიტიურ შედეგს.

აღნიშნულ დებულებათა ადეკვატურობაზე, რა თქმა უნდა, მეტყველებს ისტორიული მოვლენებიც. მაგალითად, ბიზანტიის მიერ ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების შემდეგ, ის სახელმწიფო იდეოლოგიად იქცა ამ და ბევრ სხვა ქვეყანაში. მას ეს ფუნქცია მოეხსნა მხოლოდ ახალ ეპოქაში, როცა კაპიტალიზმის პირობებში რელიგია გამოეყო სახელმწიფოს და ქრისტიანობამ დაკარგა სახელმწიფო იდეოლოგიის სტატუსი. მის მოხსნამდე სიკეთის წმინდა წყარო და მტრისაც კი შემწყნარებელი ქრისტიანობა მოძალადის ფუნქციას ასრულებდა. მისი დაცვის მოტივით სახელმწიფოები სასტიკად სდევნიდნენ „ქრისტიანობის მონინაალმდეგეებს.“ ეს არ იყო შემთხვევითი, რადგან კანონზომიერებისგან განსხვავებით იდეოლოგია შეიძლება იყოს უსამართლო და აგრესიული, აგრესიული, – რადგან ის არის შეხედულებების ისეთი თეორიული სისტემა, რომელიც იცავს ამა თუ იმ კლასის ან სოციალური ჯგუფის ინტერესებს, მიზ-

ნად კი ისახავს სახელმწიფო წყობილების შენარჩუნებას ან შეცვლას. სწორედ ამიტომ აპოლიტიკური ქრისტიანობაც კი მოძალადის როლში მოგვევლინა, როცა ის იდეოლოგიად იქცა დიალექტიკის თუ სხვა მეცნიერული თეორიის მსგავსად (2,46). ეს გრძელდებოდა ათასწლეულზე მეტი ხნის განმავლობაში. მიუხედავად ამისა, მათი შეუსაბამო თვისებების გამო საბოლოოდ ისინი მაინც განცალკევდნენ ახალ ეპოქაში, განცალკევდნენ, რადგან თუ სახელმწიფო წყვეტს რომელიმე მოძღვრების იდეოლოგიად გამოყენებას, ის კარგავს მასზე დაკისრებულ ხელოვნურ ფუნქციას და თავის ბუნებრივ მდგომარეობას უბრუნდება. ეს გახდა მიზეზი იმისა, რომ ქრისტიანობის მსგავსად, დიალექტიკამ დაკარგა სახელმწიფო იდეოლოგიის სტატუსი მას შემდეგ, რაც სოციალისტური ბანაკი დაიშალა და მასში შემავალმა ქვეყნებმა უარი თქვეს საბჭოთა იდეოლოგიაზე. მატერიალისტურად გაგებული დიალექტიკა არა გაბატონებული იდეოლოგიის საფუძვლად, არამედ მხოლოდ მისი ავტორის – კარლ მარქსის მოძღვრებად და (ჩვენს ქვეყანაში აკრძალული) კომუნისტური პარტიის იდეოლოგიად იქცა, მარქსამდელი არამატერიალისტური დიალექტიკა კი ფილოსოფიის სფეროში დარჩა. მას არ იყენებს რომელიმე იდეოლოგია და ის არის მეცნიერული შინაარსის განმასახიერებელი კანონზომიერება. შესაბამისად, ის უნდა ჩაითვალოს ნებისმიერი დემოკრატიული საზოგადოებისთვის მისაღებ ცოდნად. ის დიალექტიკურ მთლიანობაში განიხილავს მატერიალურ და იდეალურ სამყაროს – მატერიალიზმისგან განსხვავებით არ არის ცალმხრივი და მხოლოდ ფიზიკური ჩარჩოებით შეზღუდული.

აუცილებელია, შევნიშნოთ: დიალექტიკური კანონზომიერება არ არის მხოლოდ მატერიალიზმის „კუთვნილება“ – ის მარქსს არ დაუდგენია. გავიხსენოთ მოკლედ მისი ისტორია: დიალექტიკა ყალიბდებოდა ათასწლეულების განმავლობაში ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების შესაბამისად და მან ყველაზე სრულყოფილი სახე შეიძინა გერმანულ კლასიკურ ფლოსოფიაში – ვილჰელმ ჰეგელის შემოქმედებაში: მან შეძლო დიალექტიკის სამივე კანონის გააზრება აბსოლუტუ-

რი გონის საფეხურებრივი განვითარების შესაბამისად. მარქსმა კი დიალექტიკა აიღო ჰეგელიდან, ოღონდ არა სრულყოფილად – მატერიალური და იდეალური სამყაროს ერთიანობით, არამედ შეკვეცილი – არადიალექტიკური ფორმით: მან უარყო აბსოლუტური გონის – ღმერთის და არამატერიალური სამყაროს არსებობა. დიალექტიკა მხოლოდ ფიზიკური სამყაროსთვის დმახასიათებელ კანონზომიერებად მიიჩნია მატერიალისტური მსოფლმხედველობის შესაბამისად. ამ თეორიას შემდეგ დიალექტიკური მატერიალიზმი ეწოდა, ხოლო მოძღვრებას საზოგადოების განვითარების შესახებ – ისტორიული მატერიალიზმი. მის საფუძველზე მარქსმა დიდი ხნით ადრე იწინასწარმეტყველა კაპიტალისტური წყობის სოციალისტურით შეცვლა და ეს დადასტურდა საბჭოთა კავშირის, ევროპის, აზიის თუ სხვა სოციალისტური სახელმწიფოების შექმნით. ე.ი. თეორია დადასტურდა ისტორიული ფაქტებით. შესაბამისად, ამ ეპოქაში გამყარდა მარქსიზმის მეცნიერული შინაარსი და ნდობა მის მიმართ. მისდამი და, საერთოდ, დიალექტიკისადმი დამოკიდებულებაში ეჭვი გაჩნდა მხოლოდ მას შემდეგ, რაც კაპიტალიზმთან „ჭიდილში“ საბჭოთა კავშირი დაიშალა და მასში შემავალი ქვეყნები დაუბრუნდნენ კაპიტალიზმს. მეტიც, ეს იყო ალოგიკური და დამაბნეველი, რადგან მარქსის სოციალური თეორიის მიხედვით, უნდა მომხდარიყო პირიქით, სოციალიზმი უნდა გადაზრდილიყო კომუნიზმში. რა იყო ასეთი უკუსვლის მიზეზი? თუ ამის ახსნა არ შეუძლია ფილოსოფიას, მაშინ გამართლებული იქნება, რომ უარი ვთქვათ დიალექტიკაზე და საერთოდ კანონზომიერებაზე!

მსგავსი მოვლენები ისტორიაში ბევრია. მაგალითად, არაერთი აჯანყების თუ რევოლუციის პირველი გამარჯვების შემდეგ მარცხი და ძველი ხელისუფლების დაბრუნება (პარიზის კომუნა) ან მეფის დასჯა და შემდეგ ისევ მონარქიის აღდგენა (ოლივერ კრომველის მიერ) ინგლისში თუ სხვა ქვეყნებში. ამ მოვლენებს არაკანონზომიერად, ჩვეულებრივ, არ თვლიან. მსგავსია საბჭოთა სახელმწიფოს ისტორია, უბრალოდ, მასშტაბებია განსხვავებული. მისი მარცხი და

უკუსვლა კანონზომიერი პროცესებით იყო გამონვეული, მაგრამ შეუძლებელია ის ადეკვატურად აიხსნას მატერიალურ სამყაროში ჩაკეტილი სოციალური თეორიის საფუძველზე; ის მხოლოდ სრულყოფილი დიალექტიკითაა შესაძლებელი. კერძოდ, საბჭოთა იდეოლოგია იმიტომ კი არ დამარცხდა, რომ დიალექტიკას ემყარებოდა, არამედ იმიტომ რომ მას არასრულყოფილად და არაობიექტურად ემყარებოდა. ეს ეხება თავად მარქსისტულ მოძღვრებას და საბჭოთა სახელმწიფოსაც. მისი დამადასტურებელი ერთ-ერთი ძირითადი გარემოება უკვე აღინიშნა: მარქსი და, შესაბამისად, საბჭოთა მეცნიერება თვლიდნენ, რომ არსებობს მხოლოდ დიალექტიკურ კანონზომიერებაზე დამყარებული ფიზიკური რეალობა, ღმერთი და იდეალური განზომილება კი – არა, რის შედეგადაც ჩანასახშივე გამოირიცხა დიალექტიკის სრულყოფილება. ის გახდა ცალმხრივი, რადგან სამყაროს მთლიანობას შიძლება ქმნიდეს მხოლოდ მატერიალური და იდეალური განზომილებების ერთიანობა, ეს უკანასკნელი კი მათ უარყვეს. მართალია, მატერიალისტებმა დაპირისპირება თავად მატერიაში გადაიტანეს და დაუშვეს, რომ ის შინაგანი დაპირისპირებით ქმნის თავის დიალექტიკურ მთლიანობას, მაგრამ ეს თვალსაზრისი ქმნიდა დიდ გაუგებრობას: აუხსნელი იყო, რატომ არ ჰქონდა მატერიას გარე დაპირისპირება, მაშინ როცა ის ფიზიკური და დიალექტიკური მოვლენა იყო? თუ ის ფიზიკურ მოვლენას არ წარმოადგენდა, მაშინ მატერია ანაქსიმანდრეს გაურკვეველ აპეირონს ემსგავსებოდა – მეცნიერულად ვერ ავხსნიდით: რა იყო ის? ამ კითხვაზე ყველაზე დამაჯერებელი პასუხი გაიცა თანამედროვე ეპოქაში, როცა ნობელის პრემიის ლაურეატმა ფიზიკოსებმა ოუენ ჩემბერლენმა და ემილიო სერგემ აღმოაჩინეს ანტიპროტონი – ის „უხილავი“ ნაწილაკი, რომელსაც პროტონის საპირისპირო თვისებები აქვს. შესაბამისად, გამოთქვეს ჰიპოთეზა, რომ არსებობს მატერიალური სამყაროს უმცირეს ელემენტებს დაპირისპირებული ანტიმატერიალური ელემენტები (9) – იდეალური სამყარო. სხვაგვარად შეუძლებელიცაა, რადგან სამყარო თავის დიალექტიკურ მთლიანობას უნდა ქმნი-

დეს მატერიალური და იდეალური განზომილების ურთიერთდაპირისპირებით. შესაბამისად, ამ სამყაროსთან და შემოქმედთან ადამიანის ურთიერთმიმართება არა მხოლოდ გაშუალებულ (1,36), არამედ უშუალო მისტიკურ ცდას – გამოცხადებას (6,295) და დიალექტიკურ კანონზომიერებას უნდა ემყარებოდეს (4,184;6,307).

აღნიშნული თეორიული არაადეკვატურობის – იდეალური სამყაროს და ღვთის უარყოფის შემდეგ, მატერიალიზმმა, მარქსიზმმა და საბჭოთა იდეოლოგიამ კანონზომიერად გამოორიცხეს მარადიული, კოსმიური, ღვთაებრივი და დიალექტიკური შინაარსის მქონე (6,312) ზნეობრივი პრინციპების დაცვის აუცილებლობა რევოლუციების თუ სოციალური სამართლიანობის დამყარების პროცესში. ისინი საერთოდ არ ითვალისწინებდნენ იმას, რომ მათი იდეალები: სოციალური სამართლიანობა, თანასწორობა, შემწყნარებლობა თუ სხვა უნდა დაფუძნებოდა ღვთაებრივ ზნეობრივ კანონებს; უფრო ზუსტად, – იმ კოსმიური შინაარსის ქცევის წესებს, რომლებსაც მოციქულები გამოცხადებით ეზიარნენ და შემდეგ ის გააცნეს საზოგადოებას. ის მას უნდა დამყარებოდა, რადგან ნებისმიერი სოციალური თეორიის ან სახელმწიფო წყობის სრულყოფილება და ცივილიზაციის წინსვლა არსებითად განისაზღვრება არა მარქსისტულ, პოპერისეულ, ტოინბისეულ ან სხვა მოძღვრებასთან მისი შესაბამისობით, არამედ იმით, თუ რამდენად უახლოვდება ის წმინდა წყაროებში მოცემულ ღვთაებრივ ზნეობრივ პრინციპებს (7,334), იმანუელ კანტის სიტყვებით რომ ვთქვათ, – რეგულატორულ იდეებს. სახელდობრ, მონათმფლობელობასთან შედარებით ფეოდალიზმი, მასთან შედარებით კაპიტალიზმი და ამ უკანასკნელთან შედარებით სოციალიზმი იმ შემთხვევაში ითვლება უფრო პროგრესულ წყობად, როცა ისინი უფრო მეტ სამართლიანობას და თანასწორობას ემყარებიან – უფრო ახლოს არიან ღვთაებრივ ზნეობრივ კანონებთან. თუ მოხდა პირიქით, მაგალითად, კაპიტალიზმი უფრო დაუახლოვდა აღნიშნულ ზნეობრივ პრინციპებს, ვიდრე სოციალიზმი, მაშინ ის აღმოჩნდება უფრო პროგრესული წყობა, ვიდრე სოციალიზმი

და ეს უკანასკნელი დაუბრუნდება კაპიტალიზმს. რა თქმა უნდა, ამ კანონზომიერებამ განაპირობა დღევანდელ კაპიტალისტურ ქვეყნებზე უპირატესობის მინიჭება და საბჭოთა კავშირში შემაჯავალი თუ სხვა სოციალისტური სახელმწიფოების დაბრუნება კაპიტალიზმში.

ღმერთის, იდეალური სამყაროს და ღვთაებრივი ზნეობრივი პრინციპების უარყოფის შემდეგ საბჭოთა იდეოლოგიამ ძალაუვნებურად გაამართლა „კაცის კვლა“: სცადეს ყველაზე დიდი უსამართლობით და მორალური კანონის დარღვევით – მკვლელობით ყველაზე სამართლიანი სახელმწიფოს აშენება! ეს იყო უმთავრესი დანაშაული, რამაც ყველაზე ღრმა ჭრილობა მიაყენა ადამიანს. ის კი ვერ აპატია მან საბჭოთა სახელმწიფოს და „დალექტიკას“! შესაბამისად, მის წინააღმდეგ მიმართული პროპაგანდა ყველაზე მეტად ამ დანაშაულს ემყარება; მაგრამ ის, როგორც ვხედავთ, დიალექტიკის „ბრალი“ არაა მსგავსად იმისა, როგორც ქრისტიანობას ვერ დავაბრალებთ სხვადასხვა სახელმწიფოს მიერ ჩადენილ შუასაუკუნეობრივ სისასტიკეს.

ზემოთ ნახსენებმა თეორიულმა და ზნეობრივმა შეზღუდულობამ განაპირობა ისიც, რომ სოციალიზმის მშენებლობის პროცესში სცადეს თითქმის ყველა სფეროდან გამოერიცხათ დიალექტიური მთლიანობის უზრუნველმყოფელი დაპირისპირებული მხარე: პოლიტიკაში ცდილობდნენ გამოერიცხათ საპირისპირო აზრი, ეკონომიკაში – კერძო საკუთრება და კონკურენცია, მეცნიერებაში – განსხვავებული თეორია, ხელოვნებაში – სოციალისტური რეალიზმისგან განსხვავებული იდეით შექმნილი ნაწარმოები და ა.შ. ამიტომ ყველა ეს სფერო იმართებოდა ნაძალადევადად და ხელოვნურად, მათ გამოაცალეს ის თავისუფალი და ბუნებრივი დიალექტიკური იმპულსი, რომელსაც უნდა წარემართა ადამიანი განვითარების და საუკეთესო შედეგების მიღწევისკენ. ასე რომ, საბჭოთა სახელმწიფო და მისი იდეოლოგია თითქოს დიალექტიკას ემყარებოდა, მაგრამ რეალობაში სავსებით საპირისპიროდ მოქმედებდა – თავადვე უპირისპირდებოდა მას: ამ კანონზომიერებისადმი ურთიერთობაში ავლენ-

და მეორე სახის ნეგატიურ დამოკიდებულებას. შესაბამისად, მარცხი გარდაუვალი იყო.

განხილული კანონზომიერება უნდა აიხსნას მარქსისტული თეორიის საფუძველზეც, რადგან ის ემყარება დიალექტიკას და მეცნიერულ პრინციპებს; მაგრამ ანალიზის შედეგები იქნება ცალმხრივი და არადაამაკმაყოფილებელი მატერიალისტური დიალექტიკის შეკვეცილი ხასიათის გამო. მარქსი ამტკიცებდა, რომ საზოგადოების განვითარება – პირველყოფილი გვაროვნული წყობიდან გადასვლა მონათმფლობელურზე, ფეოდალურზე, კაპიტალისტურზე და ამ უკანასკნელიდან სოციალისტურზე – ემყარება სანარმოო ძალების (ეკონომიკის და ადამიანური უნარ-შესაძლებლობების) წარმოებითს ურთიერთობასთან (პოლიტიკასთან და მმართველობის ფორმებთან) შესაბამისობის კანონს: ეკონომიკის და ადამიანის განვითარების დონეს უნდა შეესაბამებოდეს მათი მართვის პოლიტიკური ფორმა. წინააღმდეგ შემთხვევაში ხდება რევოლუცია და ძალადობით ან მშვიდობიანად მყარდება ისეთი წარმოებითი ურთიერთობა, რომელიც შეესაბამება სანარმოო ძალების განვითარებას.

აღნიშნული კონცეფციის შესაბამისად, შეიძლება ითქვას: საბჭოთა სახელმწიფოსთვის დამახასიათებელი ყველა ზემოთ აღნიშნული ხელოვნურობა და ძალადობა წარმოიშვა იმიტომ, რომ სანარმოო ძალების განვითარებას (ეკონომიკის, ადამიანის ინტელექტის და ზნეობის დონეს) არ შეესაბამებოდა წარმოებითი ურთიერთობა (პოლიტიკა და მმართველობის ფორმები). მარტივად რომ ვთქვათ, საბჭოთა ადამიანი ვერ ამაღლდა სოციალისტური წყობის დონემდე. მისთვის კაპიტალიზმი უფრო მიმზიდველი აღმოჩნდა, რადგან ის ეგოისტი უფრო იყო, ვიდრე ალტრუისტი; საკუთარ თავს და ახლობლებს უფრო აფასებდა, ვიდრე სხვებს; კერძო საკუთრებაზე უფრო ზრუნავდა, ვიდრე სახელმწიფოებრივზე; მას მილიონების დაგროვება და ფუფუნება უფრო აინტერესებდა, ვიდრე ხელფასი და ჩეულებრივ პირობებში ცხოვრება... სწორედ იმიტომ დაუბრუნდა საბჭოთა სახელმწიფო კაპიტალიზმს, ანუ ურთიერთობის იმ ფორმას, რომელიც საბჭოთა

ადამიანის ეკონომიკურ, ინტელექტუალურ და მორალურ საფეხურს შეესაბამებოდა.

მსგავსი მომავალი ემუქრებოდა სხვა სოციალისტურ ქვეყნებსაც, მაგრამ ზოგმა მათგანმა კრიზისიდან გამოსვლა შეძლო „ბუნებრივად“ – აღნიშნული კანონზომიერების გათვალისწინებით. მაგალითად, ჩინეთის სახალხო რესპუბლიკამ ოთხმოციათი წლებიდან დაუშვა დიალექტიკური დაპირისპირება ეკონომიკაში. უფრო ზუსტად, სოციალისტურთან ერთად დაუშვა კაპიტალისტური პრინციპები. ეს ნიშნავს, რომ მან შეგნებულად უკან დაიხია და საწარმოო ძალების, ანუ ეკონომიკის და ადამიანის განვითარების დონეს მთავრად მართვის ფორმები – წარმოებითი ურთიერთობა. შესაბამისად, ქვეყანამ მიაღწია მნიშვნელოვან წარმატებებს: ჩამორჩენილი სახელმწიფო გადაიქცა ერთ-ერთ მოწინავე განვითარებად ქვეყანად მიუხედავად იმისა, რომ ჩინეთში კაპიტალიზმის წინააღმდეგ ზნეობრივი პრინციპების დარღვევით განხორციელებული რევოლუციის ქრილობები ჯერ არ მოშუშებულა.

როგორც ვხედავთ, საბჭოთა იდეოლოგიის მარცხი და კაპიტალიზმში დაბრუნება ისევე, როგორც ჩინეთის უკუსვლა, არსებითად გამოიწვია ცივილიზაციის და სახელმწიფოებრივი წყობის ღვთაებრივი ზნეობრივი კანონების შესაბამისად ცვლილებამ. ის არის აბსოლუტური – იდეალური ზომა. მასთან სიახლოვეთ განისაზღვრება არა მხოლოდ ადამიანის, არამედ სახელმწიფოებრივი წყობის სრულყოფილება და პროგრესულობა. მასვე ექვემდებარება საწარმოო ძალებთან წარმოებითი ურთიერთობის შესაბამისობის კანონიც მიუხედავად იმისა, ითალისწინებდა თუ არა მას ამ თეორიის ავტორი; ექვემდებარება, რადგან ეს მოძღვრება იდეალური სამართლიანობის განხორციელებაზეა ორიენტირებული და ასეთი ორიენტაციის განსაზღვრა შეუძლებელია იდეალურ ზნეობრივ კანონებთან მისი შესაბამისობის გარკვევის გარეშე. ასეთ შემთხვევაში ისმის კითხვა: რას უნდა ნიშნავდეს საპირისპირო პროცესი – მოწინავე კაპიტალისტურ ქვეყნებში სოციალისტური პრინციპების დამკვიდრება? მაგალითად,

ჰოლანდია, დანია, ნორვეგია თუ სხვა ყველაზე განვითარებული კაპიტალისტური ქვეყნები რევოლუციების გარეშე უმტკივნეულოდ – „ბუნებრივად“ გადადიან სოციალისტური მართვის ფორმებზე. ფასიანთან ერთად მათ აქვთ „უფასო განათლება, უფასო ჯანდაცვა,“ უმცირესი სამუშაო დრო – 8-7 საათი, ადამიანის უფლებების მაღალი დონე, სახელმწიფო საკუთრება თანდათან იზრდება მის მფლობელობაში იმ საწარმოების გადასვლის ხარჯზე, რომელთა ერთპიროვნული მართვა აფერხებს მათ განვითარებას; ამასთანავე, კერძო საკუთრების გარკვეული ნაწილი ერთი პიროვნებიდან თანდათან გადადის რამდენიმე ადამიანის – დირექტორთა საბჭოს ხელში და ა.შ. ეს სხვა არაფერია, თუ არა ის საოცნებო სოციალისტური იდეალები, რომლის მიღწევას საბჭოთა კავშირში, ჩინეთში თუ სხვა ქვეყნებში მილიონობით ადამიანის სიცოცხლე შეენირა. მსგავსად ამისა, საბჭოთა კავშირში ერთა შორის თანასწორობა მაღალ დონეზე იდგა, მაგრამ დღესდღეობით ის ერთა შორის მტრობაში გადაიზარდა და უკიდურესად ნეგატიურია. თანასწორობის საუკეთესო მაგალითს ისევ კაპიტალისტური ქვეყნები იძლევიან, რაზეც ნათლად მეტყველებს აშშ-ში ფერადკანიანი პრეზიდენტის არჩევა. ეს ხომ წარმოუდგენელი იყო რამდენიმე ათეული წლის წინ ეროვნული დისკრიმინაციის პირობებში!

გამოდის, სოციალისტურ სამყაროსთან დიალექტიკურად დაპირისპირებული კაპიტალისტური სახელმწიფოები შეგნებულად წავიდნენ დათმობებზე და დაუშვეს სოციალისტური პრინციპები, იმიტომ რომ მათ ამისკენ უბიძგა საწარმოო ძალების (ადამიანის და ეკონომიკის) განვითარებამ, ამასთანავე, სოციალისტურ ქვეყნებთან კონკურენციამ და დაპირისპირებამ. უფრო ზუსტად, სოციალისტური ქვეყნები უბრუნდებიან კაპიტალიზმს, ხოლო კაპიტალისტური სახელმწიფოები, პირიქით, წინსვლის შედეგად გადადიან სოციალისტური მართვის ფორმებზე არა შემთხვევით, არამედ იმიტომ რომ ცივილიზაციის განვითარება მოითხოვს ღვთაებრივ ზნეობრივ პრინციპებთან უფრო მეტ დაახლოებას – უფრო მეტ თავისუფლებას და თანასწორობას, შესაბამისად, კა-

ნონზომიერი ბალანსის აღდგენას სანარმოო ძალებსა და ნარმოებითს ურთიერთობას შორის. წინააღმდეგ შემთხვევაში ისინი განწირულნი არიან „დასალუპავად“!

მარქსისტული მოძღვრების საფუძველზე, მართალია, გარკვეულწილად აიხსნა სოციალური ცვლილებების და განვითარების კანონზომიერება, მაგრამ მისი ნაკლის გამო სრულყოფილად ვერ გავარკვეით: რა კრიტერიუმებთან შეფარდებით განისაზღვრება პოლიტიკური წყობის პროგრესულობა? რა შემთხვევაში ითვლება სოციალიზმი კაპიტალიზმზე უფრო სამართლიან წყობად და პირიქით? ან რატომ უბრუნდება სოციალისტური ქვეყნები, თუ ისინი უფრო პროგრესულები არიან, კაპიტალიზმს? ეს ადეკვატურად აიხსნა მხოლოდ სრულყოფილი დიალექტიკის საფუძველზე: არა მხოლოდ ადამიანის განვითარების დონე, არამედ პოლიტიკური და ეკონომიკური წყობის პროგრესულობა არსებითად განისაზღვრება ღვთაებრივ ზნეობრივ პრინციპებთან – აბსოლუტურ მორალთან მისი სიახლოვით. სოციალიზმი იმ შემთხვევაში ჩაითვლება კაპიტალიზმთან შედარებით უფრო პროგრესულ წყობად, თუ ის უფრო ახლოსაა წმინდა წყაროებში მოცემულ ზნეობრივ კანონებთან. თუ მოხდა პირიქით და კაპიტალისტური წყობა უფრო დაუახლოვდა ღვთაებრივ ზნეობრივ კანონებს, მაშინ ის აღმოჩნდება უფრო პროგრესული სოციალიზმთან შედარებით. სწორედ ამ შემთხვევაში უბრუნდება სოციალისტური ქვეყნები კაპიტალიზმს და ისტორიული პროცესები „თავდაყირა დგება“: სოციალისტური სახელმწიფოები კი არ ცდილობენ რევოლუციების მოწყობას კაპიტალისტურ ქვეყნებში, არამედ, პირიქით, ეს უკანასკნელნი ცდილობენ მათი უპირატესობის დამტკიცებას და სოციალისტურ თუ ყოფილ სოციალისტურ ქვეყნებში რევოლუციების მოწყობას „უფრო დემოკრატიული და პროგრესული“ მმართველობის დასამყარებლად, ეს მაშინ, როცა არც ისე დიდი ხნის წინ, საბჭოთა კავშირის ძლევამოსილების დროს, ის თავად ცდილობდა „სამართლიანობისთვის“ მთელ მსოფლიოში კაპიტალიზმის საერთოდ დამხობას სოციალისტური რევოლუციების მოწყობით და სისხლის ღვრით. ორივე

შემთხვევაში, რა თქმა უნდა, ირღვევა ღვთაებრივი ზნეობრივი კანონები. მას უნდა ემყარებოდეს არა მხოლოდ ადამიანთა შორის, არამედ სახელმწიფოთა შორის ურთიერთობაც. წინააღმდეგ შემთხვევაში, მარცხი გარდაუვალია. ეს დასტურდება არა მხოლოდ სუსტი, არამედ ყველაზე ძლიერი იმპერიების და სოციალისტური სახელმწიფოების დაშლით.

როგორც ვხედავთ, რევოლუციებით გამოწვეულ სისხლის ღვრაში და საბჭოთა იდეოლოგიის მარცხში კანონზომიერება და დიალექტიკა კი არაა დამნაშავე, არამედ ადამიანი, რადგან ის არ ითვალისწინებს ან არასრულყოფილად ითვალისწინებს დიალექტიკას და, საერთოდ, კანონზომიერებას, მის გაუთვალისწინებლობას კი მოჰყვება ნეგატიური შედეგები.

რა მოხდება, თუ საბჭოთა იდეოლოგიის მარცხის, მარქსიზმის არასრულყოფილების „გამოაშკარავების“ და დიალექტიკის პოლიტიკიდან გამიჯვნის შემდეგ უარს ვიტყვით დიალექტიკაზე ან გაგრძელდება მისდამი „გულგრილი, გაურკვეველი, ნიჰილისტური“ თუ სხვა მსგავსი დამოკიდებულება? მაშინ ეს იქნება მეორე სახის ნეგატიური დამოკიდებულება კანონზომიერებისადმი. მან ისეთი დამანგრეველი შედეგები შეიძლება არ გამოიწვიოს, როგორც ეს ფიზიკური კანონების უარყოფას მოჰყვება, მაგრამ გამოვლინდება მსგავსი ფორმით; პირველ ყოვლისა, შეეხება თეორიულ სფეროს, შემდეგ ადამიანს და სახელმწიფოს. ცოდნის დონე ორისაში საუკუნით, გარკვეულ შემთხვევაში კი ათასწლეულებით უკან – არადიალექტიკურ აზროვნებამდე გადაინაცვლებს სოციალიზმიდან კაპიტალიზმში დაბრუნების მსგავსად. მაგალითად, გაუგებარი იქნება, რატომ არის ადამიანი შინაგანად გაორებული სხვა სამყაროსეული მოვლენების მსგავსად და რატომ უპირისპირდება მას სხვა ადამიანები თუ მთელი სამყარო? გაუგებარი იქნება, რადგან დაპირისპირებულთა ერთიანობა რომ ქმნის სამყაროს, მასში არსებული მოვლენების და ადამიანის მთლიანობას ჰერაკლიტეს და დავოსიზმის ფილოსოფიით გახდა ცნობილი ანტიკურ ეპოქაში, ჩვენ კი ის არ გვეცოდინება იგნორირების გამო და ამ ეპოქის

მიღმა აღმოვჩნდებით ცოდნის დონით. შესაბამისად, აღმოცენდება უკიდურესად ნეგატიური პირობები იმისთვის, რომ ადამიანმა არსებობა აღიქვას ტრაგედიადა, სასონარკვეთილებაში ჩავარდეს და უარი თქვას ყველაფერზე – ღმერთზე და სიცოცხლეზეც კი ფრიდრიხ ნიცშესა თუ მრავალი სხვა მოაზროვნის მსგავსად; ან მიიღოს ეს ნეგატიურად აღქმული სამყაროსეული გამოწვევა და აღშფოთებულმა არაადამიანური სისასტიკით დაიწყოს გადარჩენისთვის ბრძოლა.

დიალექტიკის პირველი კანონისგან განსხვავებით, მეორე და მესამე კანონი უცნობი იყო ახალ ეპოქამდე – გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიამდე. შესაბამისად, მათთან დაკავშირებული საკითხების ახსნაში ათასწლეულებით არა, მაგრამ ორი-სამი საუკუნით მაინც გადავინაცვლებთ უკან. კერძოდ, გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიამდე უცნობი იყო რაოდენობის თვისებრიობაში გადაზრდის და უარყოფის უარყოფის კანონი. ამან კი ელეატ მეტაფიზიკოსებს, განსაკუთრებით ძენონს, XVII–XVIII საუკუნემდე ამოუხსნელი პრობლემების – აპორიების შექმნის შესაძლებლობა მისცა. მაგალითად, ერთი ან რამდენიმე ფეტვის მარცვლის იატაკზე დავარდნა ხმას არ იწვევს, მაგრამ მათი დიდი რაოდენობის (ტომრით) ერთად დაცემა ქმნის ხმაურს. შესაბამისად, გაუგებარი იყო, რა ქმნიდა ამ განსხვავებას: რატომ გამოსცემდა ფეტვის დიდ რაოდენობა ხმას, ცალკე აღებული კი არა. არგუმენტი „ისრით“ ძენონი ამტკიცებდა, რომ მოძრაობა არ არსებობდა, რადგან ის იყო უძრაობათა ჯამი. სახელდობრ, გასროლილმა ისარმა A წერტილილიდან B წერტილში მისვლამდე უნდა გაიაროს სხვადასხვა წერტილი და ამ წერტილებში ყოფნისას ის ძალიან მცირე დროით გაჩერებულია. შესაბამისად, გამოდიოდა, რომ მოძრაობა არის უძრაობების ერთობლიობა და გაუგებარი იყო, როგორ ქმნიდა მოძრაობას მისი საპირისპირო უძრაობათა ჯამი, მაშინ როცა ადამიანი მხოლოდ მოძრაობას ხედავს?

ასეთი და სხვა პრობლემების შინაარსი აუხსნელი რჩებოდა ათასწლეულების განმავლობაში. ის გადაწყდა მხოლოდ გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში დიალექტიკის სა-

მივე კანონის სრულყოფილი სახით ჩამოყალიბების შემდეგ. დადგინდა, რომ რაოდენობრივი ცლილება დიალექტიკური ზომის გადალახვის შემდეგ იწვევს თვისებრივ ცვლილებას. შესაბამისად, ნათელი გახდა: ფეტვის მარცვლების რაოდენობრივი ზრდა გარკვეული კულმინაციური წერტილის, ანუ დიალექტიკური ზომის, გადალახვის შემდეგ ახალ თვისებას იძენს და სწორედ ამიტომ გამოსცემს ფეტვის ტომარა ხმას. მოძრაობა კი იმიტომაა უძრაობათა ჯამი, რომ ის, ყველა სამყაროსეული მოვლენის მსგავსად, მხოლოდ ურთიერთდაპირისპირებული მხარეებით – მოძრაობით და უძრაობით – ქმნის თავის დიალექტიკურ მთლიანობას.

თუ უარს ვიტყვით დიალექტიკაზე – ფილოსოფიური აზროვნების ერთ-ერთ ყველაზე დიდ მონაპოვარზე – მაშინ, განხილული პრობლემების მსგავსად, გაუგებარი იქნება არა მხოლოდ სამყაროში მიმდინარე მოვლენების ზოგადი კანონზომიერება, არამედ თავად ადამიანიც. მაგ., სრულყოფილად აუხსნელი იქნება ლოგიკური აზროვნების დიალექტიკური შინაარსი (5,19) და ცოდნის შექენით გამოწვეული თვისებრივი ცვლილებები. ამასთანავე, თანამედროვე ეპოქამდე გაუგებარი იყო და კვლავ ასეთი დარჩება ბედნიერება, სიკეთე, სიყვარული, რწმენა, მშვენიერება და სხვა ისეთი ფენომენი, რომელთაც აქვთ კანონზომიერი – დიალექტიკური თვისება; არ გვეცოდინება, როგორ იწვევს ცოდნა, სიმდიდრე, მშვენიერება, რწმენა და სხვა უსასრულოდ მრავალფეროვანი მოვლენები ბედნიერებას? რატომ არის ის წარმავალი? როგორ შეიძლება ერთმა და იმავე მოვლენამ გამოიწვიოს არა მხოლოდ ბედნიერება, არამედ უბედურება? რატომ მოჰყვება ზნეობრივ ქცევას ერთ შემთხვევაში პოზიტიური, მეორეში კი – ნეგატიური შედეგი? როგორ იწვევს სილამაზე სიყვარულს ან რატომ ქრება ეს განცდა? (6,220) არსებობს თუ არა ღმერთი? (5,171) და ა.შ. შესაბამისად, არამეცნიერული არგუმენტებით დაიწყებენ მტკიცებას, რომ ამ საკითხების შემეცნება შეუძლებელია და ეს არამეცნიერული ცოდნა დაიჭერს მეცნიერული ცოდნის ადგილს (6,51)...

დიალექტიკის უარყოფის შემთხვევაში ბატონი სერგი ავალიანის მიერ არგუმენტირებული წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონის შინაგანი დიალექტიკური გაორება, ანუ მისი ფსევდობსოლუტურობა (5,45;1,69), გაუგებარი იქნება მიუხედავად იმისა, რომ ამ რელობას სხვა ფაქტებიც ასაბუთებენ, მაგალითად, ის, რომ ლოგიკური კანონი არ არის ჭეშმარიტების გარანტი: ლოგიკურად დასაბუთებული არ ნიშავს ასეთი ცოდნის ჭეშმარიტებას ყველა შემთხვევაში, რადგან ლოგიკურად შეიძლება დავასაბუთოთ მცდარი შეხედულებაც. როგორც ვხედავთ, წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი ძირითადად დადებითი მოვლენაა, რადგან უზრუნველყოფს სწორი დებულებების ჩამოყალიბებას; მაგრამ ის თავისი ფსევდობსოლუტური შინაარსის გამო ნეგატიური ფორმითაც შეიძლება გამოვლინდეს მცდარი თვალსაზრისის მტკიცების შემთხვევაში. ამით კიდევ ერთხელ მტკიცდება, რომ ის არის შინაგანად ურთიერთდაპირისპირებული, დადებითი და უარყოფითი შინაარსის მატარებელი, დიალექტიკური მოვლენა.

ლოგიკურ აზროვნებას, ბუნებრივია, აქვს გარეგანი დაპირისპირებაც. კერძოდ, ის დაპირისპირებაშია ალოგიკურ აზროვნებასთან, რის საფუძველზეც ქმნის საერთოდ აზროვნების შესაძლებლობას და მთლიანობას. რომ არ არსებობდეს არალოგიკური აზროვნება, ლოგიკური აზროვნებაც გაუგებარი და შეუძლებელი იქნებოდა. როგორც ვხედავთ, ლოგიკური აზროვნება, ყველა სამყაროსეული მოვლენის მსგავსად, არა მხოლოდ შინაგანად, არამედ გარეგანადაც ურთიერთდაპირისპირებული დიალექტიკური მოვლენაა.

რაც შეეხება ლოგიკური აზროვნების საფუძველზე დადგენილ ცოდნას და მისი შემეცნების პროცესს სკოლაში, უნივერსიტეტში, სხვა დაწესებულებაში თუ დამოუკიდებლად, ისიც დიალექტიკურია. სახელდობრ, ეს არის უცოდინრობასთან დიალექტიკურად ურთიერთდაპირისპირებული ცოდნის დაუფლების მცდელობა, რომლის რაოდენობრივი ზრდა იწვევს თვისებრივ ცვლილებას გარკვეული ზომის გადალახვის შემდეგ და უზრუნველყოფს ცოდნის ძველი საფე-

ხურის უარყოფას. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, შინაგანად ურთიერთდაპირისპირებული ფსევდოაბსოლუტური ცოდნა ადამიანში ძირითად უცოდინარობასთანაა დაპირისპირებული, ხოლო ცოდნის დაუფლების პროცესში ის გარეგან დაპირისპირებაშია მის გარეთ არსებულ იმ ცოდნასთან, რომელიც მან უნდა აითვისოს. ცოდნა ძალაა, – ამბობდა ფრ. ბეკონი, – ადამიანს შეუძლია იმდენი, რამდენიც მან იცის. უფრო ზუსტად, ცოდნა „სულის საკვები“ (8,ტ.1,194) და ენერჯის ისეთი ფაქიზი ნაირსახეობაა, რომელსაც მოსწავლე ითვისებს სწავლის პროცესში, თავისი საერთო ენერგეტიული პოტენციიდან კი მოიხმარს მის გარკვეულ ნაწილს. ეს უზრუნველყოფს არა მხოლოდ ცოდნის დაგროვებას და სულიერ ზრდას, არამედ პოზიტიურ ან ნეგატიურ განცდებს გაცემული ან ათვისებული სასიცოცხლო ენერჯიით ემოციათა მარეგულირებელი ზომების გადაღახვის შემთხვევაში (6,230). თუ ცოდნაში მოცემული სულიერი საკვებით, ანუ სასიცოცხლო ენერჯიით, მოსწავლის საერთო ენერგეტიული პოტენცია აღივსო სიამოვნების ან ბედნიერების ზომაზე მეტად, მაშინ ის განიცდის სიამოვნებას ან ბედნიერებას სწავლის პროცესში. იზრდება მისი ცოდნის დონე და შედეგები პოზიტიურია. საპირისპირო შემთხვევაში კი მოსწავლემ შეიძლება განიცადოს უსიამოვნება-უბედურება, თუ სწავლის პროცესში მისი საერთო ენერგეტიული პოტენცია მოინამლა და შემცირდა უსიამოვნების ან უბედურების ზომაზე მეტად. ეს შეიძლება გამოინვიოს არა მხოლოდ ცოდნაში მოცემულმა ნეგატიურმა მუხტმა, რომელიც გადადის მოსწავლეში ცოდნასთან ერთად, არამედ მასწავლებლის, სხვა მოსწავლეების, მშობლების თუ სხვათა უარყოფითმა ენერგეტიულმა ზემოქმედებამ (6,243). სწორედ ამიტომ მოსწავლე გარკვეულწილად უპირისპირდება მასწავლებელს, რომელიც ფლობს ცოდნას, სწავლის პროცესში ჩართულ სხვა პიროვნებებს და მოსწავლეებსაც, რომლებიც კონკურენციას უწევენ მას ამ ცოდნის ათვისებაში. შესაბამისად, ის მასწავლებელთან და სხვა მოსწავლეებთან შეიძლება აღმოჩნდეს არა მხოლოდ პოზიტიურ, არამედ ნეგატიურ ურთიერთობაში სწავლისას გაცემული ან

ათვისებული სასიცოცხლო ენერჯის და ცოდნის დაუფლებაში მიღწეული პოზიტიური ან ნეგატიური შედეგების გამო.

როგორც ვხედავთ, არა მხოლოდ ცოდნაა შინაგანად და გარეგანად ურთიერთდაპირისპირებული, არამედ მისი დაუფლების პროცესი: ცოდნას უპირისპირდება უცოდინარობა, მოსწავლეს – მასწავლებელი და სხვა მოსწავლეები, – უპირისპირდება ისე, რომ სწავლას პოზიტიურის გარდა ახლავს ნეგატიური შედეგი, სასიცოცხლო ძალის მოხმარება და ათვისება, პოზიტიური ან ნეგატიური ემოციები და ა.შ. ეს ნათლად ადასტურებს, რომ ცოდნის დაუფლების პროცესი ურთიერთდაპირისპირებულ მხარეთა დიალექტიკური მთლიანობაა.

სწავლის პროცესში ცოდნის ზრდას კანონზომიერად თან ახლავს მოსწავლის, აბიტურიენტის, სტუდენტის თუ სხვა ადამიანის თვისებრივი ცვლილება. ეს ხდება იმ შემთხვევაში, როცა ცოდნის რაოდენობრივი ზრდის შედეგად გადაილახება დიალექტიკური ზომა – კულმინაციური წერტილი – პირველი, მეორე, მესამე თუ ნებისმიერი სხვა კლასი ან კურსის გამოცდების შემდეგ. უფრო ზუსტად, ყოველი კლასის ან კურსის დასასრული არის დიალექტიკური ზომა. როცა მოსწავლე ან სტუდენტი გადადის სხვა კლასში თუ კურსზე, მისი ცნობიერი მდგომარეობა აღარ არის ისეთი, როგორიც იყო წინა კლასში თუ კურსზე, ის თვისებრივად იცვლება, უმჯობესდება და ადის ახალ საფეხურზე, რადგან იმყოფება ახალ ზომაში. ასე გრძელდება სკოლის, უნივერსიტეტის თუ ნებისმიერი სხვა სასწავლებლის დამთავრებამდე. საბოლოოდ, როცა ბარდება გამოსაშვები ან სახელმწიფო გამოცდები სკოლაში თუ უნივერსიტეტში, თვისებრივად „იზადება“ ახალი ადამიანი: მას, მოსწავლისგან განსხვავებით, შეუძლია დაიწყოს დამოუკიდებელი ცხოვრება, გააგრძელოს სწავლა ან დაიწყოს სამსახური და ა.შ. ხოლო სტუდენტი აღარ არის ის, რაც ის იყო სტუდენტობისას. ის უკვე სპეციალისტია და ეს თვისებრივი ცვლილებები ხდება იმის შედეგად, რომ ცოდნის რაოდენობრივი ზრდის შედეგად გადაილახა ერთ-ერთი ყველაზე დიდი ზომა – საბოლოო კულმინა-

ციური ნერტილი ცოდნის დაუფლების რამდენიმენლიან ციკლში.

როგორც ვხედავთ, ყოველი სასწავლო წლის დასასრული – კლასი თუ კურსი – არის ახალი დიალექტიკური ზომა და ახალი საფეხური ცოდნის დაუფლების პროცესში. შესაბამისად, ყოველ ახალ საფეხურზე ასვლა დიალექტიკურად უარყოფს წინა საფეხურს. პირველ კლასში შესვლა უარყოფს ბავშვობას და ადამიანი ხდება მოსწავლე. მეორე კლასში გადასვლა უარყოფს პირველს და ასე საფეხურებრივად გრძელდება საშუალო სკოლის დამთავრებადე, ანუ ყველაზე დიდი კულმინაციური ნერტილის გადალახვამდე. მისი გადალახვის შემდეგ წარმოქმნილი თვისებრივად ახალი ადამიანი – საშუალო სკოლადამთავრებული უარყოფს მოსწავლეობას. ამის შემდეგ მას შეუძლია გახდეს აბიტურიენტი. ცოდნის რაოდენობრივი ზრდის შედეგად უნივერსიტეტის მისაღები გამოცდების ჩაბარება, ანუ ახალი ზომის გადალახვა ნიშნავს, რომ აბიტურიენტობა გადადის ახალ თვისებრიობაში – სტუდენტობაში. ამ შემთხვევაში სტუდენტობა უარყოფს აბიტურიენტობას და ყოველ ახალ კურსზე გადასვლა უარყოფს წინა კურსს, ანუ ცოდნის დაუფლების უფრო დაბალ საფეხურს. ასე გრძელდება უნივერსიტეტის დასრულებამდე – ბოლო ზომის გადალახვამდე. ამ კულმინაციური ნერტილის გადალახვის შემდეგ, სტუდენტი ხდება სპეციალისტი და ის დიალექტიკურად უარყოფს სტუდენტობას.

როგორც ვხედავთ, შემეცნების პროცესში თვისებრივად ახალი საფეხურის წარმოქმნა და ცოდნის დონის ამაღლება ემყარება დიალექტიკურ კანონზომიერებას: დაპირისპირებულითა ერთიანობას, რაოდენობის თვისებრიობაში გადაზრდას და უარყოფის უარყოფას. ეს კანონზომიერება ახასიათებს ცოდნის დაუფლების ყველა პროცესს, არა აქვს მნიშვნელობა ის მიმდინარეობს სასწავლებელში თუ მის ფარგლებს გარეთ. მაგ. ჯეკ ლონდონის მხატვრული პერსონაჟი მარტინ იდენი დამოუკიდებლად ცოდნის რაოდენობრივმა დაგროვებამ თვისებრივად იმდენად შეცვალა დიალექტიკური ზომის გადალახვის შემდეგ, რომ მან, საერთოდ, სხვაგვა-

რად დაინახა ერთ დროს სათაყვანებელი მაღალი კლასის ადამიანები, სატრფო, ახლობლები, საზოგადოება და მთელი სამყარო. შეამჩნია მათი ნაკლი, რადგან ის შინაგანად ამაღლდა და სხვა ადამიანად იქცა; მაგრამ ვერც ძველ ცხოვრებას და მეგობრებს დაუბრუნდა, რადგან მათ შორის ათასობით წაკითხული წიგნი (და მათში მოცემული ცოდნა) გადაულახავი კედელივით იყო აღმართული (3,342). ცოდნის დაგროვების, შინაგანი თვისებრივი ცვლილების და დიდი წარმატების მიღწევის მიუხედავად, მარტინი სიცოცხლეს ტრაგიკულად – თვითმკვლელობით – ასრულებს (3,386). ასეთი შემთხვევის მიზეზთა მეცნიერული ახსნა შეუძლებელად ითვლებოდა, მაგრამ ემოციათა კანონზომიერების დადგენის შემდეგ ის მარტივია: სახელდობრ, მარტინმა ვერ გაითვალისწინა, რომ ცოდნის დაუფლებას პოზიტიურთან ერთად ახლავს ნეგატიური ემოციები. თუ მის შედეგად გამონვეული უსიამოვნება-უბედურების განცდით და ადამიანის საერთო ენერგეტიული პოტენციის კლებით გადაილახა სასიცოცხლო ზომა, მაშინ პიროვნება სიცოცხლეს წყვეტს ბუნებრივი სიკვდილით ან თვითმკვლელობით (6,183).

აზროვნება და ცოდნის დაუფლება პირდაპირ კავშირში არსებობასთან და მის დროში ცვალებადობასთან, ანუ ასაკის მატებასთან. ექვემდებარება თუ არა ისიც დიალექტიკას? ბუნებრივია, ისიც დიალექტიკური კანონზომიერების განმასახიერებელია. კერძოდ, ადამიანი არის დაპირისპირებულითა ერთიანობა, არსებობის ყოველი წამი იწვევს ასაკის რაოდენობრივ ზრდას და კულმინაციური წერტილის გადალახვის შემდეგ თვისებრივ ცვლილებას – ასაკის ახალ საფეხურზე გადასვლას; ასაკის ყოველი საფეხური კი არის წინას უარყოფა.

ადამიანი დაპირისპირებულითა ერთიანობაა და ეს ვლინდება არა მხოლოდ მის გარე სამყაროსთან დამოკიდებულებაში, არამედ შინაგან სტრუქტურაში. ის უპირისპირდება გარე სამყაროს და სხვა ადამიანებს, იმიტომ რომ მისი სიცოცხლე, წარმატება და სიამოვნება-ბედნიერება ემყარება გარესამყაროდან ათვისებულ სასიცოცხლო ძალას – ენერგიას;

რაც გარკვეულ შემთხვევაში „საფრთხეს უქმნის“ სხვა არსებების თუ ადამიანების სიცოცხლეს და ინვესს მათ განადგურებას ან შევიწროება-შეზღუდვას. ამიტომ უპირისპირდებიან ადამიანები თუ სხვა ცოცხალი არსებები ერთმანეთს და, თომას ჰობსის სიტყვებით რომ ვთქვათ, სამყაროში მიმდინარეობს ომი ყველასი ყველას წინააღმდეგ.

ადამიანი შინაგანადაც ურთიერთდაპირისპირებულ მოვლენათა მთლიანობაა. ცნობიერებას უპირისპირდება ქვეცნობიერება, მის ცოდნას – უცოდინარობა, სიკეთეს – ბოროტება, სიყვარულს – სიძულვილი, სიამოვნებას – უსიამოვნება, ბედნიერებას – უბედურება, ორგანიზმში არსებულ პროზიტიურ ნივთიერებებს – ნეგატიური, ვენურ სისხლს – არტერიული, უჯრედში მიმდინარე ასიმილაციას – დისიმილაცია, ჩასუნთქვას – ამოსუნთქვა და ა.შ. ასე ქმნის გარეგანად და შინაგანად ურთიერთდაპირისპირებული მხარეები ადამიანის დიალექტიკურ მთლიანობას, უფრო ზუსტად, ისეთ მოვლენას, რომელიც იბადება, არსებობს დროის გარკვეულ მონაკვეთში და შემდეგ ტოვებს მატერიალურ სამყაროს, გადადის სხვა განზომილებაში. არსებობის პროცესში კი ის გაივლის ჩვილობის, ბავშვობის, მოზარდობის, ახალგაზრდობის, ზრდასრულობის და მოხუცებულობის ასაკს. ყველა ამ საფეხურს აქვს დიალექტიკური ზომა და ის ზეალმავეალი თანმიმდევრობით თვისებვრივად იცვლება, იმიტომ რომ რაოდენობივად იზრდება ასაკი და გარკვეულ ეტაპზე გადაილახება მისი თვისების მარეგულირებელი სხვადასხვა კულმინაციური წერტილი – ზომა.

ასაკის რაოდენობრივ ზრდაში იგულისხმება დროის წინსვლა და ის სასიცოცხლო პროცესი – მეტაბოლიზმი, რომელიც ადამიანში მიმდინარეობს გარესამყაროდან ათვისებული ენერჯის ხარჯზე. ამ დროს განუწყვეტლივ მეორდება ნივთიერებათა ცვლა, ძველი უჯრედების კვდომა და ახლის წარმოქმნა. სწორედ ამ განმეორების და მისი რაოდენობრივი ზრდის შედეგად იცვლება სიცოცხლე და ის ახალ თვისებრიობაში გადადის. უფრო ზუსტად, გვემატება ასაკი და როცა მისი რაოდენობრივი ზრდა გადალახავს ჩვილობის, ბავშვო-

ბის, მოზარდობის, ახალგაზრდობის, ზრდასრულობის თუ მოხუცებულობის მარეგულირებელ დიალექტიკურ ზომებს, ადამიანი გადადის ახალ თვისებრიობაში, ჩვილი ხდება ბავშვი, ბავშვი – მოზარდი, მოზარდი – ახალგაზრდა და ა.შ.

როცა სასიცოცხლო პროცესების რაოდენობრივი გამეორება და ასაკის ზრდა გადალახავს დაახლოებით ერთ წელს, ანუ ასაკის მარეგულირებელ პირველ დიალექტიკურ ზომას, ჩვილი იცვლის თვისებას და ის ხდება ბავშვი. როცა ის გადალახავს დაახლოებით 12-13 წლის ასაკის კულმინაციურ წერტილს, კვლავ წარმოიქმნება ახალი თვისებრიობა: ბავშვი ხდება მოზარდი. როცა გადაილახება შემდეგი ზომა, დაახლოებით 18 წელი, კვლავ ახალი თვისებრივი ცვლილება ხდება და მოზარდი გვევლინება ახალგაზრდად. ასაკის რაოდენობრივი ზრდით ახალი ზომის, დაახლოებით 40 წლის, გადალახვის შემდეგად ადამიანი კვლავ ახალ – ზრდასრული მამაკაცის თვისებებს იძენს. იმავე პროცესების რაოდენობრივი ზრდით ახალი ზომის – სამოცი წლის გადალახვის შემდეგ ადამიანი გადადის ახალ თვისებრიობაში და ის ხდება მოხუცი. ასაკის რაოდენობრივი ზრდით სასიცოცხლო ზომის გადალახვის შემდეგ, ადამიანი კვლავ ახალ თვისებრიობაში გადადის – ის წყვეტს ფიზიკურ სხეულში არსებობას და გადადის სხვა განზომილებაში.

ასაკის ყოველი ახალი საფეხური არის წინას დიალექტიკური უარყოფა. ჩვილობას უარყოფს ბავშვობა, ბავშვობას – მოზარდობა, მოზარდობას – ახალგაზრდობა, ახალგაზრდობას – ზრდასრულობა, ზრდასრულობას – მოხუცებულობა და ამ უკანასკნელს – არამატერიალურ განზომილებაში გადასვლა.

ამრიგად, ადამიანი თვისებრივ ცვლილებებს განიცდის ასაკის დიალექტიკური კანონზომიერების შესაბამისად ცვლილების საფუძველზე. ადამიანი თავის მთლიანობას ქმნის შინაგანი და გარეგანი ურთიერთდაპირისპირებით. არსებობის ყოველი წამი და მისი რაოდენობრივი ზრდა სხვადასხვა ზომის გადალახვის შემდეგ იწვევს ადამიანის გადას-

ვლას ასაკის ახალ თვისებრივ საფეხურზე. ასაკის ყველა საფეხური კი არის წინას დიალექტიკური უარყოფა.

თუ უარს ვიტყვით დიალექტიკაზე, ზემოთ განხილული მოვლენების მსგავსად, ჩვენთვის უცნობი დარჩება ადამიანური ემოციების კანონზომიერება, რადგან ისიც დიალექტიკას ემყარება (6,183). ამის ნათელსაყოფად მოკლედ განვიხილოთ ის. სიამოვნება-ბედნიერების და უსიამოვნება-უბედურების რაობის გასაგებად, აუცილებელია, ემოციურ სამყაროში ერთმანეთისგან გავმიჯნოთ სამი ძირითადი მდგომარეობა: დადებითი – სიამოვნება-ბედნიერების, უარყოფითი – უსიამოვნება-უბედურების და ამ ორ ურთიერთდაპირისპირებულ მოვლენას შორის მოცემული – ნეიტრალური, რომელსაც არ ახლავს არც დადებითი და არც უარყოფითი განცდა. ყველა ამ მდგომარეობას აქვს მისი მარეგულირებელი ზომა – კულმინაციური წერტილი (იხ. სქემა სტატიის ბოლოს).

სიამოვნება-ბედნიერების და უსიამოვნება-უბედურების განცდა ისევე, როგორც მათ შუალედურ ნეიტრალურ ემოციურ მდგომარეობაში ყოფნა, დამოკიდებულია გარესამყაროდან ადამიანში შეღწეულ სასიცოცხლო ან მომაკვდინებელ ძალაზე, ამის შედეგად – ადამიანის საერთო ენერგეტული პოტენციის ცვალებადობაზე – სიამოვნება-ბედნიერების და უსიამოვნება-უბედურების ზომებს შორის მერყეობაზე – დიალექტიკური კანონზომიერების – დაპირისპირებულთა ერთიანობის, რაოდენობის თვისებრიობაში გადაზრდის და უარყოფის უარყოფის შესაბამისად: თუ ადამიანის საერთო ენერგეტული პოტენცია დადებით და უარყოფით ემოციათა მარეგულირებელ ზომებს შორისაა, მაშინ ის არაფერს განიცდის – ნეიტრალურ მდგომარეობაშია.

თუ პოზიტიურ განცდათა გამომწვევი მოვლენის მიერ გაცემული, ანუ გარესამყაროდან ათვისებული, ენერჯის საფუძველზე ადამიანის საერთო ენერგეტული პოტენციის პოზიტიური შემადგენლობა რაოდენობრივად იზრდება მისდამი ადაპტირებულ სიამოვნების ზომაზე მეტად, მაშინ იწყება სიამოვნების განცდა და წარმოიქმნება ახალი თვისებრიობა

ნეიტრალური ემოციური მდგომარეობის უარყოფის სახით. ეს არის პოზიტიური უარყოფის პირველი საფეხური.

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

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

პოზიტიურ განცდათა ეს საფეხურები არის ბედნიერების დადებითი დიალექტიკა და ის განისაზღვრება შემდეგი სახით: **ბედნიერება, არსებითად, არის ადამიანის დადებითი საერთო ენერგეტიული პოტენციის ადაპტირებულ ზომაზე მეტად ზრდით გამოწვეული განცდა.**

ამის საპირისპიროდ, თუ ნეგატიური ენერგეტიული ზემოქმედებით ადამიანის საერთო ენერგეტიული პოტენციის ოდენობა კლებულობს და მისი შემადგენლობა იცვლება უარყოფითად უსიამოვნების ზომაზე მეტად, წარმოიქმნება ახალი თვისებრიობა – უსიამოვნების განცდა. მის საფუძველზე უარიყოფა ნეიტრალური ემოციური მდგომარეობა. ეს არის ნეგატიური უარყოფის პირველი საფეხური.

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

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

ნეგატიურ ემოციათა ეს საფეხურები არის ბედნიერების უარყოფითი დიალექტიკა. ის შეიძლება გაერთიანდეს უბედურების ცნებაში და მისი არსი გამოითქვას შემდეგნაირად: **უბედურება, არსებითად, არის ადამიანის საერთო ენერგეტიული პოტენციის დადებითი სუბსტანციებისგან აქტიური დაცლით და მისი ნეგატიური შემადგენლობის ადაპტირებულ ზომაზე მეტად ზრდით გამოწვეული განცდა.**

როგორც ვხედავთ, ადამიანის ემოციური სამყაროში სიამოვნება-ბედნიერება უპირისპირდება უსიამოვნება-უბედურებას, ადამიანის საერთო ენერგეტიული პოტენციის დადებითი სუბსტანციები – უარყოფითს, ენერგეტიული შევსება – დაცლას, ემოციათა მარეგულირებელი პოზიტიური ზომები – ნეგატიურს, ბედნიერების განმცდელი სუბიექტი – მის უზრუნველმყოფელ ობიექტს. უპირისპირდება ისე, რომ რაოდენობის თვისებრიობაში გადაზრდით და უარყოფის უარყოფით ქმნის თავის დიალექტიკურ მთლიანობას.

ასეთია ზოგადად ბედნიერების დადებითი და უარყოფითი დიალექტიკა. ამ ორი ურთიერთდაპირისპირებული მოვლენის საფუძველზე იქმნება, საერთოდ, ემოციური სამყაროს მთლიანობა და უზრუნველიყოფა ყველა სახის ბედნიერება ენერგეტიული სუბსტანციის სხვადასხვა ფორმით: ყოფითი ბედნიერება უკავშირდება ენერგიის ფიზიკურ ფორმებს, ესთეტიკური – მშვენიერების სახით გამოვლენილს, ინტელექტუალური – ცნებაში მოცემულს, რელიგიური –

ღმერთიდან მომდინარეს, იდეალისტური – მთელი სამყაროს შემოქმედი უმაღლესი იდეის მიერ გაცემულს, მისტიკური – მისტიკური პრინციპებით „შემეცნებული“ შემოქმედიდან მომდინარეს, ზნეობრივი – სათნოების შედეგად სხვისთვის ბოძებულს და ა.შ.

ბედნიერებაც და უბედურებაც, ყველა სამყაროსეული მოვლენის მსგავსად, გარეგანთან ერთად შინაგანი წინააღმდეგობითაც ხასიათდება: ბედნიერება, არსებითად, დადებითი ფენომენი, გარკვეულ შემთხვევაში შეიძლება ნეგატიური სახით მოგვევლინოს და უბედურება, პირიქით, – პოზიტიურით. მაგ. ბედნიერება დადებით მოვლენად ითვლება, რადგან უზრუნველყოფს ყველაზე მიმზიდველ სიცოცხლეს; მაგრამ ეს პოზიტიური განცდა, როგორც ჯერ კიდევ პლატონი აღნიშნავდა, უარყოფითი, ანუ დამახინჯებული ფორმითაც კი შეიძლება გამოვლინდეს უზნეობა-ბოროტებით „ბედნიერების“ მიღწევის მცდელობისას (8, ტ.1,295-303). ამის მსგავსად და საპირისპიროდ, უბედურება ძირითადად უარყოფით მოვლენად ითვლება, რადგან ის ანადგურებს ადამიანურ არსებობას, მაგრამ ეს ნეგატიური განცდა, გარკვეულ შემთხვევაში, პოზიტიურ ფუნქციასაც ასრულებს. მაგ., უბედურება არა მხოლოდ გარკვეულობას ანიჭებს ბედნიერებას და მხოლოდ მასთან დაპირისპირებით ვგებულობთ თუ რა არის ის, არამედ მისი განცდის საფუძველზე პიროვნებამ, შეიძლება, მაღალღირებული პოზიტიური ქცევის სახით გმირობა ჩაიდინოს – საკუთარი თავგანწირვის და უბედურების ფასად იხსნას სამშობლო საფრთხისგან და ა.შ.

ამრიგად, ბედნიერება და უბედურება, როგორც თავად ადამიანი და ემოციური სამყაროს შემადგენელი ყველა კომპონენტი, უნივერსალური დიალექტიკური კანონზომიერების შესაბამისად, არის შინაგანად და გარეგანად ურთიერთდაპირისპირებული, ამიტომ ისინი მათ სტრუქტურაში შემავალ კომპონენტებსა თუ სხვა ფენომენებთან მიმართებაში ვლინდებიან წინააღმდეგობრივად და სწორედ ასეთი ურთიერთდაპირისპირების საფუძველზე ქმნიან არა მხოლოდ თავი-

ანთ ინდივიდუალურ, არამედ, საერთოდ, ემოციური სამყაროს მთლიანობას.

განხილული კანონზომიერების საფუძველზე, მარტივად შეიძლება ბედნიერების და უბედურების წარმავლობის არსებითი მიზეზებიც გავარკვიოთ, რადგან ის ყოველთვის ითვლებოდა შეუძლებლად და მის ასახსნელად უკვე მომზადდა პირობები. სახელდობრ, გაირკვა: ადამიანი ბედნიერებას განიცდის მისი უზრუნველმყოფელი ობიექტიდან მასში დადებითი სასიცოცხლო ენერგეტიული სუბსტანციის აქტიური გადასვლა-ასიმილაციის შედეგად. ამასთანავე, ცნობილია, რომ ბედნიერების გამომწვევ ფენომენალურ მოვლენათა საარსებო სუბსტანციის ოდენობა განსაზღვრულია. შესაბამისად, ვასკვნით: ბედნიერების განცდა არამუდმივია იმიტომ, რომ მისი გამომწვევი მოვლენის ენერგეტიული პოტენია ამონურვადია და ის ვერ უზუნველყოფს აქტიურ ენერგეტიულ შევსებას განუწყვეტილვ. ის გრძელდება მანამ, ვიდრე მიმდინარეობს ასეთი შევსება. ის შეიძლება, გაგრძელდეს ენერგეტიული შევსების შემდეგაც, მაგრამ მანამ, ვიდრე ადამიანის საერთო ენერგეტიული პოტენცია ბედნიერების ზომაზე მაღლა იქნება და პოზიტიური სუბსტანციები ან ნივთიერებანი, მაგ., ენდორფინი, საბოლოოდ არ შთაინთქმება ორგანიზმში. ეს კი გარდაუვალია, რადგან არსებობა არის არამხოლოდ ენერგეტიული შევსების, არამედ მისი ფიზიკური ან ცნობიერი სახით გაცემის პროცესიც, რასაც შედეგად მოჰყვება საერთო ენერგეტიული პოტენციის კლება და მისი გადმონაცვლება ბედნიერების ან სიამოვნების ზომას ქვევით ნეიტრალური მდგომარეობისკენ.

გამოდის, რომ ბედნიერების განცდა გრძელდება მანამ, ვიდრე ადამიანი აქტიურად ივსება მისი უზრუნველმყოფელი მოვლენიდან პოზიტიური საარსებო სუბსტანციით და ამის საფუძველზე გაზრდილი მისი საერთო ენერგეტიული პოტენცია ადაპტაციის ზომაზე მაღლაა. როდესაც შეწყდება ასეთი შევსების პროცესი და ადამიანის საერთო ენერგეტიული პოტენცია დაიკლებს ადაპტაციის ზომაზე ქვევით, ბედნიერება ქრება. თუ სასიცოცხლო სუბსტანციის გაცემის პროცესი და

მომწამლავი ენერჯის ოდენობა გადააჭარბებს ნეგატიური ადაპტაციის ზომებს, იწყება უსიამოვნება-უბედურების განცდა, თუმცა ბედნიერების მსგავსად და მის საპირისპიროდ, ეს უარყოფითი განცდებიც წარმავალია, რადგან ადამიანი ინსტინქტურად მიისწრაფვის ამ მდგომარეობისგან თავის დაღწევასკენ – თვითშენახვისა და სიამოვნება-ბედნიერებისკენ, ცდილობს, რადგან ენერგეტიული სუბსტანციის დაკარგვა თუ გაგრძელდა ან ერთბაშად აღმოჩნდა უკიდურეს ზომაზე მეტი, ბოლომდე ამოიწურა ადამიანის საერთო ენერგეტიული პოტენცია და მასში მომწამლავ სუბსტანციათა ოდენობამ სასიცოცხლო ზღვარს გადააჭარბა, მაშინ ის დასრულდება სიკვდილით.

ამრიგად, სამყაროს პულსაციის მსგავსად, წარმავალი არა მხოლოდ სიამოვნება-ბედნიერება, არამედ უსიამოვნება-უბედურებაც, რადგან ადამიანის საერთო ენერგეტიული პოტენცია მერყეობს სიამოვნება-ბედნიერების და უსიამოვნება-უბედურების ზომებს შორის. ის მალღდება პოზიტიურ განცდათა გამომწვევი მოვლენებდან ენერგეტიული შევსების საფუძველზე, მაგრამ შემდეგ ქვეითდება ენერგეტიული შევსების მუდმივად ვერუზრუნველყოფის და არსებობის პროცესში ენერჯის გაცემის აუცილებლობის გამო.

განხილული საკითხები ნათლად ადასტურებს დიალექტიკის უნივერსალურობას, ანუ იმას, რომ ფიზიკური კანონების მსგავსად დიალექტიკურად ვლინდება ადამიანური არსებობა და მასში მიმდინარე ცნობიერი თუ ქვეცნობიერი პროცესები: ლოგიკური აზროვნება, ცოდნის დაგროვება, სიამოვნება-უსიამოვნება თუ ბედნიერება-უბედურების განცდა. ამ კანონზომიერებას ემორჩილება ზნეობა, სიყვარული და სხვა მაღალღირებული მოვლენებიც, მაგრამ ისინი ცალკე განხილვის საგნებია (იხ.6,220,332).

ჩვენ არაერთხელ ვახსენეთ ფიზიკური კანონები, მაგრამ ვრცლად არ შევხებივართ ამ საკითხს. მართალია, მათს დიალექტიკურ ხასიათზე მრავალი ფილოსოფოსი მიუთითებდა, მაგრამ დებულებები ხშირად ზოგადი ფორმით გამოითქმებოდა. ამიტომ ჩვენ უფრო კონკრეტულად შევხებით ფიზი-

კის კანონებს. კერძოდ, დედამიწის მიზიდულობის ძალას და ელექტროენერგიას, რათა დავრწმუნდეთ, რომ ისინი, სხვა კანონების მსგავსად, დიალექტიკურად ვლინდებიან.

ნიუტონი განმარტავს: დედამიწის მიზიდულობის ძალა პირდაპირპროპორციულია მასისა და უკუპროპორციულია მანძილის კვადრატისა. ამ შემთხვევაში, მიზიდულობის ძალის მასასთან პირდაპირპროპორციულობა ნიშნავს, რომ ფიზიკურ ობიექტს დედამიწა იზიდავს იმ ძალით, რა მასაც მას გააჩნია, ხოლო უკუპროპორციულობა მანძილის კვადრატთან გვიჩვენებს: რაც უფრო დასცილდება ობიექტი დედამიწას, მისი წონა და მიზიდულობის ძალა შემცირდება დაცილებზე ორჯერ უფრო მეტად. გამოდის: მიზიდულობის ძალა პირდაპირპროპორციულ მასასთან უკუპროპორციულად დაპირისპირებული მანძილით ქმნის თავის დიალექტიკურ მთლიანობას. შესაბამისად, მიზიდულობას უპირისპირდება განზიდულობა, წონას – უწონადობა და მანძილის რაოდენობრივ ცვლილებას დიალექტიკური ზომის გადალახვისას შედეგად მოჰყვება ახალი თვისებრიობის წარმოქმნა. ეს კი არის ძველი თვისების დიალექტიკური უარყოფა. უფრო კონკრეტულად: თუ ფიზიკური ობიექტი სცილდება დედამიწას, მისი საპირისპირო ოდენობით კლებულობს მიზიდულობის ძალა. როცა მისი დაცილების რაოდენობრივი ზრდა გადალახავს უკიდურეს კულმინაციურ წერტილს, მიზიდულობის ძალა საერთოდ ქრება – ობიექტი იძენს ახალ თვისებრიობას, ის კარგავს წონას. ამის შემდეგ მას შეუძლია უსასრულოდ იმოძრაოს კოსმოსში ინერციით, ანუ იმ სიჩქარით, რომლითაც გააღწია მასში. სწორედ ეს პროცესი, ანუ მიზიდულობის დაკარგვა, არის დიალექტიკური უარყოფა. ამ შემთხვევაში მიზიდულობას უარყოფს არამიზიდულობა – კოსმოსი. ის არის მიზიდულობის ძალისგან განსხვავებული ახალი თვისებრივი საფეხური, უფრო ზუსტად, ისეთი მოვლენა, რომელიც მიზიდულობასთან დაპირისპირებით უზრუნველყოფს ამ ძალის დიალექტიკურ მთლიანობას და მის განუწყვეტელ თვისებრივ ცვლილებებს მანძილის რაოდენობრივი ზრდის შესაბამისად.

ამრიგად, დედამიწის მიზიდულობის ძალა განზიდულობასთან დაპირისპირებით ქმნის თავის დიალექტიკურ მთლიანობას. დედამიწიდან დაცილების რაოდენობრივი ზრდით კულმინაციური წერტილის გადალახვის შემდეგ იქმნება ახალი თვისებრიობა და ის დიალექტიკურად უარყოფს თავის პირვანდელ მდგომარეობას.

ელექტრული დენი, დედამიწის მიზიდულობის ძალის და ყველა სხვა სამყაროსეული მოვლენის მსგავსად, შეუძლებელია არ იყოს დიალექტიკური. მართალია, მის წარმომქმნელ ტურბინაში მხოლოდ დადებითი მუხტი, ანუ ერთი სახის ენერგია, გამომუშავდება, მაგრამ ეს ელექტრობის მხოლოდ ერთი მხარეა. მან თავისი მთლიანობა უნდა შექმნას უარყოფითად დამუხტულ და მასთან ურთიერთდაპირისპირებულ ძალსთან გაერთიანებით. უფრო ზუსტად, ელექტრობა მხოლოდ ტურბინაში წარმოქმნილი დადებითი ენერგიის საშუალებით ვერც ერთ თავის ფუნქციას ვერ შეასრულებს – ვერც ერთ ნათურას ვერ აანთებს ან სხვა მექანიზმს ვერ ამუშავებს. ამისთვის აუცილებელია ტურბინაში გამომუშავებული დადებითი ენერგიის საპირისპიროდ უარყოფითი მუხტის აღება დედამიწიდან და ამ ორი ურთიერთსაპირისპირო ძალის გაერთიანება ელექტრონრედის – დიალექტიკური მთლიანობის სახით. მხოლოდ მათი შეერთების შემდეგ – ელექტრონრედის შეკვრით ინთება ნათურა და მუშავდება ყველა სხვა მარტივი ან რთული მოწყობილობა. თუ ეს წრედი განყდა – დაირღვა კავშირი დადებითს და უარყოფით ძალას შორის, ნათურა ქრება და ყველა სხვა მექანიზმი ჩერდება. ნათურა, ჩვეულებრივ, ხდება გამოუსადეგარი, რადგან მისი ჰერმეტიკული სივრცის გახსნას და აღდგენას საგანგებო პირობები სჭირდება, მაგრამ არაჰერმეტიკული მექანიზმები შეიძლება უფრო მარტივად შეკეთდეს. ისინი კვლავ ამუშავდება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ვიპოვით ელექტრონრედის განყვეტის, ანუ დიალექტიკური მთლიანობის მოშლის აღგელს და აღვადგენთ მას.

როგორც ვხედავთ, ელექტრობა თავის დიალექტიკურ მთლიანობას ქმნის ტურბინაში გამომუშავებული დადებითი

და დედამიწიდან აღებული უარყოფითი მუხტის საფუძველზე. დიალექტიკის მეორე და მესამე კანონის ელექტრობაში გამოსავლენად აუცილებელია განვიხილოთ, თუ როგორ წარმოიქმნება ელექტროენერგია. ის მიიღება წყლის მექანიკური ენერგიის ელექტროენერგიად გარდაქმნის საფუძველზე. არსებობს მისი მიღების სხვა საშუალებებიც: ქარი, მზის ენერგია, სათბობი თუ სხვა, მაგრამ ამით არსებითად არაფერი იცვლება, რადგან ამ შემთხვევებში ენერგიის სხვა ფორმათა გარდაქმნით დებულობენ ელექტროენერგიას. შესაბამისად, ჩვენ განვიხილავთ მისი მიღების მხოლოდ ყველაზე ძირითად ფორმას.

წყლის მექანიკური ენერგიის ელექტრობად გარდაქმნისთვის, პირველ ყოვლისა, აუცილებელია, წყლის გარკვეული რაოდენობის დაგროვება. როცა ელექტროენერგიის გამოსამუშავებლად საკმარისი წყლის რაოდენობა გროვდება კაშხალში, ეს ნიშნავს, რომ მისმა რაოდენობამ გადააჭარბა დიალექტიკურ ზომას და მდინარის წყალმა შეიძინა ახალი თვისება: მას უკვე შეუძლია წყლის ძალის ელექტროენერგიად გარდაქმნა, მასზე აგებული ნაგებობა კი გვევლინება ელექტროსადგურად. უშუალოდ ელექტროენერგიის მისაღებად აუცილებელია წყლის გარკვეული რაოდენობის კაშხლის სიმაღლიდან დაშვება და მისი დაცემა ტურბინის ფრთებზე. ამის შედეგად ის ამოძრავდება და დაატრიალებს ტურბინის ლილვს. როცა მისი ბრუნვის სიჩქარე გადალახავს ელექტროენერგიის მისაღებ ზომას – კულმინაციურ წერტილს, წყლის მექანიკური ენერგია ახალ თვისებრიობაში გადადის, ის გარდაიქმნება ელექტროენერგიად და გამოდის ლილვის ზედაპირზე.

როგორც ვხედავთ, ელექტროენერგიის მისაღებად აუცილებელია წყლის გარკვეული რაოდენობის დაგროვება თვისებრიობის წარმომქმნელ ზომაზე მეტად, რათა მივიღოთ ელექტროენერგიის წარმოების პოტენციური შესაძლებლობა – ელექტროსადგური. ეს არის მდინარის წყლის მიერ არა მხოლოდ ახალი თვისებრიობის შექმნა გარკვეული ზომის გადალახვის შემდეგ, არამედ მისი ძველი თვისების

უარყოფა ელექტროენერჯის მწარმოებელი თვისებით. უფრო ზუსტად, ის არის დიალექტიკური უარყოფა. შემდეგ საფეხურზე წყლის გარკვეული რაოდენობის ტურბინის ფრთებზე დაცემით და ლილვის დიალექტიკურ ზომაზე მეტად ბრუნვით ელექტროენერჯის მიღება არის არა მხოლოდ ახალი თვისებრიობის წარმოქმნა, არამედ წყლის მექანიკური ენერჯის დიალექტიკური უარყოფა ელექტროენერჯით.

ამრიგად, ელექტროენერჯია მიიღება და გამოიყენება დიალექტიკური კანონზომიერების: დაპირისპიებულთა ერთიანობის, რაოდენობის თვისებრიობაში გადაზრდის და უარყოფის უარყოფის საფუძველზე. მისი გათვალისწინება აუცილებელია ელექტროენერჯის გამოყენების ყველა სფეროში, არა მხოლოდ უკვე ნახსენებ ელექტრომონოციკლებში, არამედ ელექტროენერჯის გადაცემის პროცესშიც. მაგალითად, ელექტროენერჯის გადასაცემად საჭიროა შესაბამისი გამტარუნარიანობის სადენი. როგორც დიდი მოცულობის წყალი ვერ ჩაეტევა პატარა მოცულობის მილში და გადმოიღვრება, მსგავსად ამისა, თუ ელექტროენერჯის ძაბვის რაოდენობა (სიდიდე) გადააჭარბებს გამტარის დასაშვებ დიალექტიკურ ზომას, მაშინ ის დაიწვება – შეიძენს ნეგატიურ თვისებას და ველარ შეასრულებს თავის ფუნქციას. ეს იქნება მისი ნეგატიური უარყოფა.

დედამიწის მიზიდულობის ძალის და ელექტროენერჯის მსგავსად, ყველა ფიზიკური, ქიმიური, ბიოლოგიური თუ სხვა მოვლენისთვის დამახასიათებელი დიალექტიკა, მართალია, არასდროს გამხდარა კამათის საგანი, მაგრამ ორი კანონზომიერების განხილვის შემდეგ ცხადი ხდება, რომ ამ საკითხს უფრო კონკრეტული ანალიზი და კვლევა სჭირდება. ეს ჩვენს სტატიაში ველარ მოხერხდება, მაგრამ მასთან დაკავშირებით კონკრეტულად შეიძლება აღინიშნოს შემდეგი ძირითადი დებულება: მთელი სამყარო დიალექტიკურია, რადგან მისი მიკროსტრუქტურის – ატომის და უმცირესი ნაწილაკების: პროტონის, ნეიტრონის და ელექტრონის აღნაგობაა ასეთი: ატომის დიალექტიკურ მთლიანობას ქმნის დადებითად დამუხტული ბირთვი და უარყოფითად დამუხტუ-

ლი გარსი – ელექტრონები, ნეიტრონები, პროტონები. თავად ელექტრონს კი უპირისპირდება პოზიტრონი, ნეიტრონს – ანტინეიტრონი, პროტონს კი – ანტიპროტონი – ანტიმატერი და ამის საფუძველზე იქმნება მატერიალური და იდეალური სამყაროს დიალექტიკური მთლიანობა. მენდელეევის ტაბულის, ანუ მატერიალურ სამყაროში არსებული ყველა ქიმიური ელემენტის, სხვადასხვაგვარობა – ახალი თვისებრიობის თუ ელემენტების წარმოქმნა ემყარება ატომური ნონის რაოდენობრივ ზრდას და დიალექტიკური ზომის გადალახვას – დიალექტიკურ უარყოფას. მსგავსად ამისა, სამყაროში არსებული ყველა მარტივი თუ რთული ნივთიერება წარმოიქმნება თვისებრივად მსგავსი ან განსხვავებული ატომების რაოდენობრივი ზრდით დიალექტიკური ზომის გადალახვის საფუძველზე. ეს დიალექტიკური უარყოფაცაა.

როგორც ვხედავთ, ატომი და მისი ყველა ელემენტი თავის მთლიანობას ქმნის და უზრუნველყოფს სამყაროს მრავალფეროვნების წარმოქმნას დაპირისპირებულთა ერთიანობით, რაოდენობის თვისებრიობაში გადასვლით და უარყოფის უარყოფით. ასეთი მიკროსტრუქტურა, ბუნებრივია, არის დიალექტიკური სამყაროს მაკრო და მეგასტრუქტურის მიკროფორმაში გამეორება. რადგან დიალექტიკურია მთელი სამყარო: მისი მიკრო, მაკრო და მეგა სტრუქტურა, მასში არსებული კანონები თუ მოვლენები, ამიტომ დიალექტიკურია თავად ადამიანი და მისი არსებობა, ლოგიკური აზროვნება, ცოდნის დაუფლება, ემოციები, სიყვარული, ზნეობრივი ქცევები თუ მისი სამყაროს პირველსაწყისთან – ღმერთთან ურთიერთმიმართება. სწორედ ამიტომ აუცილებელია მატერიალური და იდეალური სამყაროს გამაერთიანებელ დიალექტიკას დაუბრუნდეს მეცნიერული სტატუსი. უფრო ზუსტად, ფილოსოფიის, მეცნიერების და, საერთოდ, ადამიანისთვის აუცილებელია არა მხოლოდ სრულყოფილი, ღვთაებრივი და კოსმიური შინაარსის განმასახიერებელი დიალექტიკა, არამედ მისი უარყოფელი ცალმხრივი და დამახინჯებული მატერიალისტური დიალექტიკაც. აუცილებელია ორივე, რად-

გან მატერიალისტურის გარეშე ვერ გავიგებთ, რა არის არამატერიალისტური და სრულყოფილი დიალექტიკა.

ჩვენ დიალექტიკის სტატუსზე ყურადღებას ვამახვილებთ იმიტომ, რომ მისდამი ნეგატიური დამოკიდებულების გამო საშუალო სკოლებში დიდი ხანია შეწყდა ფილოსოფიის სწავლება, ხოლო უმაღლეს სასწავლებლებში ცდილობენ, არ ახსენონ არა მხოლოდ დიალექტიკა, არამედ, საერთოდ, კანონზომიერება. უფრო ზუსტად, მის შესახებ ლაპარაკობს მხოლოდ ის, ვისთვისაც ცნობილია ზემოთ განხილული რეალობა. თუმცა მას, ვინც დიალექტიკას და კანონზომიერებას ახსენებს, შეიძლება „ბრალი დასდონ“ საკითხების ერთი პრინციპის საფუძველზე განხილვაში, საბჭოთა იდეოლოგიის ზეგავლენისგან ვერგანთავისუფლებაში ან მისი აღდგენის მცდელობაში... მისი ლექციები და ნაშრომები კი ყველაზე უარყოფითად შეაფასონ; ექსპერტთა მცირე ნაწილმა შეიძლება შეფასებისგან თავი შეიკავოს, თუ ინტუიციურად იგრძნობს, რომ ეს არაობიექტურობაა და ა.შ. მაგრამ ამით საერთო ნეგატიური მდგომარეობა ვერ შეიცვლება. ეს კიდევ ერთხელ ცხადყოფს, რომ განხილულმა მიზეზებმა და კანონზომიერებისადმი ნეგატიურმა დამოკიდებულებამ შედეგი გარკვეულწილად გამოიღო: მეცნიერთა უმრავლესობას უკვე „დაავინყდა“, რა არის ცნება და კანონზომიერება, რის შედეგადაც სოკრატეს ეპოქაზე უფრო უკან აღმოვჩნდით ცოდნის დონით. სოკრატემ დაასაბუთა, რომ ჭეშმარიტი ცოდნა არა სხვადასხვა შეხედულებაში, არამედ ცნებაშია, სახელობრ, ისეთ ცნებაში, რომელშიც მოცემულია მოვლენის არა ყველა ნიშანი, არამედ მხოლოდ არსებითი; ოღონდ ეს ისეთი ნიშნებია, რომელთა საფუძველზე მიზეზ-შედეგობრივად პასუხი შეიძლება გავცეთ ამ მოვლენასთან დაკავშირებულ ყველა გაუგებარ კითხვას. სხვა არაარსებითი ნიშნების ცოდნა, რაც უნდა მრავალი იყოს ის, ამის შესაძლებლობას ვერ იძლევა. სწორედ ამიტომ სოკრატეს შემდეგ კანონზომიერების ყველა მკვლევარი, პირდაპირ თუ არაპირდაპირ, ცდილობდა იმ ერთი ან რამდენიმე არსებითი ნიშნის დადგენას, რომლის საფუძველზე აიხსნება მოვლენის რაობა. ფილოსო-

ფია და, საერთოდ, მეცნიერება ხომ იმდენადაა მეცნიერება, რამდენადაც ადგენს მოვლენის ცნებას და კანონზომიერებას?! მეტიც, ეს ანბანური ჭეშმარიტება, განხილულ მიზეზთა გამო, უკვე „დაავინყდა“ არა მხოლოდ „ფილოსოფიას და საერთოდ მეცნიერებას“, არამედ სახელმწიფოსაც! საბჭოთა ეპოქაში სახელმწიფო „ცდილობდა“ ყველა სფეროში კანონზომიერებას და ფილოსოფიას დამყარებოდა, ახლა პირიქით: ჩვენი სახელმწიფო საერთოდ ვერ ამჩნევს მათ და ფილოსოფიის ინსტიტუტსაც კი ხურავს. ერთი უკიდურესობიდან გადავედით მეორეში და ეს ხდება მიუხედავად იმისა, რომ კანონზომიერება, დიალექტიკა და ფილოსოფია მატერიალიზმის და პოლიტიკის კუთვნილება კი არა, ათასწლოვანი აზროვნების, ძიების და კვლევის შედეგია. საბჭოთა სახელმწიფოს მიერ ჩადენილ დანაშაულში მათ წვლილი არ მიუძღვის ისევე, როგორც ქრისტიანობას ვერ დავაბრალებთ მისი სახელით ჩადენილ შუასაუკუნეობრივ ცოდვას.

ამრიგად, დიალექტიკურია მთელი სამყარო: მასში არსებული მოვლენები, კანონები და თავად ადამიანი, მისი არსებობა, ლოგიკური აზროვნება, ცოდნის დაუფლება, ემოციები, სიყვარული, ზნეობრივი ქცევები თუ მისი სამყაროს პირველსაწყისთან – ღმერთთან ურთიერთმიმართება. შესაბამისად, ეს საკითხები არა მხოლოდ პოლიტიკის და იდეოლოგიის, არამედ ფილოსოფიის, საერთოდ, მეცნიერების კვლევის საგანი და ყველა ადამიანის ღრმა სულიერი პრობლემაა. მათი კანონზომიერების ცოდნა წარმატების აუცილებელი პირობაა. მისმა არცოდნამ კი საბედისწერო ზემოქმედება შეიძლება მოახდინოს ყველა ნახსენებ სფეროზე და ადამიანზე, მის ფსიქიკაზე, ჯანმრთელობაზე თუ სიცოცხლეზე ფრიდრიხ ნიცშეს, ჯეკ ლონდონის მარტინ იდენის და მრავალი სხვა ტრაგიკული შემთხვევის მსგავსად. თუ არ გავითვალისწინებთ ამ აუცილებლობას და მაინც უარს ვიტყვით დიალექტიკაზე, კანონზომიერებაზე ან ფილოსოფიაზე პოლიტიკური თუ სხვა მიზნების გამო, ან თავს შევიკავებთ და არაფერს ვიტყვით, ეს მაინც იქნება მეორე სახის ნეგატიური დამოკიდებულება კანონზომიერებისადმი. ნეგატიური იმიტომ რომ

განხილული ცნებები და კანონზომიერებანი წარმოადგენს არა მხოლოდ ფილოსოფიურ კონცეფციას, როცა შეიძლება ორი ურთიერთსაპირისპირო თვალსაზრისის დაშვება ერთ-ერთის ჭეშმარიტად ჩათვლის გარეშე, არამედ ისინი მეცნიერული პრინციპების შესაბამისადაც დადგენილი კანონზომიერებებია. ეს გამორიცხავს გაურკვეველობას ან ნეიტრალურ შეფასებას: უნდა ვაღიაროთ განხილული კანონზომიერებები ან უნდა უარვყოთ ისინი. უარყოფა კი საბედისწერო შეცდომაა, რადგან იქ, სადაც ირღვევა კანონი და დიალექტიკური წონასწორობა, ადრე თუ გვიან იწყება დისჰარმონია, ნგრევა და კატაკლიზმები (5,21).

MICHAIL CHALVASHI

DIALECTIC- IDEOLOGY OR REGULARITY

ABSTRACT

The last social shiftings entailed the negative attitude towards dialectic and regularity. After discursion the main forms of relationship to regularity it becomes clear in the article, that it is impossible to reject the dialectic, which is free from ideology, because the whole universe, its micro, macro and megastructure, its regulations and the human itself: His thinking, emotions, behavior and many other conscious and subconscious processes are dialectical.

ლიტერატურა:

1. ავალიანი სერგი, ჩემი განვლილი ფილოსოფიური ცხოვრების ნიშანსვეტები, „უნივერსალი“, თბილისი – 2013;
2. ერქომაიშვილი ვახტანგ, ფილოსოფია, „კვარი“, თბილისი – 1994;
3. ლონდონი ჯეკ, მარტინ იდენი, სოხუმი –1980;

4. ფილოსოფიური ძიებანი, XIII, „უნივერსალი“, თბილისი – 2009;
5. ფილოსოფიური ძიებანი, XVIII, „უნივერსალი“, თბილისი – 2024;
6. ხალვაში მიხეილ, ბედნიერება მეცნიერული თვალსაზრისით, „რაე“ – 2013;
7. ჰეგელი ვილჰელმ, გონის ფილოსოფია, „მეცნიერება“, თბ., –1984;
8. Платон, Сочинения в трёх томах, „Мысль“, М., 1968;
9. [www.htt. Эмилио Серге,Оуен Чемберлен, антипротон.](http://www.htt.EmilioSergeOuenChamberlenAntiPronton)

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

ՅԵՄԵՅՆԵՅՈՆ ՏԵՄԵՐՈՆ

THE THEORY OF KNOWLEDGE



ნინო თომაშვილი

(თბილისი)

ნინო თომაშვილი – ფილოსოფიის დოქტორი, თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის სახ. უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი. მუშაობს თეორიული ფილოსოფიისა და ლოგიკის სფეროებში. გამოქვეყნებული აქვს სამეცნიერო ნაშრომები მეცნიერების ამ დარგებში, მათ შორის მონოგრაფიებიც.

ეპოლუციონიზმი ფილოსოფიაში – მეთოდოლოგიური შეამოკრუნება

კოსმიურ ტრიადასთან – ღმერთი, სამყარო, ადამიანი – დაკავშირებული პრობლემები, როგორც ყოველთვის, საბუნებისმეტყველო მეცნიერთა კვლევების პარალელურად, თანამედროვე ფილოსოფოსთა ნაშრომებშიც აისახება. ყოფიერების მიზეზი, მიზანი და საზრისი ონტოლოგიისტების, ეპისტემოლოგების და სხვათა მუდმივი ინტერესის სფეროა. სიცოცხლის, საერთოდ და კონკრეტულად, ადამიანის წარმოშობისა და განვითარების შესახებ არსებულ თვალსაზრისთაგან ორი – კრეაციონისტური და ეპოლუციონისტური – ხშირად განიხილება, როგორც დასახელებული პრობლემის შესახებ ჰიპოთეტური მოცილე კონცეფციები. მათი მცდელობა და ერთმანეთთან მუდმივი პოლემიკა მეცნიერული თეორიის სტატუსის მოსაპოვებლად დღემდე გრძელდება. ჭეშმარიტების ძიების პროცესში საკუთარი თეზისების გასამყარებლად დასახელებული არგუმენტები, მოძიებული ფაქტები, გამოთქმული ვარაუდები და მიღებული შედეგები, რომლებიც ყოფიერების არსის წვდომას და ახსნას ემსახურება, ამ თვალსაზრისებს ფილოსოფოსთა ანალიზის ობიექტებად აქცევენ.

სამეცნიერო კვლევა, რომლის მიზანიცაა კრეაციონიზმის და ეპოლუციონიზმის მეცნიერულობის დადგენისათვის

მათი ურთიერთშედარება, მოითხოვს ამ კონცეფციების შედეგების სიმძლავრის კვლევას, რაც, უპირველეს ყოვლისა, მათი შემონმებადობის ხარისხით იზომება. ევოლუციონიზმის ერთ-ერთ შედეგად შეიძლება განვიხილოთ ამ თეორიის ძირითადი პრინციპების ბუნებისმეცნიერებიდან სოციალურ სფეროში გადატანა. შემეცნების ევოლუციური თეორია მეოცე საუკუნის ეპისტემოლოგიის მნიშვნელოვანი ნაწილია. ევოლუციური ეპისტემოლოგიის მიერ დასმული პრობლემატიკა დღემდე აქტუალურია და ფილოსოფოსთა ღრმა ინტერესს იწვევს. შესაბამისად, წარმოდგენილ კვლევაში განიხილება ევოლუციური ეპისტემოლოგიისათვის ისეთი მნიშვნელოვანი საკითხები, როგორცაა სიცოცხლის წარმოშობისა და განვითარების შესახებ ევოლუციონისტური კონცეფციის ფილოსოფიური გაგრძელების – შემეცნების ევოლუციური თეორიის წინაშე მდგარი პრობლემები, კერძოდ ადამიანის ევოლუციის პროცესში ბუნებრივი გადარჩევის მნიშვნელობა და მისი როლი გონების წარმოშობის პროცესში, ცდისა და შეცდომის მეთოდის გამოყენება მეცნიერული ცოდნის განვითარებაში, რომელიც ევოლუციურ თეორიაში ადამიანის გარემო პირობებთან შეგუების საშუალებად განიხილება, თავად რაციონალურობის ცნების გაგება ევოლუციურ ეპისტემოლოგიაში და მისი ფილოსოფიური ანალიზის პრობლემა და სხვ.

უკვე აღვნიშნეთ, რომ სიცოცხლის წარმოშობისა და განვითარების შესახებ ევოლუციონისტური კონცეფციის ფილოსოფიურ გაგრძელებას შემეცნების ევოლუციური თეორია წარმოადგენს; 1859 წელს ჩარლზ დარვინის მიერ გამოცემული წიგნი „სახეობათა წარმოქმნა ბუნებრივი გადარჩევის გზით“, მსოფლიო სამეცნიერო საზოგადოებისათვის სენსაციად იქცა. ამ ნაშრომმა უზარმაზარი შთაბეჭდილება მოახდინა მეცნიერებზე და შეიძინა არა მხოლოდ ბიოლოგიური, არამედ მსოფლმხედველობრივი და ფილოსოფიური მნიშვნელობაც. დარვინის იდეების გამოყენება აქტიურად დაიწყეს ჰუმანიტარულ მეცნიერებებშიც.

მეცნიერთა მიერ ევოლუციური თეორიის დაკავშირება შემეცნების თეორიასთან მეცხრამეტე საუკუნის დასასრულსა და მეოცე საუკუნის დასაწყისში გააქტიურდა. გ. ზიმელმა, დ. კემპბელმა, ჯ. ბოლუინმა გამოაქვეყნეს ნაშრომები, რომლებმაც საფუძველი ჩაუყარეს ევოლუციურ ეპისტემოლოგიას. ისინი ცდილობდნენ შერჩევის თეორიის იდეების გამოყენებას შემეცნების თეორიაში.

ევოლუციური ეპისტემოლოგიის ამოსავალი დებულებები გადმოცემულია კონრად ლორენცის (1903—1983) სტატიაში „a priori-ის კანტისეული დოქტრინა თანამედროვე ბიოლოგიის შუქზე“. (1941). სტატიაში ლორენცი წერდა, რომ ცოდნის განვითარება ცოცხალი სამყაროს ობიექტების ევოლუციური განვითარების უშუალო გაგრძელებაა. თავად ცხოვრება შემეცნებითი პროცესია, კოგნოგენეზია, ამ სიტყვის ფართო გაგებით. ცოცხალი ორგანიზმების სტრუქტურაში, იქნება ეს ცხოველის თუ ფრინველის თვალი, ძვლები, ფრთები თუ სხვა ნაწილები, კოდირებულია იმ გარემოს ბუნება, რომელშიც ცხოვრობენ ისინი. ლორენცის აზრით, მთავარია, აიხსნას, როგორ გარდაიქმნება არაორგანული სისტემები, რომლებიც ინახავენ გარკვეულ ინფორმაციას, რაც ჯერ კიდევ არ არის ცოდნა, შემეცნების სუბიექტებად, რომლებიც ქმნიან ცოდნას.

ლორენცმა ააგო ევოლუციური სკალა, რომლის დაბალ საფეხურზე იდგა ინსტინქტური რეაქციები, ხოლო ყველაზე მაღლა – ადამიანური არსებები, რომელთაც შეეძლოთ დაეთრგუნათ ინსტინქტები და სოციალურ ნორმებთან შესაბამისობაში დაერეგულირებინათ საკუთარი ქცევები. ლორენცის აზრით, ასეთი კოგნიტური სტრუქტურები განსაზღვრავენ შემეცნების მიმართულებას, თავად კი რჩებიან შემეცნების შინაარსისაგან არადეტერმინებულნი, ანუ აპრიორულნი კანტისეული გაგებით, თუმცა ისინი აპრიორულნი არიან ინდივიდისათვის, მაგრამ აპოსტერიორულნი – სახეობისათვის.

მეცნიერთა ნაწილმა ლორენცის ევოლუციური ეპისტემოლოგია არაფუნდამენტულ გნოსეოლოგიურ კონცეფციად შეაფასა, რომელშიც აღიარებულია ფალიბილიზმის პრინციპი ანუ ცოდნის არაქეშმარიტობა. ეს ეხება მეცნიერულ ცოდნას, რომელიც სცილდება ყოველდღიურ ცდას – ამ სფეროში ფორმირებული კოგნიტური აპარატი არ გაივლის ევოლუციურ შერჩევას და არ ძალუძს იყოს კოგნიტური მოღვაწეობის რეგულატორი. აქ ლორენცთან იკვეთება სახეობითი ანუ „ფილოგენეტიური ფალიბილიზმი“. იგი აანალიზებდა მხოლოდ იმ რეალობას, რომელიც ხელმისაწვდომია ყოველდღიური გამოცდილებით, ამიტომ მის მიერ გამოყოფილი კოგნიტური სტრუქტურები, რომლებიც სხვა სახეობის გარემოში ხვდებოდნენ, კარგავდნენ ნდობას. ეს უპირველესად ეხებოდა იმ რეალობას, რომელშიც მოქმედებდნენ მეცნიერული შემეცნებისათვის დამახასიათებელი კოგნიტური სტრუქტურები. სწორედ ამ ნაწილში საჭიროებდა ლორენცის თეორია შემდგომ მოდიფიკაციასა და განვითარებას.

ევოლუციური ეპისტემოლოგიის განვითარების შემდგომი მცდელობა კარლ პოპერს უკავშირდება. თავად ტერმინი „ევოლუციური ეპისტემოლოგია“ პირველად დონალდ კემპბელმა გამოიყენა. თავად პოპერი აქტიურად უპირისპირდებოდა ნეოპოზიტივიზმს, რომლის მიხედვითაც, მთავარი არის მეცნიერების ლოგიკური სტრუქტურის კვლევა. მეცნიერების შესახებ მათი კონცეფცია სტატიკურია, მექანიცურია. პოპერი და მისი მომხრენი კი ფიქრობდნენ, რომ მეცნიერების გაგება უნდა მოხდეს მისი დინამიკისა და ზრდის კვლევით. ამიტომაც მათი მიზანი იყო მეცნიერების ევოლუციური ანუ დინამიკური კონცეფციის აგება. პოპერმა იკვლია მეცნიერების ევოლუცია, ანუ მეცნიერულ თეორიაში მონაცვლეობის პროცესი. იგი ამტკიცებდა, რომ ეს ჰგავს ბიოლოგიური შერჩევითობის პროცესს. მართალია, პოპერი პრიორიტეტს მეცნიერული ცოდნის ზრდის ლოგიკურ ანალიზს ანიჭებდა, მაგრამ ფიქრობდა, რომ მეცნიერული ცოდნის ზრდასთან დაკავშირებული შეხედულებები სამართლიანია მეცნიერებადელი ცოდნისთვისაც. „ჩემი მოსაზრებები,

ჩემი აზრით, დიდი ცვლილებების გარეშე მიეყენება მეცნიერებადელი ცოდნის ზრდასაც, ე.ი. იმ საერთო გზას, რომელზეც ადამიანები და ცხოველებიც კი იძენენ ახალ ფაქტუალურ ცოდნას სამყაროს შესახებ“ (1, 248). პოპერი ქმნის შემეცნების ახალ თეორიას, რომელიც ორიენტირებულია ვარაუდებზე და იყენებს ახალ მეთოდს – ცდისა და შეცდომის მეთოდს. „ცდითა და ცდომით შემეცნების (სწავლის) მეთოდი, შეცდომებზე სწავლა, მგონია, რომ ფუნდამენტურად იგივეა, მიუხედავად იმისა, იყენებს მას დაბალ თუ მაღალ საფეხურზე მდგომი ცხოველი, შიმპანზე თუ სწავლული“ (1, 248).

მეცნიერული კვლევების ლოგიკის შესახებ კონცეფციის ჩამოყალიბებისას პოპერი ცდილობს ჩართოს ამ კონტექსტში დარვინიზმი, ცოდნის განვითარება ახსნას ვარაუდებითა და მათი დარღვევებით. ევოლუციური თეორიის მიხედვით, ცხოველები, რომლებიც ცუდად ეგუებიან ცვალებად გარემო პირობებს, იღუპებიან. შესაბამისად, ისინი, ვინც გადაარჩება ამ პერიოდში, უნდა იყონ კარგად შემგუებელნი, ანუ, როგორც პოპერი წერს, ისინი უნდა ფლობდნენ იმ თვისებებს, რომელთა დახმარებითაც გადარჩებიან. ბუნებაში შეცვლილ პირობებთან ადაპტაცია ხორციელდება ცდისა და შეცდომის მეთოდით, რომელსაც პოპერი არ განიხილავს ემპირიულ მეთოდად, არამედ მას მიიჩნევს სიტუაციის ლოგიკის ელემენტად. მისი აზრით, დარვინიზმს გააჩნია ლოგიკური და აპრიორული კომპონენტები. სწორედ ამ თვალსაზრისზე დაყრდნობით შეეცადა პოპერი აეგო ევოლუციური ეპისტემოლოგიის მისეული ვარიანტი.

პოპერისათვის დარვინიზმი შემდეგი დაშვებებისაგან შედგებოდა: დედამიწაზე ცოცხალ ორგანიზმთა მრავალფეროვნება მცირერიცხოვანი ფორმებისგან წარმოიშვა. ყოველი შემდგომი თაობა წინა, მათი წარმომშობი თაობის თვისებათა მემკვიდრეა, ანუ შემნახველია. არსებობს მემკვიდრეთა ვარიაციები, რომლებიც შეიცავენ გარკვეულ ცვლილებებს, რომელთა შორის მნიშვნელოვანია „შემთხვევითი“ და

მუტაციური მემკვიდრეები. მიმდინარეობს ბუნებრივი შერჩევა. მთელი მემკვიდრეობითი საგნობრიობა კონტროლდება ელიმინაციის მეშვეობით. ცვალებადობა, გარკვეული აზრით, ბუნებრივი შერჩევით ხორციელდება.

მიუხედავად იმისა, რომ დარვინის თეორიამ მნიშვნელოვანი გადატრიალება მოახდინა მეცნიერებაში და თავად პოპერის შეხედულებებზეც იქონია დიდი გავლენა, იგი მაინც ფიქრობდა, რომ ბუნებრივი შერჩევის თეორია არ იყო უნაკლო. როგორც ირკვევა, „ეს თეორია არ არის უნივერსალურად ჭეშმარიტი. არსებობს გამონაკლისები, როგორც სხვა ბიოლოგიური თეორიის შემთხვევაში; და თუ მხედველობაში მივიღებთ ამ ვარიაციათა შემთხვევით ხასიათს, რომლებზედაც ბუნებრივი შერჩევა მოქმედებს, გამონაკლისების აღიარება მოულოდნელი არ არის. ასე რომ, ევოლუციის ყველა ფენომენი არ აიხსნება მხოლოდ ბუნებრივი შერჩევით, მაგრამ ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში საინტერესოა იმის ჩვენება, თუ რამდენადაა პასუხისმგებელი ბუნებრივი შერჩევა კონკრეტული ორგანოსა თუ ქცევის პროგრამის ევოლუციისათვის“ (2, 240).

პოპერი დარვინიზმსა და ევოლუციური ეპისტემოლოგიის ძირითად იდეებს შორის პარალელებს ავლენდა და ამბობდა, რომ არსებობს ანალოგია შენახვის და ცვალებადობის პრინციპებსა და დოგმატურ აზროვნებას შორის და ვარიაციების ბუნებრივ გადარჩევასა და კრიტიკულ აზროვნებას შორის. დოგმატური აზროვნების დროს „ჩვენ ველით რეგულარობებს ყველგან და ვცდილობთ ვიპოვოთ ისინი იქაც კი, სადაც ისინი არ არიან“. ასეთი აზროვნება ჩვენი პირველი შთაბეჭდილებების ერთგულად გვხდის, მაშინ როცა კრიტიკული მიდგომა „მზადაა დოგმების მოდიფიცირებისთვის, უშვებს ეჭვებს და მოითხოვს შემონმებას“ (1, 58).

საბოლოოდ, ევოლუციური ეპისტემოლოგიის ძირითადი დებულებები პოპერთან ასე ჩამოყალიბდა: შემეცნებისა და მეცნიერული ცოდნის შექმნის უნარები ადამიანში ბუნებრივი შერჩევის შედეგია და როგორც ადამიანური ფუნქციები

მჭიდროდ უკავშირდება ენის ევოლუციას, მეცნიერული ცოდნაც ევოლუციური პროცესის შედეგია და მიღებულია თეორიათა შორის საუკეთესოების შერჩევის საფუძველზე.

„ამ თვალსაზრისით“ კარლ პოპერი აღიარებულია ბუნებრივი შერჩევის ეპისტემოლოგიის თანამედროვე დამფუძნებლად და მომხრედ“, წერდა დ. კემპბელი პოპერზე (4, 136). პოპერის ცდისა და შეცდომის მეთოდი წარმოადგენს ევოლუციურ ეპისტემოლოგიაში დასკვნების ლოგიკისა და ცოდნის ზრდის ძირითად საშუალებას. „ბიოლოგიური და ევოლუციური თვალსაზრისით, მეცნიერება ან მეცნიერების განვითარება შეიძლება ისეთ საშუალებად იქნეს განხილული, რომელსაც ადამიანი გარემოსთან ადაპტირებისათვის იყენებს: ახალ გარემო პირობებთან შეგუებისათვის და თვით ახალი გარემო პირობების შექმნისათვისაც. ამას შემდეგ პრობლემებთან მივყავართ“ (2, 75). პოპერის აზრით, მეცნიერების განვითარების დონე ძველი და ახალი პრობლემების შედარების გზით უნდა გაიზომოს. რაც უფრო დიდია პროგრესი, მით უფრო ღრმა პრობლემები წარმოიშობა და ამკარა ხდება, რომ ადამიანის არცოდნას არა აქვს საზღვრები.

ცოდნის ზრდის პროცესში პოპერი ეყრდნობა შერჩევის მეთოდს. „მეცნიერების პროგრესი ან მეცნიერული აღმოჩენა დამოკიდებულია ინსტრუქციასა და შერჩევაზე: კონსერვატიულ, ტრადიციულ ან ისტორიულ ელემენტზე, ცდის რევოლუციურ გამოყენებასა და კრიტიკის საშუალებით შეცდომების აღმოფხვრაზე, რაც გულისხმობს მკაცრ ემპირიულ გამოცდებს და შემოწმებას, ანუ თეორიათა შესაძლო სისუსტეების ძიებასა და მათი უკუგდების ცდებს“ (2, 80). პოპერის აზრით, ნებისმიერი მეცნიერული თეორია უნდა გახდეს კრიტიკის ობიექტი მეტოქე თეორიათა მხრიდან. განსახილველი თეორიის სასარგებლოდ იმეტყველებს მისი უარყოფის საინტერესო მცდელობათა და კონტრმაგალითების წარუმატებლობები. მეცნიერს თავისი თეორიის აგების პროცესში ინსტრუქციას აძლევს გარემო, როგორც პასიური ინფორმაცი-

ის მიღების წყარო, და, ამავე დროს, თეორია, რომელსაც ეს მკვლევარი ეყრდნობა. ესაა ინსტრუქცია შიგნიდან. არ არსებობს სუფთა, მიუკერძოებელი, თეორიის გარეშე დაკვირვება. ყოველი მათგანი, პოპერის აზრით, გარკვეულ თეორიას ემყარება. „უნდა გავაცნობიეროთ, რომ ჩვენი გრძნობათა ორგანოები გაერთიანებულია წინასწარგანწყობასთან... თეორიები გრძნობათა ორგანოებს წააგავს... გრძნობათა ორგანოები კი თეორიებს წააგავს. ისინი ადაპტაციურ თეორიებთან ერთიანდებიან... და ეს თეორიები ბუნებრივი გადარჩევის შედეგია“ (2, 81). თუმცაღა, გვაფრთხილებს პოპერი, ამ გადარჩევის დროს უნდა ვიყოთ დიდი ყურადღებით, რომ არ გამოგვეპაროს ნებისმიერი დომინანტური თეორიის შესაძლო ალტერნატიული თეორიები. ამდენად, ადამიანი არ იმყოფება განმეორებათა პასიური დამკვირვებლის როლში, როგორც გარემოს რეგულაციის ობიექტი, არამედ იგი აქტიურად ცდილობს დაარეგულიროს სამყარო. იგი ცდილობს აღმოაჩინოს საგნებში მსგავსებები და მოახდინოს ამის ინტერპრეტაცია ადამიანისავე შემუშავებული კანონების საფუძველზე. მეცნიერები არ ელოდებიან, რაიმე მოვლენის ასახსნელად ყველა წანამძღვარს მოუყარონ ერთად თავი, ისინი მაშინვე აკეთებენ დასკვნებს, რომლებიც მოგვიანებით, შესაძლოა, უარსაყოფიც გახდეს, თუკი შემდგომი დაკვირვებები მათ მცდარობას დაადასტურებს.

პოპერის აზრით, ცდისა და შეცდომის, ვარაუდებისა და მათი დარღვევების მეთოდი იძლევა იმის გაგების საშუალებას, თუ რატომ უსწრებენ ლოგიკურად ჩვენი ინტერპრეტაციები სამყაროს შესახებ დაკვირვებათა მსგავსებას. რამდენადაც ეს პროცედურა ეყრდნობა გარკვეულ ლოგიკურ საფუძველს, იგი ფიქრობს, რომ მეცნიერული თეორიები დაკვირვებათა შედეგების კომპაქტურ დალაგებას კი არ წარმოადგენენ, არამედ ისინი ჩვენი აღმოჩენები და თამამი ვარაუდებია, რომლებიც წამოყენებულია შემონმებისათვის და რომლებიც შესაძლოა უარვყოთ დაკვირვებებთან შეჯახებისას. დაკვირვება ყოველთვის არ არის შემთხვევითი, ის ხში-

რად გამოიყენება ამა თუ იმ თეორიის შესამოწმებლად და, თუ ეს შესაძლებელია, მისი საფუძვლიანი დარღვევისათვის.

ამდენად, პოპერის მთელ ევოლუციურ ეპისტემოლოგიაში ცოდნის ზრდის კანონზომიერებათა შესწავლა ხდება მეცნიერული ცოდნის ზრდაზე დაკვირვებით. მეცნიერება მუდმივად დგას გარკვეული პრობლემების წინაშე. ეს პრობლემები გადაიჭრება ცდისა და შეცდომის მეთოდით. შეცდომათა უარყოფა უნდა განხორციელდეს ნარუმატებელი თეორიების უარყოფით, მათი მოდიფიკაციის ან მათში ნარუმატებელი იდეების მოცილების გზით. ამის შემდეგ ეს თეორია აპრობირებული ხდება შეცვლილი გარემო პირობებისათვის.

პაულ ბერნაისი გამოეხმაურა პოპერის თეორიას ვარაუდებისა და დარღვევების შესახებ. სტატიაში „რაციონალურობის შესახებ“ (5, 154-162). მან ფალსიფიკაციის კრიტერიუმის ძირითადი იდეა ასე განმარტა: პოპერს ის კი არ უთქვამს, რომ ნებისმიერი მეცნიერული დებულება უარიყოფა, ეს სრული კატასტროფა იქნებოდა, – წერს ბერნაისი, – მას მხედველობაში ჰქონდა „პრინციპულად დარღვევადობა“, ანუ ის, რომ თეორიას ან განსახილველ დებულებას უნდა ჰქონდეს ისეთი შედეგები, რომლებიც თავიანთი ფორმითა და ხასიათით მცდარად ყოფნის შესაძლებლობას შეიცავენ. „ფიზიკის კანონი შეიძლება ზოგადად შემოწმდეს ექსპერიმენტებით და მათი შედეგების შესაბამისობა კანონთან დამოკიდებულია განსახილველი რაოდენობრივი მახასიათებლების მნიშვნელობებზე“ (5, 154). ბუნების კანონები ერთი კონკრეტული მაგალითით არ დამტკიცდება, მაგრამ ერთი კონკრეტული მაგალითით მათი დარღვევა შესაძლებელია.

ბერნაისის აზრით, ვარაუდებისა და დარღვევების მეთოდი, რომელსაც პოპერი ცდისა და შეცდომის გაცნობიერებულ მეთოდს უწოდებს, საფუძველში გულისხმობს იმას, რომ რაციონალურობა არის ცოდნა, ხოლო ყველაფერი, რაც ჰგავს ვარაუდს, არ არის რაციონალური და შესაძლებელია უარყოფილ ან მოდიფიცირებულ იქნეს. აქ ბერნაისი ხედავს ცნება „რაციონალურის“ შინაარსის შეზღუდვას, ამ ცნების

ვინრო გაგებას. „ხომ არ უნდა დავუშვათ, რომ ვარაუდი წარმოიშობა მეტ-ნაკლებად რაციონალური სახით?“ – სვამს კითხვას ბერნაისი და შემდეგ პასუხობს, რომ ვარაუდი დასაბუთებისაგან განსხვავდება არა რაციონალურობის არარსებობით, არამედ განსახილველი პრობლემის ხასიათით. „რა არის რაციონალურობის სპეციფიკური ნიშანი? იგი შეიძლება ვიპოვოთ კონცეპტუალურ ელემენტში, რომელიც გადის აღქმისა და წარმოსახვის ფარგლებს გარეთ და უზრუნველყოფს გარკვეული სახის გაგებას. ეს არის რაციონალურობის ფართო გაგება. მასში შეიძლება შევიტანოთ დამატებითი მოთხოვნა გარკვეული ხარისხის აბსტრაქტულობის შესახებ“ (5, 158). ბერნაისი იზიარებს პოპერის თეზის იმის შესახებ, რომ ბუნების კვლევისას გონება არ გვაძლევს არანაირ აპრიორულად დაფიქსირებულ პრინციპებს, საიდანაც უნდა დავიწყოთ კვლევა. ამიტომ ადამიანი იძულებულია იაროს „ცდის“ მეთოდით. ბერნაისი არ ეთანხმება პოპერს მოსაზრებაში, რომ სამყაროს გასაგებად ჩვენს მცდელობებში რაციონალურობის ერთადერთ ელემენტს წარმოადგენს კრიტიკული პოზიცია. რაციონალურობის შეზღუდვა წმინდა სელექციური ფუნქციით, ბერნაისის აზრით, არ წარმოადგენს პოპერის თეზისის შედეგს. ასეთი შედეგი არის რაციონალურობის, შემოქმედებით საწყისად აღიარება (5, 161). ამაზე პოპერის პასუხი ბერნაისისადმი იყო ასეთი: „მე არ ვიცავ რაციონალურობის ვინრო გაგებას... ახალი პრობლემის აღმოჩენა არის შემოქმედებითი აქტი, მაგრამ მაინც, როგორც წესი, იგი წარმოადგენს კრიტიკის შედეგს. ამდენად, იგი რაციონალურია უმაღლეს ხარისხში“ (5, 174).

პოპერმა თავის ევოლუციურ ეპისტემოლოგიაში განსაკუთრებულ ყურადღება მიაქცია სიცოცხლის ევოლუციის პროცესში გონების წარმოშობის საკითხს. სამყარო შემოქმედებითი ხასიათისაა. მას ეს უნარი გააჩნია ისევე, როგორც ყველა ხელოვანს, – წერს პოპერი. – სიცოცხლე, ანუ ცოცხალი მატერია, სამყაროში წარმოიშვა არაცოცხალი მატერიისაგან. თუ როგორ, ოდესმე ამას გაიგებს ალბათ ადამიანი.

ასევე არავინ იცის, თუ სიცოცხლის ევოლუციის რომელ ეტაპზე გაჩნდა გონება, ცნობიერება. ან არსებობს კი გონება? ზოგიერთი ფილოსოფოსის აზრით ხომ, „გონებისა და ცნობიერების მდგომარეობათა შესახებ ლაპარაკი უბრალო ლაყბობაა, – სიტყვიერი ჩვევაა და გაქრება ისე, როგორც მეცნიერების განვითარების პროცესში და განსაკუთრებით, ტვინის კვლევის შედეგად ქრება საუბრები ჯადოქრების შესახებ“ (6, 86). ამ ფილოსოფოსთაგან განსხვავებით, პოპერი ფიქრობს, რომ გონების წარმოშობა გრანდიოზული მოვლენა იყო სიცოცხლის ევოლუციის პროცესში. სწორედ ამაში გამოვლინდა სამყაროს შემოქმედებითი უნარი. ეს არის სამყაროს ის შინაგანი ნათელი სვეტი, ურომლისოდაც, როგორც აინშტაინი ამბობდა, სამყარო სანაგვე ყუთს დაემსგავსებოდა. პოპერი არ იზიარებს ცხოველებში გონების არსებობის ჰიპოთეზს, თუმცა გამოთქვამს მათ შესახებ რამდენიმე ვარაუდს. მისი აზრით, ცხოველთა ქცევა ისეა დაპროგრამებული, როგორც გამომთვლელი მანქანების მოქმედებები, თუმცა ამ უკანასკნელთაგან განსხვავებით მათ თვითდაპროგრამების უნარი აქვთ. მათ ეს უნარი გენეტიკურ სისტემაში უდევთ. ცხოველებში არსებობს შექნილი პროგრამებიც. შექნილი პროგრამების შესაძლებლობათა ნაკრებიც მათ თვითდაპროგრამების გენეტიკურ ბაზაში აქვთ. ცხოველთა ქცევების პროგრამებიდან პოპერი განასხვავებს დახურულ და ღია პროგრამებს. დახურული პროგრამები განსაზღვრავს ცხოველის ქცევას უმცირესი მოთხოვნილებების ჩათვლით, ხოლო ქცევის ღია პროგრამა არ გეგმავს მოქმედების თითოეულ ნაბიჯს, არამედ ღიად ტოვებს მის გარკვეულ ვარიანტებს და ცხოველს უტოვებს ამ ვარიანტებიდან შეარჩიოს რომელიმე. პოპერის აზრით, ღია პროგრამები ვითარდება ბუნებრივი შერჩევის გზით, გარემომცველი სამყაროს რთული და გაუთვალისწინებელი ცვალებადობის პროცესში სელექციური წნეხის ზემოქმედებით. ამიტომ, სავარაუდოა, რომ ეკოლოგიური პირობები, რომლებიც დადებითად მოქმედებენ ღია ქცევის პროგრამების ევოლუციაზე, ზოგჯერ ასევე ზემოქმედებენ ცნობიერებაზეც, ვინაიდან ისინი

აფართოებენ შეგნებული არჩევანის შესაძლებლობათა სფეროს, ანუ „ცნობიერება წარმოიშვება არჩევანის იმ შესაძლებლობებთან ერთად, რომელთაც ღიად ტოვებენ ღია მოქმედების პროგრამები“ (6, 87).

კ. პოპერი ჩამოთვლის ცნობიერების წარმოშობის ეტაპებს. პირველ ეტაპზე არსებობს გარკვეული სიგნალი, რომელიც აიძულებს ცოცხალ ორგანიზმს შეწყვიტოს არაადეკვატური მოქმედება და ვიდრე რაიმე არასასურველი მომხდარა, შეარჩიოს მოქმედების სხვა გეგმა. ამიტომ ბუნებრივი შერჩევის დროს უპირატესობა მიენიჭებათ იმ არსებებს, რომლებიც სიგნალის მიღების შემთხვევაში უკან იხევენ. ასეთ სიგნალად პოპერი მიიჩნევს ტკივილს ან შიშს.

მეორე ეტაპზე ბუნებრივი შერჩევა კეთილისმყოფელი იქნება იმ ორგანიზმების მიმართ, რომლებიც რაღაც სახით წინასწარ, ანუ მოქმედების შესრულებამდე, განიცდიან მოქმედების შესაძლო ვარიანტებს. პოპერის აზრით, ეს იყო ცდისა და შეცდომის მეთოდის წარმოსახვითი (ანუ რეალური ქცევისა და მისი შესაძლო შედეგების სიმბოლურად წარმოდგენა) გამოყენება.

მესამე ეტაპზე განვითარდა მიზანმიმართული მოქმედებები. ცდისა და შეცდომის მეთოდს ორგანიზმი მიჰყავს არასასურველი შედეგების მქონე მოქმედების უარყოფამდე. არასასურველი სიგნალის გაცნობიერებას მოაქვს სასურველი მიზნის და შესაბამისი ამოცანის გაცნობიერება. ღია არჩევანის შესაძლებლობამ წარმოშვა შესაძლებლობათა სიმრავლიდან გარკვეული ეკოლოგიური ნიშისადმი უპირატესობის მინიჭება.

მეოთხე ეტაპზე ევოლუციის პროცესში წარმოიშობა ენა და მასთან ერთად ადამიანური გონების (სულის) მიერ შექმნილი მესამე სამყაროც, რაც საბოლოოდ აყალიბებს ადამიანს. ამ დროს ხდება საკუთარი ჰიპოთეზებისაგან გამიჯვნა და მათ მიმართ კრიტიკული დამოკიდებულების წარმოშობა. მაშასადამე, ამ ეტაპზე ადამიანს შეუძლია შექმნას ჰიპოთეზები და ამავე დროს გააკრიტიკოს და უარყოს კი-

დეც ისინი. ამდენად, პოპერის თეორია ცნობიერებისა და არაცნობიერი მოქმედებების ეტაპების დამოკიდებულების შესახებ ასეთია: ცნობიერების მნიშვნელობა თვითგადარჩენის პროცესში ისეთივე არსებითია, როგორც სხვა ეტაპები ცოცხალი ორგანიზმის ევოლუციაში. ყოველ დონეზე ქმნადობა წინ უსწრებს შერჩევას. „მოლოდინის, წინათგრძნობის, წარმოდგენის (ჰიპოთეზის) წარმოშობა წინ უსწრებს გამოცდას“ (6, 89). ამდენად, „როგორც ჩანს, მოვლენათა მთელი სპექტრი, რომელიც დაკავშირებულია სიცოცხლისა და სულის ევოლუციასთან, აგრეთვე ადამიანური გონების წარმოებ მოვლენებთან, ნათელი ხდება იმ დიადი და შთამაგონებელი იდეის წყალობით, რომელსაც დარვინს უნდა ვუმაღლოდეთ“, – წერს პოპერი (6, 89).

მეოცე საუკუნის სამოციან წლებში მეცნიერმა სტივენ ტულმინმა „რაციონალურობისა და გაგების“ ფუნქციონირების იდეაზე დაყრდნობით ჩამოაყალიბა კვლევის ევოლუციური პროგრამა. მის აზრით, მეცნიერული თეორიების ევოლუცია კონცეპტუალური მასალის გადარჩევის განუწყვეტელი პროცესია. თეორიები, გარკვეული აზრით, „ცნებათა პოპულაციებია“. მათ გააჩნიათ სიცოცხლისუნარიანობა თვითშენახვისა და მუტაციის (განახლების) უნარების წყალობით. ამ შემთხვევაში მუტაცია ეყრდნობა კრიტიკას და თვითკრიტიკას, რაც ბუნებრივი და ხელოვნური გადარჩევის ანალოგიურია. ცვლილება იწყება მაშინ, როდესაც ინტელექტუალური გარემო უფლებას აძლევს არსებობა გააგრძელონ იმ პოპულაციებმა, რომლებიც მასთან ადაპტირდება. ტულმინისათვის მეცნიერული დისციპლინა მუდმივად ცვალებადობასა და, ამავე დროს, მემკვიდრეობის შენარჩუნება-შენახვაშია. ცვალებადობას იწვევს ახლად წარმოქმნილი საცდელი იდეები, რომლებიც მონაწილეობენ მეცნიერების საკვლევი პრობლემების გადაჭრაში. მათგან კრიტიკული გადარჩევის შემდეგ მხოლოდ მცირეოდენი იკავებს თავის ადგილს დისციპლინარულ ცოდნაში, კონკრეტულად, მხოლოდ ისინი,

რომლებიც შესაბამისი ინტელექტუალური გარემოს მოთხოვნებს აკმაყოფილებენ (7, 187).

აღსანიშნავია, რომ პოპერისა და მისი თანამედროვეების სიმპატია დარვინის ევოლუციური თეორიისადმი ეპისტემოლოგიის პრობლემების შემსწავლელმა მომდევნო თაობების მეცნიერებმაც შეინარჩუნეს და საზოგადოებას ამ პრობლემებისადმი ინოვაციური მიდგომები შესთავაზეს. კოევოლუცია თანამედროვე მეცნიერების ფილოსოფიის კონცეფციას წარმოადგენს, რომლის მიხედვითაც, ადამიანისა და ბიოსფეროს ევოლუციის დანაწევრებულად განხილვა-შესწავლიდან მეცნიერები უნდა გადავიდნენ „ბიოსფერო + ადამიანის“ ერთიანი სისტემის ევოლუციის თეორიის აგებაზე. მხოლოდ ასე შეიძლება კაცობრიობის წინაშე მდგარი გლობალური პრობლემების შესწავლა. გენოკულტურული კოევოლუციის წარმომადგენლები ალაპარაკდნენ არა მხოლოდ შემეცნების ევოლუციის თავისებურებების, არამედ კვლევითი სტრატეგიებისა და მეცნიერულ-თეორიული ცოდნის ზრდის, როგორც ინფორმაციული განვითარების უნივერსალური პროცესის, ასპექტების წარმატებული შესწავლის აუცილებლობაზე, თანამედროვე კვლევის მეთოდოლოგიასა და მეთოდოლოგიურ ინოვაციებზე. მათი აზრით, საჭირო იყო საკვლევი ობიექტების შემსწავლელი პროგრამების დისციპლინათაშორისი კომპლექსის როლის გაძლიერება, სამყაროზე გლობალური და ყოველმხრივი ხედვის გაცნობიერება, სინერგეტიკის, სტიქიურ-სპონტანური სტრუქტუროგენეზის იდეებისა და მეთოდების ფართო დანერგვა, საბუნებისმეტყველო და სოციალურ მეცნიერებათა მეთოდების დაახლოება, რაციონალურობის ტიპების ახალი შინაარსების შექმნა: ამ ცნების მოცულობის გაფართოება მასში ინტუიციის, ევრისტიკის და კლასიკური რაციონალიზმისათვის არატრადიციული პრაგმატული მახასიათებლების, მაგალითად, სარგებლიანობის, ეფექტურობის, „ხელოვნური ინტელექტის“, „ვირტუალური რეალობის“, „ქიბერურთიერთობების“ სისტემების ჩართვით.

როგორც აღვნიშნეთ, საკვლევი იბიექტების შესწავლის ინოვაციური მიდგომა უნდა ყოფილიყო დისციპლინათაშორისი, ვინაიდან უნდა დაყრდნობოდა სხვადასხვა მეცნიერების (უპირველეს ყოვლისა კოგნიტური მეცნიერების) შედეგებს. „მთელი ევოლუცია – როგორც ბიოლოგიური, ისე კულტურული – გამოკვლეულ უნდა იქნეს, როგორც ერთი მთლიანი. მხოლოდ ასე მივიღებთ პასუხს დასმულ კითხვაზე“, – წერდა ე. უილსონი (8).

ე. უილსონი სტატიაში „ადამიანური არსებობის არსი“ ამბობს: „მე ვფიქრობ, რომ კაცობრიობა წარმოიშვა ყოველგარი გარედან ჩარევის გარეშე, ევოლუციის პროცესში მოვლენათა ხანგრძლივი თანმიმდევრობის შედეგად. ჩვენ წინაშე არ დგას წინასწარ დასახული მიზანი და ჩვენ პასუხისმგებლნი ვართ არა რომელიმე ზებუნებრივი ძალის, არამედ მხოლოდ საკუთარი ძალის წინაშე... ჩვენ მივემართებით ადამიანური ბუნების შემეცნებისაკენ და დასაწყისისათვის მოგვეთხოვება ჩამოვაცალიბოთ ისტორიის უფრო ფართო განსაზღვრება იმასთან შედარებით, რასაც აქამდე ვიყავთ შეჩვეულები“ (8). ე. უილსონი თანამედროვე ადამიანის ბუნების გაგებას იწყებს მისი, როგორც ბიოლოგიური სახის ევოლუციისა, და იმ გარემოებათა შესწავლით, რომელშიც ვითარდებოდა კაცობრიობის წინარეისტორია. მისი აზრით, ადამიანის არსის გაგება მხოლოდ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა საშუალებებით შეუძლებელია. ფილოსოფია, სამართალი, ისტორია, ხელოვნება ხანგრძლივი დროის განმავლობაში ცდილობდნენ იმ ამოცანის ამოხსნას, თუ რატომ არის ადამიანი უამრავი შესაძლებლობიდან ასეთი ბუნების და არა სხვანაირი. ჰუმანიტარებს ამის პასუხი არ აქვთ. მათ და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებმა უნდა შეავსონ ერთმანეთი და ჭეშმარიტების ერთობლივ ძიებაში მოგვცენ ავტორიტეტული და საფუძვლიანი პასუხი ადამიანის რაობის შესახებ.

მეცნიერებმა აღმოაჩინეს, რომ ადამიანის რთული სოციალური ქცევის ბიოლოგიური საფუძვლები მთლიანობაში ძალიან ჰგავს ცხოველთა სამყაროს ზოგიერთი წარმომად-

გენლის ქცევას. ე. უილსონის აზრით, ყველაზე რთული საზოგადოება წარმოიშვება ეუსოციალურობის პირობებში (ტერმინი „ეუსოციალური“ პირველად უილსონმა გამოიყენა ცხოველთა ყველაზე მაღალი დონის საზოგადოებრივი ორგანიზაციულობის აღსანიშნავად. დაბალი დონის აღსანიშნავად გამოიყენება ტერმინები „პრესოციალურობა“, „სუბსოციალურობა“, „პარასოციალურობა“ და „კვაზისოციალურობა“). იგი გულისხმობს პირობებს, რომელიც ხელს უწყობს სოციალური სიახლეების წარმოშობას. ეუსოციალური ჯგუფის თავისებურება ის არის, რომ მისი წევრები მრავალი თაობის მანძილზე ერთობლივად ზრდიან მემკვიდრეებს. გარდა ამისა, ასეთ პოპულაციებში არსებობს შრომის ისეთი დანაწილება, რომელიც გულისხმობს ჯგუფის ზოგიერთი წევრის მიერ გამრავლებაზე ნაწილობრივ უარის თქმას სხვათა რეპროდუქტიული წარმატების“ სასარგებლოდ. ეს არის ოჯახური გადარჩევის გამოვლინება. სტერილური წევრები ეფექტურად ასრულებენ სხვადასხვა სამუშაოს და ასე ზრუნავენ რეპროდუქტიულ წევრებზე. ამით აიხსნება ჯგუფისათვის ზოგიერთი წევრის მსხვერპლად შეწირვის ფენომენი (ალტრუიზმი). ამდენად, ეუსოციალურობის ძირითადი მახასიათებლებია: შრომის რეპროდუქტიული დანაწილება, თაობათა გადაფარვა და მემკვიდრეებზე კოოპერატიული ზრუნვა.

ეუსოციალურობა ბუნებაში იშვიათი მოვლენაა. გამოვლენილია ეუსოციალურობის 19 შემთხვევა (მწერებში, ზღვის კიბოსნაირებში და მიწისქვეშა მღრღნელებში); უილსონის აზრით, მეოცეა ადამიანი, რომელიც პრიმატების ხანგრძლივი ევოლუციის შედეგია.

ევოლუციური ბიოლოგიის ზოგიერთი სპეციალისტის აზრით, ზოგიერთი არსება უპირატესობას ნათესავებთან, და არა მემკვიდრეებთან, ერთად ცხოვრებას ანიჭებს, რაც განაპირობებს ასეთ ჯგუფში ურთიერთალტრუიზმს. ამ არსებათა სიცოცხლისუნარიანობისა და რეპროდუქტიული წარმატების

ზოგადი ეფექტი იწოდება „ერთობლივ შეგუებადობად“. ეს თვალსაზრისი ევოლუციას სწორედ ამ ფაქტორით ხსნის.

ევოლუციის მამოძრავებელი ძალის შესახებ ბიოლოგთა მეორე თვალსაზრისს უილსონი უწოდებს მრავალდონიანი შერჩევის თეორიას, რომლის მიხედვითაც, ბუნებრივი შერჩევა ორ დონეზე მოქმედებს. ესაა ინდივიდუალური შერჩევა, რომლის საფუძვლად ძვეს ერთი ჯგუფის შიგნით თანამშრომლობა და კონკურენცია, და, მეორე, ჯგუფური შერჩევა, რომელიც ხორციელდება მტრულად განწყობილი ჯგუფების შეტაკებებით ან ახალი რესურსების ძიებისა და მოგროვების პროცესში ურთიერთკონკურენციით.

ინდივიდუალური და ჯგუფური შერჩევა კარგად ვლინდება ადამიანის სოციალურ ქცევაში. „ჩვენი გონება კალეიდოსკოპს ჰგავს, – წერს უილსონი, – ჩვენ ვხაზავთ რუკას, რომელზეც აღვნიშნავთ „ჩვენიანებს“ და „უცხოებს“, ემოციურად ვაფასებთ თითოეულ ასეთ ნაცნობს ნდობის, სიყვარულის, სიძულვილის, ეჭვის, აღტაცების, შურის და ურთიერთობისადმი მიდრეკილების გარკვეული წილით. ჩვენ ვისწრაფვით გაწვევრიანდეთ ჯგუფში ან შევქმნათ იგი აუცილებლობის მიხედვით. ასეთმა ჯგუფებმა შესაძლოა გადაკვეთონ ერთმანეთი ან დისტანცირდნენ ერთმანეთისგან. ისინი შეიძლება ზომით დიდიც იყოს და პატარაც. თითქმის ყველა ჯგუფი მსგავსთან არის კონკურენციაში. ჩვენ შეიძლება გამოვიჩინოთ დიდსულოვნება ჩვენს განსჯებში, მაგრამ სინამდვილეში ყოველთვის საუკეთესოდ ჩვენი ჯგუფი მიგვაჩინია და საკუთარ თავს ამ ჯგუფის წევრად ვაიგივებთ. შეჯიბრება და, მათ შორის, შეიარაღებული კონფლიქტები, მთელი ისტორიის მანძილზე დამახასიათებელი იყო ყველა ადამიანური ერთობისათვის“ (8), რაც იყო კიდევ მისი ევოლუციური ცვლილებების საფუძველი.

ადამიანის ადგილს ბუნებაში განსაზღვრავს მისი გონება და სული, რომელსაც ფანტაზიის დიდი უნარი გააჩნია, – წერდა უილსონი – ამის მიუხედავად, ის მაინც დედამიწის ფლორისა და ფაუნის ნაწილია, რომელთანაც ადამიანი და-

კავშირებულია ემოციურად, ფიზიოლოგიურად და ისტორიულადაც (8).

ამდენად, ადამიანის ბიოლოგიურ ევოლუციასთან მისი შემეცნებითი განვითარების ანალოგია ფილოსოფიაში მეთოდოლოგიური შემობრუნება იყო და, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ემყარებოდა შემდეგ პრინციპებს: ცოდნის ზრდა დარვინისეული შერჩევის ანალოგიურად, შეცდომების მოცილების პროცესად იქნა გაგებული, შემეცნება კი – ბიოლოგიური ევოლუციისას განვითარებული ადაპტაციის მექანიზმად. ნებისმიერი თეორია ცნებათა პოპულაციას წარმოადგენდა, რომლის სიცოცხლისუნარიანობა ბუნებაში არსებული შენახვისა და მუტაციის პროცესების მსგავსია. ამის გამომწვევი კი, ბუნებრივი და ხელოვნური შერჩევის მსგავსად, კრიტიკა და თვითკრიტიკაა.

ცოდნის ისტორიულ განვითარებას ინვევენ ინტელექტუალური ინიციატივები, ახალი მეცნიერული იდეები, რაც ინტელექტუალური, სოციალური, ეკონომიკური და სხვა ფაქტორების ურთიერთზემოქმედების შედეგია. გადამწყვეტ ინტელექტუალურ ფაქტორს თავად მეცნიერები წარმოადგენენ, რომლებსაც შეუძლიათ წინ წამოსწიონ ცნებათა ახალი პროდუქტიული პოპულაციები და გადასცენ ახალ თაობას სხვადასხვა მეცნიერების შინაარსები, როგორც ინტელექტუალური ცოდნა.

მეცნიერული ცოდნის ზრდის მრავალფეროვანი პროცესებისა და ადამიანის ორგანული ევოლუციის ახსნისათვის ამ პრინციპების შეზღუდულობაზე მეცნიერთა მომდევნო თაობის წარმომადგენლები ალაპარაკდნენ. მათი აზრით, არანაირ პრინციპს არ შეუძლია მეცნიერული ცოდნის ზრდის პროცესის კანონზომიერებათა სრულყოფილი გამოხატვა. მეცნიერების მეთოდოლოგიისა და ისტორიის კვლევებმა აჩვენეს, რომ მეცნიერული ცოდნის ზრდა არ დაიყვანება კონცეპტუალურ სისტემებში მცდარი ვარიანტების მოცილებაზე, ჰიპოთეზებისა და მეცნიერული თეორიების ფორმირებასა და ფალსიფიკაციაზე. ევოლუციური პროცესები ადამიანის ორგანიზმში მრავალფეროვანია, დაწყებული

ტვინის ნეირონული სტრუქტურის ცვლილებებიდან კოგნიტური პროგრამების ცვლილებებით დამთავრებული. შემეცნების ევოლუცია, რაც ჩვენი ტვინის, როგორც შემეცნებითი სისტემის, მიერ კოგნიტური ინფორმაციის გადამუშავების უნარია, ღია პროცესია. ამიტომაც თანამედროვე ევოლუციური ეპისტემოლოგია თანდათან გადაიქცა დისციპლინათა შორისი გამოკვლევების სფეროდ, რადგან იგი ეყრდნობა სხვადასხვა მეცნიერების შედეგებს, რომლებიც გარკვეულნილად უკავშირდება შემეცნებას. ევოლუციის ბიოლოგიურ თეორიასთან ერთად შემეცნების პროცესების კვლევაში თავისი წვლილი შეაქვთ ნეირობიოლოგიას, ეთოლოგიას, კოგნიტურ ფსიქოლოგიას, განვითარების ფსიქოლოგიას, მეცნიერების მეთოდოლოგიას, ეპისტემიკურ ლოგიკას და ა.შ. კომპიუტერული ნეირობიოლოგიისა და მოლეკულური ბიოლოგიის, ევოლუციური კიბერნეტიკის, ნეიროინფორმატიკის კვლევების შედეგების გადაკვეთისას შეიქმნა ინფორმაციის გადამუშავების თანამედროვე მოდელები, ჩამოყალიბდა ახალი მეცნიერული წარმოდგენები ნეიროევოლუციის შესახებ და ა.შ.

ევოლუციური ეპისტემოლოგიის თვალსაზრისით, ორგანულ ევოლუციასა და მეცნიერული ცოდნის ზრდას შორის არსებული მსგავსება სრულიად კანონზომიერია. ევოლუციას უნივერსალური ხასიათი აქვს. სწორედ ამიტომ გახდა დარვინის თეორია, მისი მეთოდოლოგია და შედეგები მისაღები მეცნიერების სხვადასხვა დარგისთვის.

NINO TOMASHVILI

**EVOLUTIONISM IN PHILOSOPHY –
METHODOLOGICAL TURN**

ABSTRACT

The aim of the presented article is to study ideas concerning the evolutionary epistemology – one of the results of Darwin’s theory of evolution. Due to the transition of the main principles of evolutionism from natural sciences into the social sphere, an evolutionary theory of cognition was formed. It is outlined and elaborated in works of G. Simmel, D. Campbell, K. Lorenz, K. Popper and others. Contemporary philosophy of science considering the universal character of evolution, formed a conception of co-evolution, on the basis of which an evolutionary theory of a „biosphere+human“ unified system should be formed. Therefore, evolutionary epistemology due to exploiting the results received by different sciences in the process of cognition, step by step turned into the sphere of interdisciplinary studies. That is why Darwin’s theory of evolution and its results are considered as a methodological turn in philosophy.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. კ. რ. პოპერი, ვარაუდები და დარღვევები, „კვარი“, თბ. 2000;
2. კ.რ. პოპერი, რჩეული ნაწერები, „დიოგენე“, თბ. 2000
3. კ. რ. პოპერი, ისტორიციზმის სილატაკე, „იოანე პეტრი-ნი“, თბ. 20;
4. დ. კემპბელი, ევოლუციური ეპისტემოლოგია, წიგნში „ევოლუციური ეპისტემოლოგია, სოციალურ მეცნიერე-

ბათა ლოგიკა.“ (რუსულ ენაზე) , მოსკოვი, 2000, გვ. 92-147;

5. პ. ბერნაისი, რაციონალურობის შესახებ, წიგნში „ევოლუციური ეპისტემოლოგია, სოციალურ მეცნიერებათა ლოგიკა“ (რუსულ ენაზე) , მოსკოვი, 2000, გვ. 154-162;
6. კ. პოპერი, ბუნებრივი შერჩევა და გონების წარმოშობა, ეპისტემოლოგია, წიგნში „ევოლუციური ეპისტემოლოგია, სოციალურ მეცნიერებათა ლოგიკა“ (რუსულ ენაზე), მოსკოვი, 2000, გვ. 75-91;
7. ს. ტულმინი, კონცეპტუალური რევოლუციები მეცნიერებაში, წიგნში „მეცნიერების სტრუქტურა და განვითარება (რუსულ ენაზე), მოსკოვი, 1978, გვ. 170-189;
8. ე. უილსონი, ადამიანური არსებობის არსი <https://files.alpinabook.ru/iblock/a13/a13fe10365cd0cdcb59577241c582ab6.pdf>.

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

ლოგიკა

LOGIC



გაიოზ ასანიძე

(თბილისი)

გაიოზ ასანიძე – ფილოსოფიის დოქტორი, მუშაობს ლოგიკის სფეროში. გამოქვეყნებული აქვს რამდენიმე სამეცნიერო ნაშრომი მეცნიერების ამ დარგში.

მიხეილ გაქანიშვილი და ლერი მჭედლიშვილი – ლოგიკის ქართული სკოლის ამაგდარები

ჩვენი სტუდენტობის დასაწყისში ფილოსოფიის ფაკულტეტის მისაღებ გამოცდებზე მხოლოდ იმ აბიტურიენტების საბუთებს იღებდნენ, რომლებიც წინასწარ მათემატიკაში გასაუბრებას წარმატებით გაივლიდნენ. გასაუბრება კი ერქვა, მაგრამ ოფიციალურ გამოცდაზე უფრო რთული თუ არა, არც ადვილი იყო. ყოველ აბიტურიენტს 4-5 – კაციანი კომისია სამ და მეტ საათს ცდიდა. ბოლოს ორიდან ერთ წინადადებას ამბობდნენ: „შემოიტანეთ საბუთები“ ან „სცადეთ სხვა ფაკულტეტზე“. შემდგომში შევიტყვეთ, რომ იქმნებოდა ლოგიკის სპეციალიზაციის ჯგუფი მათემატიკისა და ფორმალური ლოგიკის გაძლიერებული სწავლებით. ამ ჯგუფისათვის თხუთმეტი ჩარიცხული სტუდენტიდან რვა კაცი გამოგვარჩიეს და მეცადინეობის ცალკე განრიგი დაგვიწესეს. დეკანმა, ბ-ნმა შოთა გაბილაიამ დიდი ამბით მოგვილოცა ეს ამბავი, შეგვასახელა, ნიჭიერი ხალხი შეგარჩიეთ, ბედნიერები ხართ, ისეთ მეცნიერებას ეუფლებით, რომელსაც კიბერნეტიკა ემყარება, ხოლო კიბერნეტიკას – რაკეტების მეცნიერებაო. გვიკითხავდა „დიალექტიკურ მატერიალიზმსაც“ და ამ განსაკუთრებულ გარემოებას შემდგომშიც სმირად შეგვახსენებდა ხოლმე. ცოტა მოგვიანებით გაზეთ „თბილისშიც“ ამოვიკითხეთ იმის შესახებ, რომ უნივერსიტეტის ფილოსოფია-ფსიქოლოგიის ფაკულტეტზე სიახლეა – ამზადებენ

ფართო დიაპაზონის სპეციალისტებს – „მათემატიკოს-ლოგიკოსებს“. ენთუზიაზმით დავიმუხტეთ.

დაგვეწყოს სწავლა. ოფიციალური ლექციების გარდა კვირაში ორჯერ გვიტარებოდა სემინარი მათემატიკასა და ლოგიკაში. დამატებით გვამეცადინებდნენ როგორც ოფიციალური მასწავლებლები – ზურაბ მიქელაძე (ლოგიკაში) და ოთარ წერეთელი (მათემატიკაში), ისე კიბერნეტიკის ინსტიტუტის ინფორმატიკის განყოფილების თანამშრომლები. მთელ წელს ვსწავლობდით რთული წინადადებებისა და ბჭობების ლოგიკური სტრუქტურების გაშიფვრას, მათი მართებულობა-უმართებულობის დამდგენ პროცედურებს და მათ მათემატიკურ გამოსახვას. პირველი კურსის ბოლოს გამოცდებიც დაგვენიშნა და აქ მოხდა მოულოდნელი: ყოველი სტუდენტის კვლავ ორ-სამსაათიანმა გამოცდებმა უკმაყოფილოები დატოვა როგორც ლექტორები, ისე სტუდენტები. ორივე გამოცდაში ერთადერთი სტუდენტის, როინ ჯღარკავას, გარდა, რომელმაც „ფრიადები“ მიიღო (იგი ყველაზე ნიჭიერიც იყო და ამასთან, გამოცდილიც – პოლიტექნიკური ინსტიტუტიდან იყო გადმოსული), ყველამ მივიღეთ ერთნაირი შეფასება – „დამაკმაყოფილებელი“, ისიც პირობითად. თურმე ვერ აგვითვისებია არსებითი პრინციპები, გამოცდაზე მოვსულვართ მოუმზადებლები, გვიმეცადინია ზერელედ და ა.შ. მაგრამ ჩვენც რა გვექნა? რასაც ლექციებზე გვანერინებდნენ, იმ ცოდნით მივედით. სათანადო სახელმძღვანელოები კი იმ დროს არ იყო. ყველაზე საჭირო წიგნის, ა. ტარსკის „ლოგიკისა და დედუქციურ მეცნიერებათა მეთოდოლოგიის შესავლის“ მხოლოდ რუსული თარგმანი და ისიც ორად-ორი ეგზემპლარი არსებობდა მთელ საქართველოში – ერთი საჯარო ბიბლიოთეკაში და ერთიც კიბერნეტიკის ინსტიტუტში, რომლებიც ჩვენთვის ძნელად ხელმისაწვდომი იყო (ისევე, როგორც მათემატიკაში რეკომენდებული ფიხტენგოლცის რუსული სახელმძღვანელო). თავმოყვარე სტუდენტებზე ამ ფაქტმა მძიმედ იმოქმედა. მეორე კურსზე ოთხმა კაცმა დატოვა ეს ჯგუფი. მათ კატეგორიულად მოითხოვეს: ჩვენ ფაკულტეტზე ფილოსოფიის შესასწავლად შემოვედით და

არა მათემატიკური ლოგიკისაო. ფილოსოფიის დისციპლინებში მათაც და დანარჩენმა ოთხმა ჩვენგანმაც სულ ფრიადები მივიღეთ.

ჩვენც, დარჩენილმა ოთხმა სტუდენტმა, მორიდებით ვიკითხეთ, – განა ის პროგრამა, რომლითაც მეორე ჯგუფი ლოგიკას სწავლობს, საკმარისი არ არის ფილოსოფიის ინტერესებისთვისო? და ჩვენც „იქითა“ ჯგუფში მოვითხოვეთ გადასვლა, რასაც დიდი სკანდალი მოჰყვა: რა იოლი სტუდენტობა მოგინდომებიათო, ეს არ გეკადრებათო, მსოფლიოსა და საბჭოთა კავშირის თითქმის ყველა უნივერსიტეტში ლოგიკას რა ხანია ახალი პროგრამით სწავლობენ და თქვენ რატომ უნდა ჩამორჩეთო? განა რას დაკარგავთ, თუ ამ პროგრამას აითვისებთო? გაგვაჩერეს! დაგვიყვავეს! ბ-ნმა ზურაბ მიქელაძემ ლექციების მოკლე ტექსტებიც მოგვანოდა. მეცადინეობა გავაგრძელეთ, მაგრამ უკვე არა იმ „მუხტით“, რომლითაც პირველ კურსზე ვსწავლობდით. ენთუზიაზმმა ძალიან იკლო, მით უფრო, რომ წარამარა იმ სტუდენტების ქება გვესმოდა, რომლებმაც ჩვენი ჯგუფი დატოვეს (ბ-ნი ნაპო კვარაცხელია, მიხეილ გავაშელი, კლარა ელჩიბეგაშვილი, ნათელა ბალაშვილი). „იქითა“ ჯგუფში გადასვლის სურვილი მაინც არ გაგვენელებია და მომავლისათვის გადავდეთ.

სწორედ ამ მოვლენების შემდეგ შევხვდით ახალ მასწავლებლებს, ორივეს – ახალგაზრდას (ორივეს – სათვალისანს). გაგვეცნენ ორივე ერთად. შევიტყვეთ, რომ განათლებით ორივე ფილოსოფოსია, სტაჟირებაზე ერთად იყვნენ მოსკოვში, ახლახანს დაბრუნდნენ და ამჟამად ფილოსოფიის ინსტიტუტის თანამშრომლები არიან. ჩვენი ჯგუფის წევრებმა (როინ ჯღარკავამ, ვენედი ასათიანმა, ალა ნოვოდრენკომ და მე) ვიკითხეთ, სწავლება ისევ „ლოგიკა-კიბერნეტიკა-რაკეტების“ კურსით გაგრძელდებოდა თუ ფილოსოფიურ პრობლემებთან სიმჭიდროვის კურსით. მათ ჯერ გაკვირვებით შემოგვხედეს. შემდეგ, როცა მოვუყევით, თუ რას გვპირდებოდა დეკანატი და როგორ გაიხლიჩა ჩვენი ჯგუფი, მათ გაელიმათ, შემდეგ იცინეს კიდეც და გვითხრეს, რომ შეგვასწავლიდნენ არა კიბერნეტიკას და რაკეტებს, არამედ შემეცნე-

ბის პროცესში იმ წმინდა ლოგიკურ პროცედურებს, რომლებიც ალგორითმულებია (სწორედ მათ გავყავართ ახალ-ახალ უტყუარ ინფორმაციებზე), რომ იმ პროგრამასთან შედარებით, რაც ფაკულტეტის სხვა სტუდენტებს ეკითხებათ, გაცილებით ფართო და განზოგადებულ საკითხებს შევისწავლით, რომ მომავალში დასაქმებაც არანაკლებ პრესტიჟული გვექნება, ვიდრე სხვა თანაკურსელებს, ოღონდაც შეუპოვრობა გამოგვეჩინა მეცადინეობაში. ჩვენც მივყევით, რადგან მათი ლექციები შეუდარებლად უფრო დალაგებული, გამართული და გასაგები იყო, ვიდრე სხვა ლოგიკოსებისა. ამ უკანასკნელთა ლექციები ფრაგმენტულ შთაბეჭდილებას ტოვებდა და გამართლება ჰქონდა პროპედევტიკული თვალსაზრისით. ახალ ლექტორთა ლექციები კი შედარებით სისტემურ ხასიათს ატარებდა. სავარჯიშოები თეორიულ თემასთან ადეკვატურები იყო, სახელმძღვანელოებიც – ახალი (ნოვიკოვის და მარკოვის) და ხელმისაწვდომი. სემესტრის ბოლოს ჯგუფის წევრებმა ხელი ავიღეთ მეორე ჯგუფში გადასვლის სურვილზე. ახალი მასწავლებლების განუყრელი ტანდემი კი მასწავლებლებად დარჩნენ არა მხოლოდ კურსის ბოლომდე, არამედ უნივერსიტეტის დამთავრებამდეც (ყოველ მომდევნო წელს ახალ-ახალ სპეცკურსებს გვიკითხავდნენ) და უწყვეტად შემდგომშიც, რამდენიმე წლის წინანდელ, ავადსახსენებელ განათლების რეფორმამდე, რომელმაც უამრავი უმნიშვნელოვანესი სპეციალობა და კვალიფიციური სპეციალისტი, უბრალოდ, მოისროლა სრულიად უფსკრულ-სიბნელეში.

ჩემი სადიპლომო შრომის ხელმძღვანელი ბ-ნი ლერი მჭედლიშვილი გახდა, ხოლო სადისერტაციო ნაშრომისა – ბ-ნი მიხეილ ბეჟანიშვილი. დავინყებ ბ-ნი ლერით. იგი, როგორც პიროვნება და პროფესიონალი, სხვა მასწავლებლებისაგან მრავალმხრივ გამოირჩეოდა. საინტერესო და ფუნდამენტური სპეცკურსები მიჰყავდათ როგორც ბ-ნი მ. ბეჟანიშვილს, ასევე ბ-ნი ნური რობიტაშვილს და ლეო (გულიკა) ესაკიასაც კიბერნეტიკის ინსტიტუტიდან, მაგრამ ლერიზე უფრო საფილოსოფოსსასტუდენტო ლექციები არავის ჰქონდა. სახელდობრ, იგი კარგად ერკვეოდა როგორც ფილოსოფიურ

პრობლემატიკაში, ასევე მათემატიკაშიც, რადგან ფილოსოფიის ფაკულტეტის დამთავრების შემდეგ მექანიკა-მათემატიკის ფაკულტეტის სალამოს განყოფილებაზეც სწავლობდა. ამიტომაც ნებისმიერი სირთულის საკითხის ეფექტური ახსნა-განმარტება უფრო მას შეეძლო. ამაში ხელს უწყობდა თავმდაბლობა და კომუნიკაბელური ხასიათიც, ერთდროულად პასუხისმგებლური და მეგობრული, საბოლოო ჯამში, მზრუნველი დამოკიდებულება სტუდენტებისადმი. დაუზარებლად და გადაუდებლად შეეძლო მხარში ამოსდგომოდა ნებისმიერ დაინტერესებულ პირს ლოგიკისეულ საკითხებში გასარკვევად, სტუდენტებს კი – პროფესიის ათვისებაში. მალე იგი მასწავლებლად მთლიან შტატში გადმოვიდა უნივერსიტეტში და ყოველ სტუდენტს, რომელმაც შემდგომში ლოგიკაში გააგრძელა მუშაობა, ყველაზე დიდი ამაგი მან დასდო – ყველას ფაქტობრივი ხელმძღვანელი ის გახდა. ბ-ნი ზურაბ მიქელაძე, რომელიც წამყვან სპეციალისტად ითვლებოდა, კიბერნეტიკის ინსტიტუტშიც მუშაობდა და იმდენს ვერ იცლიდა სტუდენტებთან სამუშაოდ, რამდენსაც ბ-ნი ლერი. ამ პერიოდში მ. ბეჟანიშვილი მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის სწავლული მდივანი იყო, რაც მას ბევრ დროს ართმევდა და ამიტომ სტუდენტთა საკურსო თუ სადიპლომო, საუნივერსიტეტო თუ უფრო მაღალ – სამეცნიერო კონფერენციებზე გასატანი შრომები, როგორც წესი, ლერის ხელდასმით ან თანახელდასხმით გადიოდა. იყო ნათელი გონებისა და უშრეტი ენერჯის მქონე, რაც გადამდები იყო. ამ უნარების წყალობით მოხდა სწორედ ჩვენ შორის მჭიდრო დაკავშირება.

სახელდობრ, სავარჯიშოების შესრულების პროცესში პატარ-პატარა პრობლემებს შემოგვაპარ-შემოგვთავაზებდა ხოლმე, ნაგვაქეზებდა, მათი გადაწყვეტა გვეცადა. შემდეგ მოითხოვდა, საქმე ბოლომდე მიგვეყვანა. რომ მივიყვანდით, შეგვაქებდა, უფროს პროფესორ-მასწავლებლებსაც მოახსენებდა ჩვენი მიღწევების შესახებ, შემდეგ ფაკულტეტის სამეცნიერო წრეზეც გაგვიყვანდა და ა.შ. (ასეთივე მეთოდით გვექცეოდა ბ-ნი მ. ბეჟანიშვილიც). ასე ხდებოდა ყოველ

კურსზე, ამოცანების გართულების პარალელურად. სადიპლომო შრომა მე სწორედ მისი ხელმძღვანელობით შევასრულე: ლაიბნიცის იდეებს ორიგინალში გავეცანი და ახალი მეთოდოლოგიით მათი რეკონსტრუქცია ვცადე. შრომის დეკანატში განხილვის შემდეგ კი მივიღე შეფასება: „მიეცეს რეკომენდაცია ასპირანტურაში ლოგიკის განხრით მუშაობის გაგრძელების შესახებ“...

ფართო ინტერესებისა და პასუხისმგებლობის გრძნობით სავსე პიროვნებებმა – ბატონმა ლერიმ და ბატონმა მიშამ რეგულარული გამძლოლის როლი შეასრულეს ზ. მიქელაძის მიერ ჩამოყალიბებულ სამეცნიერო სემინარში, რომელშიც მონაწილეობდნენ პროფილის ასპირანტები და ახალგაზრდა მეცნიერი მუშაკები. ამ სემინარზე გაცნობა ხდებოდა, ერთი მხრივ, აქტუალური და ახალი საქრესტომათიო ლიტერატურისა, მეორე მხრივ კი, ყოველი მონაწილის მიერ შესრულებული გამოკვლევებისა. სემინარის მუშაობა გრძელდებოდა ივლის-აგვისტოს პაპანაქება ზაფხულებშიც კი (სიცხეს რომ არ მოვედუნებინეთ, ცხელი ჩაით ვიფხიზლებდით თავს, რისი სერვიზიც ბ-ნ ლერის სტაბილურად ჰქონდა უნივერსიტეტის ლოგიკის კათედრაზე) და მთავრდებოდა მხოლოდ დასახული მიზნის მიღწევისას.

ამგვარ შრომას უშედეგოდ არ ჩაუვლია. სემინარის მონაწილეთა პროდუქციამ აღიარება პოვა საკავშირო თუ საერთაშორისო სამეცნიერო შეკრებებზე, სიმპოზიუმებზე, კონფერენციებზე და რაც ყველაზე თავმოსაწონია – მსოფლიო კონგრესებზეც. ჟურნალ „ვოპროსი ფილოსოფიის“ 1999 წლის №5-ში მიმოხილულია ლოგიკის ისტორია სსრ კავშირში, სადაც ღირსეული პატივით არის მოხსენიებული ლოგიკოსთა „თბილისური ჯგუფი“ რუსული და უკრაინული ჯგუფების გვერდით, რომელშიც ჩვენი სემინარის ერთი წევრის (გოგი ჯაფარიძის) შრომები საგანგებოდ არის ხაზგასმული. მაგრამ რომ არა ამ „ჯგუფის“ წევრთა კვალიფიკაციის მაღალი, მსოფლიო სტანდარტებისეული დონე, ეს დაფასება არც მოხდებოდა. ამ საქმეში კი როგორც ბ-ნ ლერი მჭედლიშვილის, ისე მიხეილ ბეჟანიშვილის ღვაწლი ფასდაუდებელია.

ორივე მათგანს უმაღლესი პროფესიული კვალიფიკაცია ჰქონდა.

ბ-ნ ლერის მაღალი კვალიფიკაცია გამოჩნდა ჯერ კიდევ მისი საკანდიდატო დისერტაციის დაცვისას, რომლის ტოლფარდი პირადად მე და ჩემი თაობის ხალხს არ გვახსოვს. იგი გაგრძელდა ათ საათზე მეტხანს უმაღლესი დაძაბულობით და დასრულდა დისერტანტის ისეთი გამარჯვებით, რომელსაც მისთვის დაუყოვნებლივ მოჰყვა „უმაღლესი რანგის პროფესიონალის“ აურა. ამ აურამ სულ უფრო და უფრო იმატა მის შემდგომ სამეცნიერო მოხსენებებსა და პუბლიკაციებშიც. ის და ბ-ნი მ. ბეჟანიშვილი დანყებულნი 1971 წლიდან 2000 წლამდე უწყვეტად მონაწილეობდნენ ლოგიკის, მეცნიერების ფილოსოფიისა და მეთოდოლოგიის მსოფლიო კონგრესებში პუბლიკაციებით მაინც (რომ აღარაფერი ვთქვათ საბჭოთა კავშირის ფარგლებში გამართულ ღონისძიებებზე) და ამგვარად ამალვებდნენ როგორც საკუთარ, ისე ქართული ლოგიკური და ფილოსოფიური სკოლების რეიტინგს.

მახსოვს, თუ როგორ ისაკლისებდნენ მათ ორ საკავშირო კონფერენციაზე, რომლებზედაც პირადად მე მომიწია დასწრება, ისინი კი გარკვეული მიზეზების გამო ვერ დაესწრნენ; ისაკლისებდნენ, ვინაიდან ყოველი საკავშირო სალოგიკო კონფერენცია ტარდებოდა როგორც ფილოსოფოს-ლოგიკოსების, ისე მათემატიკოს-ლოგიკოსების მონაწილეობით, ბ-ნი ლერი და ბ-ნი მიხეილი კი ორივე ამ ბანაკის ორიენტაციაში თავს გრძნობდნენ, როგორც თევზი წყალში, ამიტომ ორივე ბანაკის წარმომადგენლები მათ დიდად აფასებდნენ. სთხოვდნენ აზრის გამოთქმას და, ხშირად დაჟინებითაც კი, – ოფიციალურ გამოხმაურებებს. ამის გამოხატულებაა ის ფაქტი, რომ მათ ინდივიდუალურად თუ თანაავტორობით უამრავი რეცენზია აქვთ გამოქვეყნებული ისეთ მაღალინდექსებიან გამოცემებში, როგორიც არის ჟურნალები: „Вопросы философии“, „Философские науки“, „Філософська думка“ და სხვები (ამ გამოხმაურებებში ისინი მონაწილეობად ხდებდნენ სხვა ქართველ კოლეგებსაც, მათ რიცხვში – უმცროს ნამო-

ნაფარ კოლეგებსაც და ხელს უწყობდნენ მათი პროფესიონალიზმის ზრდას)...

როგორც ბ-ნი მ. ბეჟანიშვილის, ისე ბ-ნი ლ. მჭედლიშვილის საკვლევო თემატიკა საკმაოდ ფართო იყო, მაგრამ თითოეული მათგანის კვლევითი მონაპოვარი შეიძლება ორ-ორ სფეროდ დავყოთ. სახელდობრ, ბ-ნი მ. ბეჟანიშვილს თვალსაჩინო შედეგები აქვს მიღებული ზოგად ლოგიკაში და ეპისტემიკურ მოდალურ ლოგიკაში, ბ-ნი ლ. მჭედლიშვილს კი – დროის მოდალურ ლოგიკასა და ტრადიციული ლოგიკის მოძღვრებათა თანამედროვე ლოგიკის რეკონსტრუქციაში. ბ-ნმა მიხეილმა პირველ სფეროში აღმოაჩინა და გაასწორა არსებითი შეცდომა საქრესტომათიოდ აღიარებულ ვაისბერგისეულ გამოკვლევაში, რომელიც ინტუიციონისტური ლოგიკის ფორმალიზაციას ეძღვნება, ასევე ააგო პირველი საფეხურის პრედიკატთა ლოგიკისათვის ე.წ. ამოხსნადობის პრობლემის უარყოფითად გადანყვეტადობის მარტივი დამტკიცება, სრულყო ლოგიკურ მაკავშირებელთა ოპერაციონალისტური ინტერპრეტაციის ლორენცენისეული თეორია და ა.შ. ხოლო მეორე სფეროში ნაწილობრივ განსაზღვრული პრედიკატებისა და შესაძლო სამყაროთა თეორიის, როგორც სემანტიკის, საფუძველზე ააგო ცოდნისა და რწმენის, როგორც მოდალობების, განზოგადებული ლოგიკა, რომელშიც მრავალი ევროპელი ავტორის შედეგების სისტემატიზაცია მოხდა.

ბ-ნმა ლ. მჭედლიშვილმა მოდალურ-ლოგიკური მიდგომით მრავალმხრივ დახვეწა და განავითარა დროის ლოგიკაში ორი ისეთი მსოფლიოსახელიანი ავტორის გამოკვლევები, როგორებიც იყვნენ ავსტრალიელი არტურ ნორმან პრაიორი და ფინელი გეორგ ჰენრიკ ფონ ვრიგთი. ამ განვითარება-განზოგადებებმა მას საერთაშორისო აღიარება მოუტანეს. „საბჭოთა სკოლის“ მესვეურებიც დიდად კმაყოფილები იყვნენ. ასევე დაუფასდა მას გამოკვლევები არისტოტელეს ლოგიკური იდეების თანამედროვე ფორმალურ-ლოგიკურ რეკონსტრუქციებში. მათზე დაწვრილებით საუბარი შორს წაგვიყვანს, ერთ ფაქტს კი გავიხსენებ.

1988 წლის მიწურულს მოსკოვის უნივერსიტეტში გაიმართა საკავშირო კონფერენცია, რომელიც კვლევით თემებთან ერთად უმაღლეს სასწავლებლებში „ახალი ლოგიკის“ ეფექტური სწავლების პრობლემებსაც ეხებოდა. თითქმის მთელი საბჭოთა კავშირის წამყვანი ფილოსოფოს-ლოგიკოსები იყვნენ იქ. მათ შორის ყველაზე ავტორიტეტიანმა ე. კ. ვოიშვილომ და ვ.ა. სმირნოვმა თავიანთ გამოსვლებში სანიმუშოდ მოიხსენიეს ლ. მჭედლიშვილის მეორე დასახელებულ სფეროში გამოკვლევები, მიიჩნიეს, რომ სწორედ ამგვარი მოქმედებებით (რეკონსტრუირებით) შეიძლება დაახლოვდნენ ტრადიციული და ახალი ლოგიკა, რის შემდეგაც ტრადიციული ლოგიკა სიცოცხლის ახალი ენერგიით აღიჭურვება, ხოლო ახალი ლოგიკა მათემატიკასავით მხოლოდ აბსტრაქტული საქმიანობის სფერო კი არ იქნება, არამედ ფილოსოფიურად საინტერესო შინაარსის მქონეც. ბ-ნი ლერი იქ არ იმყოფებოდა და მისი იქ არყოფნა მოისაკლისეს. ცოტა მოგვიანებით, მე შევეფეთე ერთად ორივე მათგანს, მიხმეს, მოკითხვა დამაბარეს როგორც ბ-ნ ლერისთან, ისე ზ. მიქელაძესთან და მ. ბეჟანიშვილთან და გამოთქვეს გაკვირვება და სინანული, რომ ლ. მჭედლიშვილი და მ. ბეჟანიშვილი აქამდე არ იცავდნენ დისერტაციებს „მეცნიერებათა დოქტორის“ ხარისხის მოსაპოვებლად. მათი შეფასებით (ისინი BAK-ის, „უმაღლესი საატესტაციო კომისიის“ წევრებიც იყვნენ), ორივე მათგანს რა ხანია ეკუთვნით ეს ხარისხი, ლ. მჭედლიშვილს კი – განსაკუთრებით, ამასთან როგორც ზემოხსენებულ პირველ, ასევე მეორე სფეროშიო. ისიც დაამატეს, რომ ამ ხარისხების მოპოვება საჭირო იყო არა მხოლოდ მათი პირადი ღირსებისათვის, არამედ ლოგიკის ქართული სკოლისთვისაც და საბჭოთა მეცნიერებისთვისაც (მართლებიც იყვნენ! ხარისხის მოპოვებას შესაბამისი პრივილეგიებიც მოჰყვებოდა ხოლმე და დადებით ზეგავლენას ჰპოვებდა „სკოლის“ პრაქტიკულ პროგრესზე...). სმირნოვმა, აქვე ხაზი გაუსვა მათ ერუდირებულობას და აღნიშნა, რომ მათ ეს არ უნდა გაუჭირდეთო.

ორივე მათგანს კი ერუდიცია მართლაც შესაშური ჰქონ-

და. ფილოსოფიაში, ლოგიკასა და მათემატიკაში კარგი განსწავლულობის გარდა შესანიშნავად ფლობდნენ გერმანულ და ინგლისურ ენებს, რომ არაფერი ვთქვათ რუსული ენის თავისუფალ ფლობაზე. ბ-ნმა ლერიმ პირველთაგანმა თარგმნა რუსულ ენაზე (გოგი ჯაფარიძესთან ერთად) ფრეგეს ცნობილი შრომა „Begriffsschrift“-ი, რომლის რედაქტირება ბ-მა მიშამ შეასრულა. ასევე თარგმნა რუსულადვე და ფართო პუბლიკის გასაცნობად გამოაქვეყნა პრაიორის ინგლისური სტატია დროის ლოგიკაზე. ის კი არა, და, ერთხელ, ლოგიკის კათედრაზე, ჩვენი სემინარის დანყებისას კათედრის ლაბორანტმა მის სახელზე გამოგზავნილი წერილი მოიტანა. მოსკოვის ოლქიდან იყო. წაიკითხა, ირონიულად გაიცინა და ჩვენც წაგვიკითხა: წერილში ეხმაურებოდნენ ერთ რუსულ კრებულში გამოქვეყნებულ მის ორ სტატიას დროის ლოგიკაში. მისეულ მიდგომას ძალიან ინონებდნენ და ამავე დროს ძალიან უქებდნენ დახვეწილ სტილს: „თქვენი სტატიების გაცნობით ერთდროულად ლოგიკაში და რუსულ ენაში ვთვითცნობიერდებითო!...“ [აქვე გავიხსენებ ჩემი ერთი სტატიის შესავლის თავგადასავალსაც. ეს სტატია „მაცნე“-ში დასაბეჭდად წარვადგინე. იგი ამ ჟურნალის რედკოლეგიის წევრი იყო და გადაათვალიერა. ჯერ მთელი სტატიის რედაქტირება მოახდინა და გადავწერე იგი. შემდეგ თავისივე რედაქტირებული შესავალი ისევ ჩაასწორა. კვლავ გადავათეთრე და მივიტანე. შემდეგ, მესამედ ეს შესავალი კიდევ შეკვეცა და გადაასწორა და ვიფიქრე, – ახლა ხომ მაინც მორჩა მეთქი. გადავწერე, მანქანაზე გადავაბეჭდვინე და მივიტანე. მაგრამ მოგვიანებით, ჩემი სტატია რომ მოვიკითხე, მისი შესავალი კვლავ გადასწორებულ-შეკვეცილი დამხვდა. გაღიზიანება ვერ დავფარე. მან კი მანუგეშა, – კარგი, ჰოო, ეს საბოლოოა, ნულარ გეშინიაო...].

როგორ არ გავიხსენოთ ქართულ ენაზე ორივე მათგანის ერთობლივი თარგმანებიც ისევე, როგორც თარგმანები და რედაქტორული მონაწილეობები, რომლებიც, როგორც წესი, ღირებული საქრესტომათიო ლიტერატურის შეგროვება-შევესების მიზანს ემსახურებოდა. მაგალითად, მათ ერთად

თარგმნეს ა. ტარსკის ცნობილი „შესავალი ლოგიკასა და დედუქციურ მეცნიერებათა მეთოდოლოგიაში“ (თსუ, 1971 წ.), ბ-მა ლერიმ კარლ პოპერის „ვარაუდები და დარღვევები“ (მ. ამბოკაძესთან, მ. ბეჟანიშვილთან და ზ. ჭიბერაშვილთან ერთად), მ. კრესველი, ჯ. ჰიუზის „შესაძლო სამყაროების სემანტიკა მოდალურ ლოგიკაში“ და სხვანი. ბევრი ასეთთაგანი კი გამოუქვეყნებელი დარჩა. მაგალითად, პირადად მე მისი დავალებით გერმანულიდან გადმოვთარგმნე ჰაინრიხის შოლცის „ლოგიკის მოკლე ისტორია“, ხელნაწერი რედაქტირებისათვის მას გადავეცი, მაგრამ მისი გამოქვეყნება ვერ მოხერხდა უამრავი გარემოების გამო, თუმცა კი იგი გაეცნო ამ თარგმანს, მისი რედაქტირება მოახდინა და მოიწონა კიდევც.

ცალკე აღსანიშნავია მ. ბეჟანიშვილის და ლ. მჭედლიშვილის ორგანიზატორული შემოქმედება. იგი ვლინდებოდა მრავალ ფაქტში, მაგრამ რომ არაფერი ვთქვათ მათს ხელმძღვანელოვ საქმიანობაზე (ბ-ნი ლერი ფილოსოფიის ფაკულტეტის დეკანი იყო, მ. ბეჟანიშვილი კი – ფილოსოფიის ინსტიტუტის სწავლული მდივანი, დირექტორის მოადგილე, ბოლოს კი ინსტიტუტის დირექტორი), ასევე მრავალ შიდასაუნივერსიტეტო თუ რესპუბლიკური მასშტაბის ღონისძიებაში მონაწილეობაზე, მათი განსაკუთრებული აქტიურობითა და ფაქტობრივი ხელმძღვანელობით გაიმართა ორი მასშტაბური ფილოსოფიური კონფერენცია. პირველი მათგანი იყო არისტოტელეს „ლოგიკისადმი“ მიძღვნილი საკავშირო კონფერენცია, ხოლო მეორე – „საბჭოთა კავშირ-ფინეთის IV კოლოკვიუმად“ – წოდებული საერთაშორისო კონფერენცია. პირველი მათგანი შედგა 1983 წლის შემოდგომის მიწურულს თბილისში (მიმდინარეობდა სახელმწიფო უნივერსიტეტში და დასრულდა სიღნაღის რ-ნის სოფ. მაღაროში), მეორე კი – 1985 წლის მაისში, ქალაქ თელავში. თუ არ ჩავთვლით 1966 წელს ბათუმში ინტუიციის პრობლემაზე გამართულ საკავშირო კონფერენციას, შეიძლება ითქვას, რომ XX საუკუნის საქართველოში ამ შეკრებათა ბადალი სამეცნიერო ფილოსო-

ფიურ-ლოგიკისეული კონფერენციები არ გამართულა. ორივე მათგანის მომზადებისა და ჩატარების მთავარმა ტვირთმა ბატონების ლ. მჭედლიშვილის და მ. ბეჟანიშვილის მხრებზე გადაიარა; დაწყებული სახელმწიფო ორგანოებისადმი განცხადებებით მიმართვიდან, გაგრძელებული კონფერენციების გასამართი შენობების დაძვინის, სასტუმროების დაჯავშნის, ტრანსპორტის და ა.შ. ყოველი სამასპინძლო ატრიბუტიკის უზრუნველყოფით, კონფერენციების წარმართვის გრაფიკის შემუშავებით და ა.შ., დამთავრებული კონფერენციების შემდგომ მათზე გამოტანილი საყურადღებო მასალების დაბეჭდვით, ყველაფერი წარიმართა ბ-ნი ლერის და ბ-ნი მიხეილის განსაკუთრებული ძალისხმევით. ამ კონფერენციებმა კი დაფასება და სახელი მოუტანა არა მხოლოდ მათ და ქართველ ლოგიკოსებსა და ფილოსოფოსებს, არამედ მთელ ქართველ სამეცნიერო და არა მხოლოდ სამეცნიერო კულტურასაც. მაგალითად, არისტოტელეს ლოგიკისადმი მიძღვნილ კონფერენციაზე გასვლითი სხდომა სოფ. მალაროში შემთხვევით არ გამართულა. მასში ძირითადი ღონისძიება იყო ბ-ნი ლერის მოხსენება სოლომონ დოდაშვილის ლოგიკური და ფილოსოფიური ღვანლის შესახებ. ამ ღონისძიებას ბევრი უცხოელი კოლეგა ესწრებოდა, შორეული აღმოსავლეთის დიდი ქალაქებიდანაც კი, რომლებმაც პირველად შეიტყვეს, რომ არსებობდა რუსეთში დაფასებული ფილოსოფოსი „სოლომონ დოდაევი“, არისტოტელესა და კანტის ბევრი იდეის სრულმყოფელი, რომელიც ქართველი ყოფილა და, ამასთან, ამსოფლელი... ასევე მეორე, უკვე საერთაშორისო, კონფერენციაზე, რომლის მონაწილეებს შორის ფინელი ლოგიკოსების გარდა იყვნენ შვედი, უნგრელი, ბულგარელი და სხვა ქვეყნების წარმომადგენლები, კულტურული ღონისძიებების სახით, ქართული ფილმების გვერდით, სტუმრებს აჩვენეს ერეკლეს სამეფო რეზიდენცია, იყალთოს აკადემია, შუამთის მონასტერი და სხვა არქიტექტურული ძეგლები, მათ შორის არაორდინარული მართლმადიდებლური სასაფლაოებიც. შვედი სეგერბერგი ძალიან დაინტერესდა, თუ რატომ ედგათ საერთოდ მიცვალებულებს ნაირ-ნაირი ძეგლე-

ბი, მათ შორის ერთ 9 წლის ბავშვს – ფრთიანი ამური. ეს ხომ მარმარილოს ძეგლებია, ძვირად ღირებული, დიდი ოსტატობით ნაკეთები. განა რა დამსახურებები ჰქონდა, მაგალითად, ამ ბავშვს ასეთიო? ჯერ კი თათარიახნად ვუპასუხეთ, რომ ალბათ ვუნდერკინდი იყო, მაგრამ შემდეგ, დამაგვირგვინებელ სუფრაზე, რომელმაც წარუშლელი შთაბეჭდილება დატოვა თვით ქართველ დამსწრეებზეც (ტყის პირას, მწვანე ტალავერში, უზარმაზარი სიგრძის, ნაირ-ნაირი სანოვაგით განწყობილმა, და აქვე ვთქვათ – შემდგომში წერილობით კონტაქტებში თუ პირადი შეხვედრების დროს ყოველთვის ალტაცებით გახსენებულმა), პროტესტანტულ და მართლმადიდებელ ქრისტიანობაზე ჩამოვარდნილი საუბრისას, რომელიც თეზისის – „ყოველი რელიგია ადამიანს, როგორც სამყაროულ ფენომენს, თავისებურად აფასებს და თავისებურად გამოხატავს“ – გარშემო გაიშალა, ამ ფაქტის უფრო გასაგები ახსნა-განმარტებაც მოვახდინეთ: ქირისუფლებიც და საზოგადოებაც ჩვენში არაფერს იშურებენ იმისათვის, რომ ახლობელ ადამიანებს დამსახურება და ღირსება დაუფასონ და რაც შეიძლება შეუნახონ. ეს ძეგლებიც ამის გამოხატულებად მივუთითეთ. მანაც და სხვა უცხოელმა დამსწრეებმა თავი დააქნიეს საგულისხმოობის ნიშნად...

ბევრია გასახსენებელი ორივე პიროვნების ღვაწლზე კიდევ მრავალ ასპექტში: სახელმძღვანელოების შექმნაში, ქართველი ლოგიკოსებისა და ფილოსოფოსების ნააზრევების მათეულ დაფასება-შეფასებაში, კოლეგების მიერ შესრულებული გამოკვლევების, პუბლიკაციებისა თუ ნათარგმნი ლიტერატურის რეცენზირებასა და რედაქტირების საქმეში. ამ ამოცანას ალბათ სხვა კოლეგები უფრო წარმატებით შეასრულებენ. ერთი რამ კი უსათუოდ უნდა აღინიშნოს: მათი გარდაცვალებით, ფაქტობრივად, დაღიავდა და უპატრონოდ დარჩა ქართველ ფილოსოფოს-ლოგიკოსთა დიდი ჯაფით გაზრდილი კოლექტივი. დღევანდელმა პრეზიდენტმა წინახელისუფლების მეორ განხორციელებულ პოლიტიკას ქართული მეცნიერების მიმართ „ვანდალური მოპყრობა“ კი უწოდა, მაგრამ ჯერჯერობით არ ჩანს იმ შეცდომების გა-

მოსწორების რაიმე საიმედო ნიშნები. ბ-ნი ლერის და ბ-ნი მიხეილის მოწაფეებიდან ბევრს შეუძლია იკისროს ამ დაფანტული კოლექტივის ხელახლა შემოკრება და საჭირო მისიით მისი გაძღოლა, მაგრამ საეჭვოა, სახელმწიფოებრივი მხარდაჭერის გარეშე რაიმე ხელშესახები შედეგი იქნეს მიღებული. საშური საქმეები კი უამრავია. მოსაგროვებელია და გამოსაცემია როგორც ბ-ნი ლერის და ბ-ნი მიხეილის, ისე ზურაბ მიქელაძის და სხვა ქართველი ლოგიკოსების შრომების სრული კრებულები, მათ შორის მათემატიკოს-ლოგიკოსთა შრომებისაც, რომლებთანაც ფილოსოფოს-ლოგიკოსებს ყოველთვის მჭიდრო კავშირი გვქონდა. გასაგრძელებელია ის ტრადიცია, რომელსაც მათ ჩაუყარეს საფუძველი. მაგ., მოსკოვში დანესებულია ლოგიკოსთა შეკრების ორწლიანი ციკლი სახელწოდებით „Смирновские чтения“. მასში მონაწილეობა ლოგიკოსებისათვის პრესტიჟულ მიღწევად ითვლება. ჩვენი მასწავლებლები და მათ რიცხვში ქართველი მათემატიკოს-ლოგიკოსებიც თავიანთი მონაპოვრებით დიდად არ ჩამოუვარდებიან ვ.ა. სმირნოვის მონაპოვრებს. კარგი იქნებოდა, ჩვენთანაც დაარსებულიყო მათი ერთობლივად საპატივსაცემო შეკრებები, შექმნილიყო პერიოდული გამოცემები. ლოგიკასა და ლოგიკის ფილოსოფიაში კვლავაც ბევრი საკეთებელი საქმეა. „ზოგადი უნარები“ საგამოცდო დისციპლინად არის მიჩნეული. მასში ლოგიკის მეცნიერების ხვედრითი წილი პრიორიტეტულია და სავალალოა, რომ ბ-ნი ლერისა და ბ-ნი მიხეილის გამოზრდილი კადრები დაუსაქმებელი რჩებიან.

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

მეცნიერების ფილოსოფია

PHILOSOPHY OF SCIENCE



გურამ ნაჭყვია

(თბილისი)

გურამ ნაჭყვია – თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის იურიდიული ფაკულტეტის ემერიტუს-პროფესორი, ამავე უნივერსიტეტის სისხლის სამართლისა და სისხლის სამართლის პროცესის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის დირექტორი, საქართველოს ფილოსოფიის მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი.

„მართალი სამართლის“ იდეა ხელოვნებისა და სამართლის მიმართების მიხედვით

ტერმინი „მართალი“ უკვე თავს იჩენს იმ მომენტიდანვე, როგორც კი სასამართლო ბრალდებულს გაამართლებს, ე.ი. გამამართლებელ განაჩენს გამოუტანს. სამუხარო კი ისაა, რომ პროცესუალურად „გამართლებულის“ მატერიალურ-სისხლისსამართლებრივი საფუძველი დღემდე სათანადოდ არაა გამოკვლეული. მართლაც, ეს საკითხი სათანადოდ როგორ უნდა ჩაითვალოს გამოკვლეულად, როდესაც რუსულ სისხლის სამართლის დოგმატიკაში დღემდე გაბატონებულია დანაშაულის ჩადენის გამო სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობის ყალბი იდეა, ხოლო გერმანული სისხლის სამართლის დოგმატიკაში სისხლისსამართლებრივი ურთიერთობის პრობლემა, საერთოდ, დასმულიც კი არ არის?

დასმულ საკითხზე ჩვენ პირველად არ ვმსჯელობთ და ჯერ კიდევ 1997 წელს გამოქვეყნებულ მონოგრაფიაში მივედით დასკვნამდე, რომ სისხლის სამართლის, როგორც სამართლის დარგის, მონესრიგების საგანია არა დანაშაულის ჩადენის გამო წარმოშობილი ურთიერთობა, არამედ, პირიქით, ურთიერთობა დანაშაულთა თავიდან აცილების გამო (9). კერძოდ, სისხლის სამართლის კანონის ძალაში შესვლის მომენტიდან საზოგადოების ყოველი შერაცხუნარიანი წევ-

რი ვალდებულია, მოქმედებდეს მართლზომიერად და ქმნიდეს მართლწესრიგს. საქართველოს კონსტიტუციის 44-ე მუხლის პირველი პუნქტის თანახმად, „საქართველოში მცხოვრები ყოველი პირი ვალდებულია ასრულებდეს საქართველოს კონსტიტუციისა და კანონმდებლობის მოთხოვნებს“. აქედან გამომდინარე, ყოველი შერაცხუნარიანი პირი დანიშნულია არა დანაშაულის ჩასადენად, არამედ, პირიქით, მართლზომიერი ქმედებისთვის, რადგან სწორედ მართლზომიერ ქმედებას სამართლის ნორმის მოთხოვნა მართლწესრიგში გადააქვს. აქ მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული ის გარემოებაც, რომ მართლზომიერ ქმედებას განაპირობებს არა მხოლოდ მართლზომიერი ქმედების ვალდებულების შეგნება, როგორც ინტელექტუალური პროცესი, არამედ მართლზომიერი ქმედების ვალდებულებისადმი სამართლის სუბიექტის პასუხისმგებლური დამოკიდებულება. იგულისხმება მართლზომიერი ქმედების ვალდებულების აღსრულება მისი აღსრულების შინაგანი მზაობით, რაც ყოველი შერაცხუნარიანი პირის ღირსების საქმეა.

აქ უნდა გავითვალისწინოთ ის გარემოება რომ საქმე ეხება სახელმწიფოსა და სისხლის სამართლის სუბიექტის ურთიერთობას მართლზომიერი ქმედების გამო. აქედან გამომდინარე, თუ სისხლის სამართლის სუბიექტი, როგორც სისხლის სამართლის ნორმის ადრესატი, მოქმედებს მართლზომიერად, – ეს ნიშნავს, რომ იგი თავისი მართლზომიერი ქმედებით სამართლის ნორმის მოთხოვნას მართლწესრიგში გადართავს. აქ უკვე სახეზეა სამართლის ნორმის, როგორც ჯერარსის, და მართლწესრიგის, როგორც ნაწილობრივ განხორციელებული სამართლის (როგორც არსის), კავშირის ფორმა, რომლის შინაარსს სახელმწიფოს წინაშე სამართლის სუბიექტის პოზიტიური პასუხისმგებლობა შეადგენს.

ამრიგად, სისხლის სამართლის სუბიექტი თავისი მართლზომიერი ქმედებით სამართლის ნორმის მოთხოვნას მართლწესრიგში გადართავს. ამ თვალსაზრისით ხელს არაფერი გვიშლის ვამტკიცოთ, რომ **სისხლის სამართლის სუბიექტი თავისი მართლზომიერი ქმედებით სახელმწიფოს წინაშე**

მართალია. აქედან გამომდინარე, სასამართლო, სუბიექტის (ბრალდებულის) გამამართლებელი განაჩენით, მას აბრუნებს იმ საწყის სამართლებრივ მდგომარეობაში, როცა იგი სახელმწიფოს წინაშე იყო მართალი, მით უმეტეს, თუ სამართლებრივი ურთიერთობა მართლზომიერი ქმედების გამო წარმოადგენს **ღირებულებით ურთიერთობას, როცა დადებითად ფასდება როგორც სუბიექტის ქმედება, ისე თვითონ სუბიექტი, ანუ „მომქმედი“.**

როგორც ცნობილია, არსებობს სამართლის სუბიექტის გამართლების სხვა შესაძლებლობაც, როდესაც იგი ქმედების საკანონმდებლო შემადგენლობას მართლწინააღმდეგობის გამომრიცხველ გარემოებებში განახორციელებს. როგორც მართებულად აღნიშნავს პროფ. მ. ტურავა, „მართლწინააღმდეგობის გამომრიცხველი გარემოების საფუძველზე პირის გათავისუფლება ნიშნავს მის გამართლებას, ხოლო ბრალის გამომრიცხველი გარემოების საფუძველზე პირის გათავისუფლება ნიშნავს მისთვის მის მიერ ჩადენილი მართლსაწინააღმდეგო ქმედების პატიებას (12 გვ. 165).

მართლაც, საქართველოს სისხლის სამართლის კოდექსის 28-ე მუხლის პირველი ნაწილის თანახმად, მართლსაწინააღმდეგოდ არ მოქმედებს ის, ვინც სისხლის სამართლის კოდექსით გათვალისწინებულ ქმედებას ჩაიდენს აუცილებელი მოგერიების მდგომარეობაში. აშკარაა, რომ ამ ვითარებაში მოგერიება მართლზომიერი აქტია, ხოლო ქმედების საკანონმდებლო შემადგენლობის განხორციელება აუცილებელი მოგერიების ხერხია.

ამრიგად, პირის გამართლება იმას ნიშნავს, რომ სუბიექტი ყველა შემთხვევაში მოქმედებს მართლზომიერად და, მაშასადამე, იგი სახელმწიფოს წინაშე მართალია. მაგრამ სამართლის სუბიექტის ეს სიმართლე ჯერ კიდევ სუბიექტურია, ვიდრე არ იქნება დამტკიცებული თვით კანონის სიმართლე, მისი მართებულობა. ეს კი სამართლის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ფუნდამენტური პრობლემაა. ამ თვალსაზრისით ფრიად საინტერესოა სამართლის გერმანელი ფილოსოფო-

სის გუსტავ რადბრუხის ნაშრომი „კანონიერი უმართლობა და ზეკანონიერი სამართალი“.

ეს ნაშრომი უკვე სათაურშივე იქცევეს ყურადღებას, რადგან მიანიშნებს იმაზე, რომ სამართალი შეიძლება არსებობდეს კანონიერი ფორმის გარეშე. მეორე მხრივ, უფრო „ინტრიგანულია“ „კანონიერი უმართლობა“, რადგან საყოველთაოდაა ცნობილი, რომ გერმანული „Unrecht“ (ე.ი უმართლობა) ქმედების მართლწინააღმდეგობისა და შემადგენლობის ერთიანობას გამოხატავს და ამიტომ ის, როგორც წესი, არ შეიძლება იყოს „კანონიერი“.

აქედან გამომდინარე, „კანონიერი უმართლობა“ ნიშნავს კანონს, რომელიც სამართლებრივი არ არის, ეწინააღმდეგება სამართლის ბუნებას. ამის საბუთად ავტორი იმონემებს ფაშისტურ კანონმდებლობას, რომელშიც ვალდებულება და მისი აღსრულების ძალაა და არა მისი სამართლებრივი სისწორე. სამართლის ნამდვილობის ვალდებულება, ავტორის აზრით, თავად კანონის შინაარსობრივ ღირებულებას უნდა დაეფუძნოს (13, გვ. 321). ავტორი აღნიშნავს, რომ კანონი, როგორც წესი, „ნაკლოვანი სამართალია“, მით უმეტეს – ფაშისტურ კანონმდებლობაში. მისი მტკიცებით, „ჭიტლერის პიროვნების ყველაზე ცხადი მახასიათებელი, რომელმაც გავლენა იქონია და რომლითაც გაჟღენთილი გახლდათ ნაციონალ-სოციალისტური სამართალი, სრულიად მოკლებული იყო სიმართლის და უფლების განცდას, ამ სიტყვების ნებისმიერი შესაძლო მნიშვნელობით, ვინაიდან მას არ გააჩნდა სიმართლის განცდა და შეეძლო უსირცხვილოდ, მოურიდებლად მოერგო სამართლის სახელი (11, გვ. 322).

ავტორი აქ ახსენებს სამართლიანობასაც, მაგრამ, როგორც ჩანს, არც „სწორის“ და „მართლის“ ცნებებს უგულებელყოფს, რაც იმას ადასტურებს, რომ სამართლის საკუთრივი სამართლობა უფრო სიმართლის მხარეზეა და კანონის სამართლობის ძირითადი კრიტერიუმი.

ამრიგად, ფაშისტური კანონმდებლობა ქმნიდა იმ ვითარებას, როცა კანონმდებლობა ფორმალურად შეესაბამებო-

და კანონს, მაგრამ სამართლებრივად იყო უმართლობა კანონის ფორმაში, რაც, რასაკვირველია, სრული შეუსაბამობაა. ამიტომ სამართლის ფილოსოფია მოწოდებულია, იმთავითვე გამორიცხოს სამართლისა და კანონის მიმართების იმგვარი დაპირისპირება და დაამტკიცოს, რომ კანონს, გარკვეულ პირობებში, შეუძლია სამართლის იდეა გამოხატოს. ეს შესაძლებელია, თუ კანონმდებელი მაღალი შემოქმედების წესით სწვდება სამართლის არსებას და კანონის ფორმით ნამდვილი სამართლის იდეას მიუახლოვდება.

პროფ. გ. ნანეიშვილი აღნიშნავდა, რომ ნამდვილ სამართალს სამართლის იდეასთან აქვს მიმართება და ამიტომ პოზიტიური სამართლის წარმოშობა უნდა ნიშნავდეს მხოლოდ ერთს, სახელდობრ, იმას, რომ სამართლის აზრი იქცა მოქმედ უფლებრივ შინაარსად, ისევე, როგორც ყოველ სურათში ესთეტიკური იდეა პოულობს თავის ნამდვილობას (7. გვ.64).

როგორც ჩანს, აქ სამართლის ნამდვილობა შედარებულია ესთეტიკაში სურათთან, რომელიც, როგორც ცნობილია, მხატვრული სიმართლის კატეგორიით გამოიხატება.

აქ მოკლედ აღვნიშნავთ, რომ სამართალი, როგორც წესი, შესწავლილია ზნეობის, რელიგიის, პოლიტიკის, ჩვეულებების და სხვა ნორმატიულ სისტემებთან მიმართებაში, მაგრამ, სამწუხაროდ, დღემდე არ შეგვხვედრია რაიმე სერიოზული გამოკვლევა, რომელიც სამართლისა და ხელოვნების რაიმე მიმართებას წარმოაჩენდა. ამის გამო ჯერ კიდევ 1996 წელს გაგვიჩნდა იდეა, რომ სამართალი მოკლედ მაინც შეგვედარებინა ხელოვნებასთან, განსაკუთრებით – მწელობასთან. შედეგად მივედით დასკვნამდე, რომ მხატვრულ სახესა და სამართლის ნორმას შორის არსებობს მთელი რიგი ანალოგიური ნიშნები. განსაკუთრებულ ყურადღებას იმ დროისათვის იქცევდა მხატვრული სახისა და სამართლის ნორმის ანალოგია, როცა ერთიცა და მეორეც გამოხატავს გარკვეულ შეფასებას, ხოლო რამდენადაც შეფასება ღირებულების საფუძველზე ხორციელდება, საქმე ეხებოდა მხატ-

ვრული სახის და სამართლის ნორმის ფორმაში გამოხატული ღირებულების აბსოლუტურობას, როგორც „დასრულებული შემეცნების მოდელს“, მაშინ როდესაც მეცნიერებაში „დასრულებული შემეცნება“ მეცნიერების დასასრულის აღიარება იქნებოდა (10, გვ. 143). აქ მოკლედ განვმარტავთ, რომ ყოველი მხატვრული სახე თავის თავში აბსოლუტურადაა დასრულებული ისევე, როგორც სამართლის ნორმა, რომელიც სამართლებრივი ღირებულების გამოხატვის ფორმაა და ადამიანის ქმედების დადებითი ან უარყოფითი შეფასების საფუძველია.

ხსენებულ სტატიაზე მუშაობის დროს ჩვენ არ შევხებივართ ხელოვნებისა და სამართლის ისეთ ანალოგიას, როგორიცაა მხატვრული სიმართლე და კანონის სიმართლე. მართლაც, როგორც ხელოვნების ნაწარმოები, განსაკუთრებით მწერლობა, და კანონი – ორივე ხელოვნური და გამონაგონია, მაგრამ თავიანთი დანიშნულებით ერთი მართალი უნდა იყოს და მეორეც. ის გარემოება, რომ მწერლობა მხატვრულ სახეებში მშვენიერებას და მხატვრულ სიმართლეს გამოხატავს, ზოგადად, დავას არ იწვევს. იმის მიუხედავად, რომ მარქსისტულ ესთეტიკაში საკმაოდ იყო გავრცელებული ხელოვნების გნოსოლოგიური ინტერპრეტაცია, მაინც იძულებულნი იყვნენ, დაესვათ საკითხი მხატვრულ სახეებში მხატვრული სიმართლისა და ჭეშმარიტების მიმართების შესახებ (15. გვ. 326).

ს. ბეზკლიუბენკო ხელოვნებას შემეცნების სახედ აცხადებდა, მაგრამ ის მაინც იძულებული ხდებოდა, ხელოვნება განესხვავებინა მეცნიერებისაგან. მისი აზრით, სამყაროს შემოქმედებითი გარდაქმნის იარაღად ხელოვნება შეიძლება გახდეს იმ პირობით, თუ იგი ცხოვრების მართალი ასახვა იქნება (2. გვ.123-124).

პროფ. ზ. კაკაბაძე აღნიშნავდა, რომ ხელოვნება, რომელიმე მისი ნაწილით, არ ემთხვევა ამ სამყაროს ნაწილს და არსებობს მის გვერდით, როგორც მეორე, წარმოსახული და ირეალური სამყაროს სახით, ე.ი სურათის სახით (4. გვ.7).

ცხადია, „ხელოვნებაში სურათი“ – ეს მხატვრული სახეა, რომელშიც თავისებურად არის გამოხატული ცხოვრებისეული სიმართლე.

პროფ. ნ. ჭავჭავაძე ხაზს უსვამდა ხელოვნების სინამდვილესთან შესაბამისობას. მისი მტკიცებით, „ხელოვნებაში სინამდვილესთან შესაბამისობას უსაუთუოდ აქვს ადგილი, სიმართლე ნამდვილი ხელოვნების აუცილებელი ნიშანია (14. გვ. 126).

ესთეტიკური შეფასების პრობლემები მხატვრული სიმართლის ასპექტით ნამოდგენილია უახლეს ესთეტიკურ ლიტერატურაშიც. პროფ. ა. ყულიჯანაშავილი აღნიშნავს, რომ ხელოვნების მიმართ შეფასების კრიტერიუმი არის შეფასების სიმართლე, როგორც ესთეტიკური იდეალი (15. გვ. 88).

როგორც ცნობილია, ე.წ. „მართალი სამართლის“ იდეა ხშირად არის განხილული შ. რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ აფორიზმის – „ქმნა მართლისა სამართლისა ხესა შეიქმნს ხმელსა ნედლად“ – მიხედვით (უფრო დანვრილებით იხ. გივი ლობჯანიძე, სამართლის ფილოსოფია, ტ. 1. თბილისი, 2014). მაგრამ „მართალი სამართალი“ ლოგიკურად ნიშნავს „არამართალ სამართალსაც“, რაც სამართლის ბუნებას ეწინააღმდეგება. აქედან გამომდინარე, „მართალი“ მიენერება არა სამართალს, როგორც ყოფიერების იდეალური ელემენტს, არამედ კანონს, როგორც სამართლის გამოხატვის ერთ-ერთ ფორმას. აქ, როგორც ჩანს, სახეზეა სამართლის ქმნადობა, რომელიც ორი მნიშვნელობით გაიგება. პირველი მნიშვნელობით, ის ნიშნავს სამართლის თვითქმნადობას ყოფიერების ლოგიკით და ხელშეკრულების ფორმით, რაც დამახასიათებელი გახლდათ გვაროვნული საზოგადოებისთვის, ხოლო კანონი, როგორც სამართლის გამოხატვის ძირითადი ფორმა, სამართლის ქმნადობის სახელმწიფოებრივი საქმიანობის სფეროა. აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია, თუ კანონმდებელს, კანონშემოქმედების წესების სრული დაცვით, მოეთხოვება, სწვდეს სამართლის იდეას და ამიტომ კანონმდებელი თავის შეფასებებში უნდა იყოს იყოს ობიექტური, მართალი. წინააღ-

მდეგ შემთხვევაში კანონი უმოქმედობის და არაეფექტურობისთვის იქნებოდა განწირული. ამ მიმართებით ჩვენ სრულიად შეგნებულად ვუსვამთ ხაზს კანონმდებლის საქმიანობის შეფასებას სიმართლის პოზიციიდან, რადგან კანონმდებელი თავის შეფასებებში უნდა იყოს მართალი იმ შემთხვევაშიც კი, როცა კანონი არ არის სამართლიანი. ცხადია, სამართალი არ არის მონყვეტილი სამართლიანობისაგან, მაგრამ იგი არც უსამართლობისგანაც არის მონყვეტილი. სამართალი ამიტომ არის სამართლიანობისა და უსამართლობის კავშირის ფორმა. უფრო კონკრეტულად რომ ვთქვათ, სამართალი რომ სამართლიანობით იზომებოდეს, – იგი ეთიკის კატეგორია იქნებოდა. არ უნდა გამოგვრჩეს მხედველობიდან, რომ სამართალი საზოგადოების ღირებულებითი ცნობიერების ფორმებში უფრო დაბლა დგას, ვიდრე ზნეობა, რომლისთვისაც სამართლიანობის კატეგორია სავსებით ბუნებრივია, ხოლო სამართლისათვის უცხო არ არის, მაგრამ მისთვის ბუნებრივი და შინაგანი ტენდენცია მაინც არაა. აქედან გამომდინარე, მართებულად უნდა ჩაითვალოს არსენ ბურჯალიანის მტკიცება, რომ სამართლის ფილოსოფიის საგანია არა სამართლიანობა, არამედ ის საკითხი, თუ როგორ არის შესაძლებელი სამართალშემოქმედება, ანუ როგორ უნდა გავიაზროთ სამართლის მეტაფიზიკა (1. გვ 15).

ამრიგად, კანონი შეიძლება იყოს უსამართლო, მაგრამ იგი არ შეიძლება არ იყოს მართალი და სწორად არ გამოხატავდეს არსებულ ვითარებას. მაგალითად, აკად. ი დოლიძე, განიხილავდა რა ძველი აღმოსავლეთის სამართლის ისეთ ძეგლს, როგორც გახლავთ ჰამურაბის კანონები, აღნიშნავდა, რომ ჰამურაბის კანონებში დაკანონებულია კლასობრივი ჩაგვრისა და ბატონობის ურთიერთობანი, სოციალური და უფლებრივი უთანასწორობის პრინციპები, მონათმფლობელთა სრული უფლებიანობა და მონათა სრული უუფლებობა (3. გვ. 4).

საინტერესო ისაა, რომ თვით მეფე ჰამურაბი თავის თავს და თავის კანონებს სამართლიანად მიიჩნევდა (3. გვ. 18, რაც, ცხადია, სრული სიცრუე გახლდათ, მაგრამ, ამის მი-

უხედავად, ჰამურაბის კანონებში ობიექტურად გამოიხატებოდა მონათმფლობელთა და მონათა ურთიერთობანი, რის გამოც კანონმდებელი კი არ ტყუოდა, არამედ ამ ურთიერთობათა შესახებ სიმართლეს ამბობდა. ამიტომაც, რომ სამართლის წყაროები (ძეგლები) გარდასულ დროთა შესახებ სიმართლეს მოგვითხრობენ და რომ ისინი სამართლის შესწავლის პირდაპირ წყაროებს წარმოადგენენ.

აკად. ივ. ჯავახიშვილი ქართული სამართლის წყაროების შესწავლას ტერმინოლოგიური პრობლემატიკის შესწავლით იწყებდა და აღნიშნავდა, რომ ძველ ქართულ მწერლობაში „კანონი“ „სამართალს“ უდრიდა, ხოლო ტერმინი „კანონი“ ძველი ბერძნულიდანაა შემოსული. იგი, თავის მხრივ, ძველ ბერძნულში ერთ-ერთ სემიტური ენიდან იყო შესული, რომლითაც კანონი ლერნამს ნიშნავდა და ლელის მუხლებს აღნიშნავდა. კანონი თავდაპირველად ხუროს ერთ-ერთ ხელსაწყოს – თარაზოს მაგივრობას ასრულებდა და ნიშნავდა სწორს (18. გვ. 23).

ავტორი აღნიშნავდა, რომ სამართალს მიიჩნევდნენ ყოფაცხოვრებისა და მოქმედება-დამოკიდებულებათა უზენაეს და ჭეშმარიტად გამომხატველ ცნებად, მაგრამ, უფრო კონკრეტულად, სამართალი „მართლისაგან“ არის წარმომდგარი. ამის საბუთად მოტანილია „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ გიორგი მერჩულის გამონათქვამი, მართალი არს სიტყვა შენიო (18, გვ. 24).

ამრიგად, სამართალი ქართული სამართლის ისტორიაში „მართლისაგან“ არის ნაწარმოები და ეს შემთხვევითი არ არის. ამ გარემოებას ადასტურებდა პროფ. გიორგი ნაღარეიშვილიც, რომელიც სამართლის ისტორიის გამოჩენილი მკვლევარი გახლდათ. იგი მიუთითებდა, რომ უცხოური ძეგლების ქართულ თარგმანებში „სამართალი“ იხმარებოდა, როგორც ზედსართავი სახელი, ე.ი მართლის მნიშვნელობით, როგორც ის დღესაა გაგებული (12. გვ 26).

ფრიად საინტერესოა პროფ. ვალერიან მეტრეველის გამოკვლევა ილია ჭავჭავაძის სამართლებრივი შეხედულებების შესახებ.

ბების შესახებ. ავტორი აღნიშნავს, რომ ილია ჭავჭავაძე სამართლის კრიტიკრიუმად სიმართლეს მიიჩნევდა (6. გვ. 76).

განსაკუთრებით საინტერესოა ილია ჭავჭავაძის გამოხატვაში იმის თაობაზე, რომ სასჯელი არ შეიძლება იყოს ზღვევა და რომ ჩვენ სამართალს **მართლიერებას** ვეძახით. სამართალი მთელი ერის განწმენდილი სინდისია, მთელი ერის განწმენდილი ნამუსია და მან არ უნდა იკადროს, რომ ჯიბრში ჩაუდგეს უბედურ შემცოდებელს (გვ. 337).

ამრიგად, ყურადღებას იქცევს ტერმინი **მართლიერება**, როგორც სამართლის სინონიმი, რომელიც ზუსტად გამოხატავს სამართლის ბუნებას და სამართლის სუბიექტის სამართლებრივ მდგომარეობას. მართალია, სამართლის სუბიექტის სიმართლე ჯერ კიდევ სუბიექტურია, ვიდრე არ დამტკიცებულა თვით კანონის სამართლობა, რათა იგი იყოს ღირსი მართლწესრიგში დამკვიდრებისა. ამ თვალსაზრისით უნდა აღინიშნოს ის გარემოებაც რომ ტერმინები „სიმართლე და“ „მართალი არა“ მარტო ქართულ ენაზე უკავშირდება სამართალს, არამედ ამ მხრივ ფრიად საინტერესოა რუსული სამართლის ისეთი ცნობილი ძეგლი, როგორც არის „Русская Правда“. გამოჩენილი რუსი კრიმინალისტი ნ. ტაგანცევი აღნიშნავდა, რომ ძველი რუსული და სლავური მსოფლმხედველობით სამართალი გაიგივებული იყო სიმართლესთან (13. გვ. 54).

საინტერესოა, რომ რუსული სიმართლე („Русская Правда“) პოზიტიურად წინ უსწრებს ტერმინ „უმართლობას“, რადგან უმართლობა უკვე არის ქმედების შემადგენლობისა და მისი მართლწინააღმდეგობის ერთიანობა. ამ პოზიციიდან, სუბიექტი უკვე **ობიექტურად არაა მართალი, რადგან იგი ჯერ კიდევ სახელმწიფოს წინაშე ბრალეულად არაა აღიარებული და ამიტომ მისი გამტყუნება ამ ეტაპზე შეუძლებელია.**

ამრიგად, უმართლობის რუსული შესატყვისი „Неправда“ პოზიტიური მხრიდან „Русская Правда“ -ს საპირისპირო გამოხატულებაა, ხოლო იგი რუსული სამართლის საკმაოდ

მნიშვნელოვან ძეგლს გამოხატავდა. ან: თუ არსებობს ქართული „მართლიერება“ (ილი ჭავჭავაძე), როცა სუბიექტი მართლზომიერად მოქმედებს, მაშასადამე, სახელმწიფოს წინაშე მართალია, არსებობს „უმართლობაც,“ როცა სუბიექტი ქმედების საკანონმდებლო შემადგენლობას მართლსაწინააღმდეგოდ განახორციელებს და, მაშასადამე, სახელმწიფოს წინაშე ობიექტურად არ „მართლიერობს“.

როგორც ჩანს, სიმართლე სამართალთან დაკავშირებულია არა მხოლოდ ქართული ენის შესატყვისად, არამედ რუსული ენის მიხედვითაც. ამ პოზიციიდან საინტერესო იქნებოდა ტერმინი „სიმართლის“ (მართლის) ფილოსოფიური ანალიზი, მაგრამ ირკვევა, რომ სამართლის ფილოსოფიაში ეს ტერმინი ჯერ კიდევ საკმაოდ არ არის გამოვლენილი. უფრო მეტიც, ირკვევა, რომ თვით ფილოსოფიაშიც აღარ არის ეს ტერმინი გამოკვლევული სათანადოდ. მაგალითად, ა. კოროლკოვი პირდაპირ მიუთითებს სიმართლის ფენომენის მნიშვნელობაზე და იმაზე, რომ ამ ფენომენს ფილოსოფია დღემდე უხალისოდ ეკიდება და ამიტომ მისი საიდუმლოება სათანადოდ გამოვლენილი არ არის. ფილოსოფია ტრადიციულად დაუკავშირდა ჭეშმარიტებას, ხოლო ენციკლოპედიურ ცნობარებში სიმართლეზე, საერთოდ, არაფერია ნათქვამი. ავტორი მართებულად აღნიშნავს, რომ ამ ტერმინის წმინდა მეცნიერული და უსულგულო ანალიზი მის არსებას ვერ გამოავლენს, ამიტომ საჭიროა განსაკუთრებული ფილოსოფიურ-მხატვრული მიდგომა.

ავტორის აზრით, სიმართლე – ეს ჭეშმარიტებაა მოქმედებაში და ამიტომ იგი სხვა არაფერია, თუ არა ცხოვრების, ხელოვნების და ყოფიერების ნიშანი (5. გვ. 88-89).

სიმართლის კატეგორია საინტერესოდ არის განხილული ბადრი ფორჩხიძის ნააზრევში. იგი განიხილავს სიცრუის სიბრძნეს და მის პოზიტიურ და ნეგატიურ დიალექტიკას და აღნიშნავს, რომ სიმართლე და ჭეშმარიტება ფორმალური ლოგიკის მიხედვით ვერ იქნება გამოვლენილი და ამიტომ საჭიროა გარკვეული დიალექტიკური მიდგომა, როდესაც ერ-

თი მიმართებით სიცრუე მეორე მიმართებით შეიძლება იყოს სრული სიმართლე. ავტორი ამის მაგალითად იღებს ბერი თევდორეს გმირობას, როცა მან მტრის წინაშე იცრუა და ამით გადაარჩინა დაღუპვას მეფე და ქვეყანა. ამ სიცრუით თევდორე ცამდე მართალი იყო, რადგან სხვაგვარად რომ მოქცეულიყო, მტყუანი იქნებოდა ერისა და საკუთარი სინდისის წინაშე (14. გვ. 60).

როგორც ჩანს, **ჭეშმარიტება და სიმართლე სხვადასხვა კატეგორიებია, მაგრამ ერთი რამ ცხადია, რომ სიმართლე, მართალი ნიშნავს შეფასების ობიექტურობას, ამიტომ იგი უფრო აქსიოლოგიური კატეგორიაა. ამ მხრივ იგი მოითხოვს შემდგომ შესწავლას როგორც სამართლის, ისე კანონთან მიმართებაში.** ისე კი, ყოფა-ცხოვრებაში ხშირად ამბობენ, რომ „მართალი კაცი ქვაზე მაგარიო“, რაც ამ კაცის ცხოვრების წესის სიმართლეზე მეტყველებს. ცრუპენტელა კაცი არა მარტო პრაქტიკულადაა საშიში, არამედ მეცნიერებაშიც, რადგან ასეთმა კაცმა მეცნიერებისეული ჭეშმარიტება მიზანსწრაფულად, რაიმე პირადი ან ფგუფური ინტერესების გაამო, შეიძლება გააყალბოს.

მხატვრული აზროვნება იცნობს ისეთ ვითარებას, როცა პიროვნება სახელმწიფოსთან ჰარმონიაში კი არაა, არამედ, პირიქით, დაპირისპირებაშია და ამ დაპირისპირებისას სიმართლე უფრო პიროვნების მხარესაა. ამ მხრივ საინტერესოა „დათა თუთაშხია,“ რომელშიც მაღალმხატვრულადაა ასახული რუსული იმპერიისა და დათა თუთაშხიას მძაფრი დაპირისპირება, როცა ამ უკანასკნელს პოლიტიკურად დევნილი ვინმე გრაჩოვისთვის თავის გამოდების გამო აზრგად გავარდნის ხვედრი ერგო. დათა თუთაშხია არ არის ჩვეულებრივი, ყოფითი პიროვნება. იგი ჭკვიანი, მამაცი და შეუპოვარია, ცხოვრების აზრისა და სიმართლის დაუცხრომელი მეძებარია, მაგრამ ეს ბრძოლა, სამწუხაროდ, რუსული იმპერიული სახელმწიფოს იმ ვერაგული ხრიკით დამთავრდა, როცა დათა საკუთარ უკანონო შვილს, გუდუნას, მოაკვლევინეს. ცხადია, რუსული იმპერიის ამგვარი ვერაგული ქმე-

დება არანაირ „სამართალს“ არ გამოხატავს და მას ვერც ტერმინი „Русская Правда“ უშველის.

მიუხედავად ამისა, კანონმდებელი მონოდებულია, კანონშემოქმედების დადგენილი პრინციპების შესაბამისად ქმნიდეს კანონს და მასში სამართლის იდეას გამოხატავდეს. რაკი ამ ვითარებაში ჩვენ ძირითადად სისხლის სამართლის კანონი გვაქვს მხედველობაში, ბუნებრივია, საქმე შეეხება ე.წ. „კრიმინალიზაციის ობიექტის“ ისეთ აღმოჩენას, როცა კანონმდებელი თავის შეფასებებში ობიექტურია და მართალი.

ასეთ ვითარებაში კანონის ფორმით დანაშაულად მიჩნეული ქმედება და მისთვის კანონით დანესებული სასჯელი შესაბამისობაში იმყოფებიან და, მაშასადამე, ჰეგელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, დანაშაული და სასჯელი შინაგან ერთიანობას გამოხატავენ. მაგრამ „მართალი სამართლის“ იდეა უკავშირდება არა მხოლოდ კანონმდებელს, არამედ მოსამართლესაც, რომელიც სამართალშეფარდებით პრაქტიკაში იშვიათად არ აწყდება „კანონიერი სამართლის“ მართებულობის პრობლემას, რასაც ტერმინი „მართალი მსაჯულება“ ადასტურებს. მაგრამ ეს პრობლემა შემდგომ უფრო ღრმა შესწავლას მოითხოვს.

GURAM NATCHKEBIA

“TRUE JUSTIE” AND THE IDEA OF ART LAW ACCORDING TO THE RELATION

ABSTRACT

In the article is justified that there exist material and criminal grounds of the “justified judgment”. Namely, a subject of law by its lawful moderate action turns law statutory provision into law and order. For this reason it is right in front of the state, but this truth in front of state still is subjective, unless will not be justified by the

truth of law, its correctness. This is an important problem of philosophy of law.

In the article is used method of analogy, when the artist (writer) and legislator are compared with each other. If the writer by this work creates artistic truth, the legislator with high artistic rules achieve to the legislative creation and through the law from express idea of law. Finally, there are axiological problems of terms used in the article “righteous” and “righteousness”, because in contrast to this truth in these terms are expressed objective assessment.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ა. ბურჯალიანი, სამართლის ფილოსოფია, თბილისი, 2012;
2. С. Ф. Безлюбенко, Теория искусства, М, 1982;
3. ი. დოლიძე, ძველი აღმოსავლეთის სამართალი, თბილისი, 1960;
4. З. Какабадзе, Феномен искусства, Тбилиси, 1980;
5. А. Корольков, Восхождение к нравственной философии, „Какая нам нужна философия“, Лениздат, 1990;
6. გ. ლობჯანიძე, სამართლის ფილოსოფია, ტ. 1. თბილისი, 2014;
7. ვ. მეტრეველი, ილია ჭავჭავაძის შეხედულებანი სახელმწიფოსა და სამართალზე, თბილისი, 1997;
8. გ. ნანეიშვილი, სამართლის ნამდვილობა და ცდა ნორმატიული ფაქტების დასაუბრებისა, “სამართლის ფილოსოფიის საკითხები“, თბილისი, 1992;
9. გ. ნადარეიშვილი, ქართული სახელმწიფოსა და სამართლის ისტორია, თბილისი, 2005;
10. გ. ნაჭყებია, სისხლის სამართლის საგანი, თბილისი, 1997

11. გ.ნაჭყებია, ხელოვნებისა და სამარლის ანალოგური ნიშნების შესახებ, პროფ. გ. ინწკირველის 70-ე წლოსავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული, თბილისი, 1996;
12. გ. რადბრუხი, ზეკანონიერი სამართალი და „კანონიერი უმართლობა“, თსუ-ს იურიდიული ფაკულტეტის სამართლის ჟურნალი, 2012, № 2 (გერმანულიდან თავგმნა დიმიტრი გეგენავამ);
13. მ. ტურავა, სისხლის სამართალი, ზოგადი ნაწილის მიმოხილვა, მეცხრე გამოცემა, თბილისი, 2013;
14. Н. Таганцев, Русское уголовное право, Общая часть, М.2001
15. ბ. ფორჩხიძე, სიცრუის სიბრძნის პოზიტიური და ნეგატიური დიალექტიკა, „ფილოსოფიური ძიებანი“, ტ. 19, თბილისი, 2013;
16. И. Форман, Теория познания и философия искусства, (Критико-теоретический очерк) „Гносеология в системе философского мировоззрения“, М. 1983;
17. ა. ყულიჯანაშვილი, ესთეტიკა, თბილისი, 2005;
18. ნ. ჭავჭავაძე, ესთეტიკის სკიოხები, მეორე გამოცემა, თბილისი, 2007;
19. ივ. ჯავახიშვილი, თბულებანი 12 ტომად, ქართული სამართლის ისტორია, თბილისი, ტ, 6, თბილისი, 1982;

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის მეცნიერების ფილოსოფიის განყოფილებამ.



რამაზ გაბაშვილი
(თბილისი)

რამაზ გაბაშვილი – ქიმიის მეცნიერებათა დოქტორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, სახელმწიფო პრემიის ლაურეატი. თბილისის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, ავტორი მრავალი სამეცნიერო ნაშრომისა ქიმიის, ბიოლოგიის, მედიცინის, ქიმიის

ფილოსოფიური პრობლემების დარგებში.

ზოგიერთი სოციალურული ფენომენის ქიმიური საფუძვლები

ჩვენ ფილოსოფიას აზროვნებასთან ვაიგივებთ. მაგრამ ფილოსოფიური შეიძლება იყოს არა მარტო აზრები, არამედ გრძნობებიც. ფილოსოფიის მონოდებაა როგორც ჩვენი აზრების, ისე ჩვენი გრძნობების ფორმირება, რაც ხელს შეუწყობს მათ განვითარებასა და გაღრმავებას. დიდი ფილოსოფოსები: პლატონი, კანტი, შელინგი, ნიცშე, ჰაიდეგერი, იასპერსი, სარტრი, ბერდიაევი გამსჭვალულნი იყვნენ ფილოსოფიური გრძნობებით, რაც განსაზღვრავდა მათი აზრების მასშტაბურობას. მსოფლიოზე ყველაზე ძლიერად სწორედ ფილოსოფიური მასშტაბის ემოციები ზემოქმედებენ.

სიკეთისა და ბოროტების ურთიერთდაპირისპირება ოდითგანვე აინტერესებდათ სხვადასხვა დროის მოაზროვნეებს. აგრესიის პრობლემა მწვავედ რჩება კაცობრიობის განვითარების მთელი ისტორიის მანძილზე. არსებობს აგრესიულობის გამოვლინების რამდენიმე თეორია: ბიოლოგიური მიზეზი და არასაკმარისი ან ცუდი აღზრდა.

ადამიანების, განსაკუთრებით ახალგაზრდების, აგრესიული ქცევა ბოლო პერიოდში, სამწუხაროდ, ხშირი და არასასიამოვნო სოციალური მოვლენა გახდა. აგრესიას მრავა-

ლი ფაქტორი განაპირობებს. ასეთებია, მაგალითად, ფსიქოლოგიური მიზეზები: გადაღლა, ქრონიკული უძილობა, შიში, სტრესული სიტუაცია, ნარკოტიკული დამოკიდებულება, ნიკოტინსა და ალკოჰოლზე დამოკიდებულება; ფიზიოლოგიური მიზეზები: ჰორმონული ცვლილებანი, გამონვეული ორსულობით, კლიმაქსით, წინამენსტრუალური სინდრომით, ფარისებრი ჯირკვლის დაავადებით.

სტატიაში საუბარი არ იქნება აგრესიის, როგორც სოციალურ-ფსიქოლოგიური ფენომენის, ასევე ეთიკურ-ფილოსოფიური ასპექტების შესახებ. შევხებით მხოლოდ ქიმიური მიზეზებით გამონვეულ აგრესიას.

კლიმაქსის პერიოდში ქალების გამაღიზიანებლობას იწვევს ჰორმონული ცვლილებანი და ჰიპოვიტამინოზი (ამ პერიოდში ქალის ორგანიზმს აკლია B ჯგუფის ვიტამინები, მათ შორის, ნიკოტინისა და ფოლიუმის მჟავები). მამაკაცთა გამაღიზიანებლობა კლიმაქსის დროს გამონვეულია ორგანიზმში მამაკაცური ჰორმონის – ტესტოსტერონის გამომუშავების შემცირებით. ამ ჰორმონის დეფიციტი მამაკაცებში იწვევს აგრესიას. ამ შემთხვევაში აუცილებელია სრულფასოვანი ძილი (დღე-ღამეში 7-8 საათი). უმძიმეს შემთხვევაში ექიმის დანიშნულებით ტარდება ტესტოსტერონის ინექციები.

ტესტოსტერონი მრავალ ფუნქციაზეა პასუხისმგებელი. როგორც კაცებში, ისე ქალებში ჰორმონი იწვევს „სექსუალურ ლტოლვას“. ტესტოსტერონი იშლება სხვა ნივთიერებებად (მაგალითად, სიხარულის ჰორმონებად – დოფამინად და სეროტონინად). ტესტოსტერონის ერთ-ერთი მთავარი ფუნქციაა კუნთოვანი მასის გადიდება (რაც მეტია ჰორმონი, მით უფრო სწრაფად იზრდება კუნთები). ჰორმონის სიჭარბე ნაწილობრივ იწვევს აგრესიას. ჭარბი ტესტოსტერონის დათრგუნვით თირკმელზედა ჯირკვალი იწვევს სხვა ჰორმონის – კორტიზოლის გამომუშავებას, რომელიც იწვევს აგრესიას.

ჰორმონი ესტროგენი აუცილებელია ორივე სქესისთვის, განსაკუთრებით ქალებისთვის. იგი პასუხისმგებელია ცხიმის დაგროვებაზე და რძის გამოყოფაზე, ხელს უწყობს დაფეხმძიმებას. მამაკაცებში ესტროგენის მაღალი დონე კატასტროფაა. ჰორმონების პროჰორციის დარღვევას (ესტროგენის მომატების მხარეს) შეუძლია გამოიწვიოს „გაბერილი“ სხეულის სინდრომი. ხოლო ისინი, რომელთაც ესტროგენების დაბალი დონე გააჩნიათ, ყოველთვის შესანიშნავ ფორმაში იმყოფებიან.

ტესტოსტერონის დაბალი დონე და ესტროგენის მაღალი დონე იზიდავს „გამაბინძურებელ“ ნივთიერებებს (მძიმე მეტალთა იონებს, ტოქსინებს, რადიაციას და სხვ). ამა თუ იმ ჰორმონის დაქვეითებული გამომუშავებით თქვენ მზეზე ცუდად ირუჯებით და სწრაფად იწვებით. ტესტოსტერონის სინთეზს ასევე აფერხებს ალკოჰოლი. არსებობს მრავალი ნივთიერება, რომელთა საშუალებით შესაძლებელია ორგანიზმში ტესტოსტერონის დონის გაზრდა და ესტროგენის დონის დაქვეითება. ქვემოთ მოცემულია ზოგიერთი მათგანი, რომლებიც აუცილებელია ჰორმონული ბალანსისთვის: კალციუმის გლუკონატი (შედის ბოსტნეულში), თუთია (აუცილებელია ჰორმონის მუშაობისთვის), სელის ზეთი (ხელს უწყობს ნორმალური ფიზიკური მდგომარეობის და ესტროგენის დაბალი დონის შენარჩუნებას, ამუხრუჭებს სიმსივნეების წარმოქმნას), კვერციხი (ტესტოსტერონის სინთეზის საფუძველი), უჯრედისი (ცხიმებთან ერთად გამოაქვს ესტროგენები, რაც შეუცვლელია მისთვის, ვისაც გახდომა სურს).

ჰორმონული ცვლილებანი იწვევს სოციალური ქცევის ცვლილებებს და პირიქით. მაგალითად, პრიმატების მდგრადად ჯგუფს ჰყავს აღიარებული წინამძღოლი და მათ საერთოდ არ ახასიათებთ აგრესია. თუმცა ლიდერი, დაბერებასთან ერთად, კარგავს თავის ადგილს და ჯგუფში იწყება „ბრძოლა ხელისუფლებისთვის“, რომელშიც თითქმის ყველა მამალი ცხოველი ერთვება. ამ დროს მთელ პოპულაციაში მიმდინარეობს მკვეთრი ჰორმონული ცვლილებები. იზრდება კორ-

ტიზოლისა და ტესტოსტერონის დონე. ამ დროს მატულობს აგრესიისადმი მაიმუნთა ფიზიკური და ფსიქოლოგიური მზაობა და იზრდება მათი კუნთოვანი მასა.

აგრესია, როგორც დაავადების სიმპტომი, შეიძლება განვითარდეს შემდეგი პათოლოგიების დროს: ინფექციური დაავადებანი, შაქრიანი დიაბეტი, ტრავმით მიღებული სტრესი, ზოგიერთი ფსიქიკური დაავადება (ნევროზები, შიზოფრენია, ალცჰაიმერის დაავადება). ზოგჯერ აგრესია შეიძლება გამოინვიოს სამკურნალო პრეპარატთა შეუთავსებლობამაც.

აგრესიულობის მიზეზი შესაძლოა გენეტიკურიც იყოს. ნერვული სისტემის მომატებული აგზნებადობა შესაძლებელია მემკვიდრეობით გადაეცეს. გენეტიკურმა გამოკვლევებმა აჩვენა, რომ აგრესიულ მამაკაცებს აქვთ დეფექტური გენი, რომელიც განსაზღვრავს განსაკუთრებული ფერმენტის – მონოამინოქსიდაზის მუშაობას, რომლის მოლეკულები ნაწილდება ნერვული უჯრედების შეერთების ნერტილის გარშემო. სწორედ ამ ნერტილებში ხდება ნერვული იმპულსის გადაცემა ერთი უჯრედიდან მეორეზე განსაკუთრებული „შუამავალი“ ნივთიერებების – ნეირომედიატორების საშუალებით. ამიტომ შუამავალ – ნივთიერებათა ნაწილი რჩება უჯრედშორის სივრცეში. აღმოჩნდა, რომ თუ ისინი ადვილად იშლებიან მონოამინოქსიდაზით, აგზნება სწრაფად ცხრება და ადამიანი მშვიდდება. წინააღმდეგ შემთხვევაში, როცა მონოამინოქსიდაზა დაზიანებულია, აგზნება გაიწელება და ადამიანი იმყოფება ძლიერ გაღიზიანებულ მდგომარეობაში, რაც მას სასტიკი საქციელისკენ უბიძგებს.

აგრესიის ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზი არასრულფასოვანი და უხარისხო საკვებია. საკვების შედგენილობამ, ასევე წყლის ხარისხმა, შეიძლება გავლენა იქონიოს აგრესიულობაზე. გამოვლენილია ფრინველთა და ცხოველთა კვების რაციონში ცილებისა და განსაზღვრულ ამინომჟავათა (მაგალითად, მეთიონინის ან ტრიპტოფანის) დეფიციტით გამოწვეული აგრესიულობის ზრდა. ამ მიზეზით გამოწვეული აგრესი-

ულობის შესამცირებლად, საჭიროა საკვებში 0,05-0,1% მე-თიონინის ან 0,1-0,3% ტრიპტოფანის დამატება. ტრიპტოფანის დამატება ზრდის ტვინში სეროტონინის გამომუშავებას. რაციონში ცილების დეფიციტი გავლენას ახდენს ამინმჟავათა დეფიციტზე, რაც, თავის მხრივ, აძლიერებს აგრესიას. ასეთი რაციონი შესაძლოა, გარდა ზემონახსენები ამინმჟავებისა, არასაკმარისი რაოდენობით შეიცავდეს ვალდინს, იზოლეიცინს ან ლიზინს, რომლებიც ყოველთვის არ არის ხელმისაწვდომი.

აგრესიას ინვევს ვიტამინების, განსაკუთრებით, როგორც ზემოთ იყო ნახსენები, B ჯგუფის ვიტამინების ნაკლებობა. მაგალითად, 200 მილიგრამი ნიაცინის (B3 ვიტამინი, PP ვიტამინი) დამატება ერთ კილოგრამ რაციონში ამცირებს აგრესიას. აგრესიის თავიდან აცილება შეიძლება პანტოთენის მჟავას (B5 ვიტამინი), პირიდოქსინის (B6 ვიტამინი) და თიამინის (B1 ვიტამინი) საშუალებით. ისინი მონაწილეობენ ნერვულ ფუნქციებში.

სტრესებისადმი წინააღმდეგობის გაწევის უნარი პირდაპირ არის დაკავშირებული ორგანიზმში ფოლიუმის მჟავას (B9 ვიტამინი) საკმარის რაოდენობასთან. აღნიშნული ვიტამინი მონაწილეობს სეროტონინის გამომუშავებაში. ფოლიუმის მჟავას ნაკლებობის სიმპტომებია: თავის ტკივილი, სისუსტე, სწრაფი დაღლა, უძილობა, ცუდი მახსოვრობა, უხასიათობა, კანის დაავადებები. მისი მწვავე უკმარისობით სისხლში დიდი რაოდენობით გამოიყოფა ადრენალინი და ვითარდება აგრესია და მანიაკური მდგომარეობა. ფოლიუმის მჟავა ხელს უწყობს ცილების ნორმალურად შეთვისებას, დადებითად მოქმედებს სისხლის ხარისხზე და ხელს უშლის ანემიის განვითარებას. იგი აუცილებელია ბავშვების ნორმალური ზრდა-განვითარებისთვის. ფოლიუმის მჟავა იშლება სინათლის მოქმედებით და გაცხელებით. ოთახის ტემპერატურაზეც კი იშლება, რის გამოც არ არის რეკომენდებული მისი ხანგრძლივად შენახვა. ფოლიუმის მჟავას ბუნებრივი წყაროებია: ოხრახუში, მწვანე სალათა, კომბოსტო, ასკილი,

შავი მოცხარის, ყოლოს, ცაცხვის, არყის ხის ფოთლები და სხვ. მას შეიცავს ლობიო, ქარხალი, გოგრა, სტაფილო, კიტრი, გარგარი, ფორთოხალი, ბანანი და სხვ. ცხოველური წარმოშობის პროდუქტებიდან B9 ვიტამინით მდიდარია ყველი, რძე. B9 ვიტამინს ორგანიზმი ვერ ითვისებს B12 ვიტამინის დეფიციტის დროს. აგრესიას იწვევს მიკროელემენტების ნაკლებობაც. თითოეული მათგანი აკონტროლებს ორგანიზმის განსაზღვრულ ფუნქციას. ჰიპერაქტიურობას და აგრესიას იწვევს ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ელემენტის **მაგნიუმის** უკმარისობა. მაგნიუმის დეფიციტი ორგანიზმში ქმნის ტყვიის დაგროვების ხელსაყრელ პირობებს, ტყვია კი განსაკუთრებით მავნეა ცენტრალური ნერვული სისტემისთვის. მაგნიუმი პასუხისმგებელია ნერვული სისტემის მუშაობაზე და გვეხმარება სტრესებთან ბრძოლაში, აცხრობს ქარბ აგზნებადობას. აგრესიული ქცევის სტუდენტთა ჯგუფში მაგნიუმის დონე თითქმის ორჯერ ნაკლები აღმოჩნდა, ვიდრე არააგრესიულ სტუდენტებში. მაგნიუმის ისევე, როგორც რკინის, კალციუმის და B ჯგუფის ვიტამინების შეთვისებას აქვეითებს ანტიბიოტიკები. როგორც კი შეივსება მაგნიუმის ნაკლებობა ორგანიზმში, ტყვია გამოდის ბუნებრივი გზებით. მაგნიუმი განსაკუთრებით სჭირდებათ მათ, ვისაც გულ-სისხლძარღვთა დაავადებები აწუხებს. ქუთუთოების თამაში, კიდურების დაბუჟება, ტირილის სურვილი, სასორნარკვეთილებაში ჩავარდნა, რეაქცია ამინდის ცვლილებაზე, არითმია და გულმკერდში მკვეთრი ტკივილი, თმის ცვენა, მსხვრევადი ფრჩხილები, კომმარული სიზმრები, უძილობა – ყოველივე ეს მაგნიუმის დეფიციტზე მეტყველებს. სამწუხაროდ, ჩვენს საკვებში იგი ძალიან ცოტაა. ყოველდღიურად ჯანმრთელ ადამიანს სჭირდება 300 მილიგრამი მაგნიუმი. ამ რაოდენობას შეიცავს 6 გრამი ნიგოზი და 3 ნაჭერი შავი (ჭვავის) პური. მაგნიუმს შეიცავს ბოსტნეული, ხორცი, ყველი, ჩირი, სოია, წინიბურას ბურღული. მაგნიუმის მდიდარ წყაროს თეორიულად წარმოადგენს კაკაო, მაგრამ ჰიპერაქტიურ ბავშვებს იგი შეზღუდულად უნდა მიეცეთ კო-

ფეინის შემცველობის გამო. ცხოველთა და ფრინველთა აგრესიული ქცევის შესამცირებლად მზა საკვებს მაგნიუმი უნდა დაემატოს ოქსიდის სახით 0,05-0,1%-ის რაოდენობით. ასევე ამცირებს აგრესიულ ქცევას მანგანუმი, რომელიც გამოიყენება ღორების კვებაში.

როგორც აღნიშნული იყო, ანტიაგრესიული სისტემის მუშაობაში დიდ როლს ასრულებს სეროტონინი, რომლის წარმოქმნაც თავის ტვინში აქტიურდება **ლითიუმით**. ამიტომ ლითიუმის მარილები მედიცინაში გამოიყენება ქცევის აგრესიული ტენდენციების მოსახსნელად. **კობალტის** ნაკლებობით მცირდება B12 ვიტამინის გამომუშავება, რაც, თავის მხრივ, იწვევს ქცევის დარღვევებს.

აგრესია შეიძლება გამოიწვიოს **ნატრიუმის** დეფიციტმაც. რაციონში 0,15%-ზე ნაკლები ნატრიუმის დოზა იწვევს სხვადასხვა სირთულის აგრესიას. როგორც ფრინველებზე დაკვირვებების შედეგად აღმოჩნდა, სუფრის მარილის კონცენტრაცია საკვებში არ უნდა შეადგენდეს 0,18%-ზე ნაკლებს. რეკომენდებული დოზაა 0,2-0,23%.

აგრესიის გამონწვევა შეუძლია ტრანსცხიმებს. ამერიკელი სპეციალისტების მიერ დადგენილია კავშირი დიეტურ ტრანსცხიმების მოხმარებასა და ღია აგრესიას შორის. ტრანსცხიმების მავნე ზემოქმედება ადამიანის ჯანმრთელობაზე გამოიხატება ორგანიზმში „ცუდი“ ქოლესტერინის მომატებით, ინსულინის მიმართ გაზრდილი რეზისტენტობით, ანთეზებისადმი მიდრეკილებით. ტრანსცხიმები იწვევს გულის დაავადებებს და დიაბეტის პროვოცირებას. რადგან ტრანსცხიმების დიდი რაოდენობით გამოყენება უშუალოდ უკავშირდება ძლიერი აგრესიის გამოვლინებას, ამიტომ აუცილებელია მათი კვების რაციონიდან ამოღება, განსაკუთრებით სკოლებსა და ციხეებში. ჯანმრთელობის დაცვის მსოფლიო ორგანიზაცია ყველას მოუწოდებს, თავი შეიკავოს ტრანსცხიმების მაღალი შემცველობის პროდუქტებისგან. ტრანსცხიმების დღელამურმა ნორმამ არ უნდა გადააჭარ-

ბოს ორ-სამ გრამს, მაკდონალდსის ე.წ. კარტოფილ ფრის ულუფა კი შეიცავს შვიდ გრამ ტრანსცხიმს.

ყავის დიდი რაოდენობით მოხმარებამ შესაძლოა გამოიწვიოს არამოტივირებული აგრესია. 1 ლიტრი ყავა შეიცავს 1,5 გრამამდე კოფეინს. კოფეინი ფსიქომასტიმულირებელი საშუალებაა. იგი ასტიმულირებს ნერვულ სისტემას. ყავის სისტემატური მიღება დიდი დოზებით იწვევს ნერვული უჯრედების გამოფიტვას, ძალიან დიდი დოზებით კი – სიკვდილს. კოფეინი იწვევს ზოგიერთი მიკროელემენტის (კალციუმის, მაგნიუმის, კალიუმის, ნატრიუმის) და ვიტამინის (B1 და B6) გამორეცხვას და ხელს უშლის მათ შენვას. განსაკუთრებით უნდა მოვარიდოთ ბავშვები კოფეინის შემცველ პროდუქტებს (ყავის გარდა მას შეიცავს შოკოლადი, კოკა-კოლა და ა.შ.). ყავას შეუძლია ბავშვებში გამოიწვიოს ნერვული ტიკები, ხასიათის ცვალებადობა, შიშები, განგაშის შეგრძნება, აგრესიულობა.

ბავშვების ჰიპერაქტიურობის ერთ-ერთი მიზეზია არასწორი კვება. კვლევებმა აჩვენა, რომ ჰიპერაქტიური ბავშვები განიცდიან არანაჯერ ცხიმოვან მჟავათა (ომეგა-3, ომეგა-6) მწვავე ნაკლებობას, რომლის სიმპტომებია: მუდმივი წყურვილის გრძნობა, თმების და კანის სიმშრალე, ხშირი შარდვა, ალერგია. აღნიშნული მჟავები ადამიანის ორგანიზმში არ სინთეზირდება, ამიტომ საჭიროა საკვებთან ერთად მათი მიღება. ისინი შედიან თევზეულში, ძროხის და შინაური ფრინველების ხორცში, მცენარეულ ზეთებში.

ბავშვებისათვის განკუთვნილ პროდუქტთა უმრავლესობა შეიცავს სხვადასხვა კონსერვანტს, არომატიზატორს, ხელოვნურ შემავსებელს, საღებავს, რომლებიც ნეგატიურად მოქმედებენ ტვინზე. ჰიპერაქტიურობა, ყურადღების დარღვევა, მოუსვენრობა – ყოველივე ეს ტვინის ქიმიური დისბალანსის გამოვლინებაა. ავსტრალიელი მეცნიერები იმ დასკვნამდე მივიდნენ, რომ ბავშვები, რომლებიც სწორად იკვებებიან, იშვიათად ვარდებიან დეპრესიაში, ნაკლებად აგრესიულნი არიან და გარდამავალი ასაკის რყევები ადვილად და

ჩქარა გადააქვთ, ხოლო ისინი, რომელთაც უყვართ სწრაფი და მავნე საკვები: ე.წ. ფასტ-ფუდი, ჩიფსები, სოსისი, ორცხო-ბილა, ლიმონათი, აგრესიულები და ბუნტისთავები არიან.

აგრესიულ ადამიანებში აღინიშნება მძიმე მეტალთა მო-მატებული შემცველობა. მაგალითად, მათ ახასიათებთ ქრო-მის, სპილენძის, ვანადიუმის, ტყვიის, მანგანუმის, კადმიუ-მის, რკინის და დარიშხანის საშუალო მაჩვენებლების გაზ-რდის ტენდენცია. ამასთან ასეთი ადამიანები განიცდიან სე-ლენის, თუთიის, ლითიუმის და კობალტის დეფიციტს. მაგა-ლითად, აგრესიული ადამიანებისთვის დამახასიათებელია დარიშხანის (1,9-ჯერ), ქრომის და ვანადიუმის (1,2-ჯერ) რა-ოდენობის გაზრდა ჩვეულებრივთან შედარებით. კადმიუმის და კალის შემცველობა ორჯერ მეტია აგრესიულ ადამიანებ-ში. ლითიუმისა და კობალტის შემცირებული რაოდენობა და ტყვიის და კადმიუმის გაზრდილი დონე დამნაშავეთა ორგა-ნიზმში არღვევს ფსიქიკას და წარმოადგენს უმართავი აგრე-სიული ქცევის მიზეზს.

ტყვიის უმნიშვნელო რაოდენობაც კი საშიშია ბავშვე-ბისთვის. იგი აქვეითებს შემეცნებით აქტიურობას, ბავშვი ხდება უყურადღებო და თანატოლებისგან განსხვავებით უჭირს ახალი მასალის ათვისება. არასრულასაკოვანთა ტვინში ტყვიის მიკროდოზებით მოხვედრამ შეიძლება გამო-ინვიოს აგრესია. ტყვიას დიდი რაოდენობით შეიცავს გამო-ნაბოლქვი გაზები. ტყვიის შემცველი ეთილირებული ბენზი-ნის აკრძალვამ ააშ-ში გამოინვია განზრახ მკვლელობათა ერთი მესამედით შემცირება უკანასკნელ 25 წელიწადში. ტყვია ფართოდ გამოიყენება მრეწველობაში. ამიტომ თუ საცხოვრებელი სახლები განლაგებულია აკუმულატორების, კაბელების ქარხნების, პოლიგრაფიულ და ხელსაწყომშენე-ბელ საწარმოთა გვერდით, იქმნება ტყვიით მონამვლის გაზ-რდილი რისკი. ორგანიზმში ტყვია შეიძლება მოხვდეს რე-მონტის დროს. ლაქსაღებავები სხვა ტოქსიკურ ნივთიერე-ბებთან ერთად წარმოადგენს ტყვიის წყაროს. რომაელთა სა-მარხებში ნაპოვნი ტყვიის რაოდენობით ირკვევა, რომ ძველი

რომის მოსახლეობის მასობრივი განადგურების მიზეზი ტყვიის წყალსადენი მიწების გამოყენება ყოფილა. გარდა ამისა, ღვინოს ტყვიის ჭურჭელში ათბობდნენ. ამ მიზეზით შეირყა ჭკუიდან ნერონი, რომელიც ხშირად სვამდა ასეთ ღვინოს. ამას ისიც ემატებოდა, რომ მაშინ ბევრი ექიმი სამკურნალოდ ძძიმე მეტალების (ტყვია, ვერცხლისწყალი) მარილებს იყენებდა.

ასევე აზიანებს ადამიანის ნერვულ სისტემას კადმიუმი. უნდა აღინიშნოს, რომ იგი დიდი რაოდენობით გამოიყოფა საყდრისის ტერიტორიაზე ოქროს მოპოვების პროცესში და გაბინძურებულ ნიადაგზე მოწეული პროდუქტები საფრთხეს უქმნის ადამიანის ჯანმრთელობას.

აგრესიული ტენდენციის ადამიანები შეიცავენ ალუმინის მომატებულ რაოდენობას. ალუმინის ტარას დღეს ფართოდ იყენებენ კვების მრეწველობაში. ალუმინი ნაწილობრივ იხსნება საკვებში და იწვევს ანემიას, გასტრიტს, რაქიტს, თავის ტკივილს, აგზნებადობას, აგრესიას და მეხსიერების დაქვეითებას. ალუმინს შეუძლია ალცჰაიმერის დაავადების პროვოცირებაც. ალუმინი განსაკუთრებით დიდი რაოდენობით შედის საფუფრებში, საკვებ დანამატებში (E520-523). მათ გარეშე კი არ მზადდება ძეხვები, კონსერვები და სხვა პროდუქტები.

კიდევ უფრო საშიშია ვერცხლისწყალი. მეფე-ტირანის ივანე მრისხანეს ნეშტში აღმოჩნდა ვერცხლისწყლის დიდი კონცენტრაცია – 13 მილიგრამი წონის ერთ კილოგრამზე გადაანგარიშებით, მაშინ როცა ადამიანის ქსოვილებში მისი შემცველობა არ აჭარბებს 0,005 მილიგრამს (ე.ი. 2600-ჯერ ნაკლებს), რამაც გამოიწვია ზედმეტი ეჭვიანობა, ძლიერი აგრესია და თავშეუკავებლობა. ერთ-ერთმა მრისხანე გაცხარებამ მეფის შვილის სიცოცხლეს შეინირა. მეფის ქრონიკული მონამვლის მიზეზი გახდა სახსრების ტკივილისთვის ვერცხლისწყლის მალამოების გამოყენება. სახლში თერმომეტრი ან ლუმინესცენტური ნათურა თუ გაგიტყდათ, სასწრაფოდ მიიღეთ უსაფრთხოების ზომები.

რაც შეეხება რკინას, ამ შემთხვევაში აუცილებელია ოქროს შუალედის დაცვა. ერთი მხრივ, რკინის დეფიციტი გავრცელებული პრობლემაა ბავშვებსა და მოზრდილებში. მისი დაბალი შემცველობა იწვევს აპათიას, სისუსტეს, ყურადღების კონცენტრირების უუნარობას, ანემიას; მეორე მხრივ, რკინის დიდი რაოდენობა იწვევს აგრესიულ ან ჰიპერაქტიურ ქცევას.

აგრესიის გარეგანი დეტერმინანტები გარემოს და სიტუაციის ის თავისებურებანია, რომლებიც ზრდიან აგრესიის განვითარების ალბათობას. მაგალითად, ჰაერის ზომიერად მაღალი ტემპერატურა (დაბალ და ძალიან მაღალ ტემპერატურებთან შედარებით) ხელს უწყობს აგრესიული ტენდენციების გამწვავებას. აგრესიული რეაქციები ძლიერდება იმ შემთხვევაშიც, როცა ჰაერი შეიცავს ზოგიერთ გამაბინძურებელ აგენტს (სიგარეტის ბოლი, არასასიამოვნო სუნი და სხვ.). გარემოს ისეთმა სტრესორმა, როგორცაა ხმაური, შეუძლია შეასრულოს აგრესიის გარეშე დეტერმინანტის როლი, აგზნების გაძლიერებით გამოიწვიოს აგრესიის გაძლიერება. როგორც წინა პუბლიკაციაში (მუსიკის გავლენა ცოცხალ ორგანიზმებზე. წიგნი: ფილოსოფიური ძიებანი, ტომი XX, გამომც. “უნივერსალი”, 2016) აღვნიშნავდით, რომ აგრესია შეიძლება გამოიწვიოს როკ-მუსიკამ ხშირი დისონანსითა და ბგერის სიმალლით. ასეთი ბგერითი სტრესის გამო თირკმელზედა ჯირკვლებიდან გამოიყოფა სტრესული ჰორმონი – ადრენალინი. ადრენალინის ჭარბად გამომუშავებისას ხდება მისი ნაწილობრივი დაშლა ადრენოქრომად, რომელიც ფსიქიკაზე მოქმედებით ნარკოტიკის მსგავსია.

ამგვარად, ორგანიზმის ნორმალური ზრდა-განვითარებისა და ფუნქციონირების ძირითად პირობას წარმოადგენს მისი ქიმიური შედგენილობის დაბალანსება, რაც მაღალხარისხოვანი და სრულფასოვანი კვებით და საკვების შეუთავსებლობის პრინციპის დაცვით მიიღწევა.

ჩვენს გრძნობებს მართავს ბიოლოგიურად აქტიური ნივთიერებები: ამფეტამინები, ენდორფინები და ოქსიტოცი-

ნები. შეყვარებულთა მდგომარეობა ნარკოტიკულ თრობას ჰგავს. ყველაფერი, რაც ჩვენს ორგანიზმში ხდება, ქიმიანა: საჭმლის მონელება, ნყურვილის გრძნობა და თვით სიყვარულიც. შეყვარებული ადამიანის ქცევა გენეტიკურად განსაზღვრული თავისებური სტრატეგიაა. ჩვენ ორი პრიორიტეტი გაგვაჩნია: გადარჩენა და მოდგმის გაგრძელება, რის გამოც ჩვენ სიყვარულისთვის ვართ დაპროგრამებული.

სიყვარულის ფენომენი აინტერესებთ არა არტო პოეტებს და რომანტიკოსებს, არამედ ქიმიკოსებსაც. სიყვარული ჰორმონებისა და ნეორომედიატორების საოცარი თამაში აღმოჩნდა.

სიყვარულის სიმპტომები ყველასთვის ცნობილია: ფიქრში ოცნება, უცნაური ქცევა, საკუთარი ძალ-ღონის რწმენა, რომ მთელი სამყარო ერთი ადამიანის გარშემო ტრიალებს და რომ არასდროს არავის გამოუცდია მსგავსი გრძნობა. შუა საუკუნეებში გამოჩენილი არაბი ფილოსოფოსი და ექიმი ავიცენა გამოიძახეს ახალგაზრდა უფლისწულის სამკურნალოდ. უფლისწული თვალსა და ხელს შუა დნებოდა, დაეკარგა ძილი და მადა, ყველაფრისადმი გულგრილი გახდა. ავიცენა მიხვდა, რომ ყმანვილი უიმედოდ იყო შეყვარებული. ავიცენამ ხელი მოჰკიდა მას ისე, რომ მაჯისცემა ეგრძნო, და მასთან ერთად ქალაქის ქუჩებში გაისეირნა, როცა ერთ-ერთ სახლთან გაიარა, უფლისწულს მაჯისცემა აუჩქარდა. ავიცენამ მიიყვანა შაჰხი ამ სახლთან და უთხრა: – აი, აქ ცხოვრობს შენი შვილის სნეულების მიზეზი. თუ გსურს, რომ გამოჯანმრთელდეს, დააქორწინე ისინი.

ჯერ კიდევ გრაფი კალიოსტრო ამოდ ცდილობდა სიყვარულის ფორმულის გამოყვანას. რა იცოდა მან, რომ ისეთ ღვთაებრივ და მშვენიერ მოვლენას, როგორც სიყვარულია, საფუძვლად უდევს ორგანიზმში მიმდინარე ჩვეულებრივი ქიმიური და ბიოლოგიური პროცესები. პირობითად შეიძლება გამოვყოთ სიყვარულის სამი სტადია. პირველი ფაზაა – როცა სიყვარულს მონყურებული ადამიანი იწყებს პარტნიორის ძებნას; მეორე ფაზაა – ის, რაც ნიშნავს „ყურებამდე

შეყვარებას“. ბიოქიმიის თვალსაზრისით ასეთი რომანტიკული სიყვარული გრძელდება საშუალოდ 12-17 თვე (არაუმეტეს 30 თვე); მესამე ფაზაა – მშვიდი სიყვარული ქორწინებაში, რაც აუცილებელია შთამომავლების აღსაზრდელად.

რომანტიკული სიყვარულის დროს სისხლში იზრდება დოფამინისა და ადრენალინის შემცველობა. პირველი, ე.წ. „მიზნის ჰორმონი“, იწვევს სრულ კონცენტრაციას სიყვარულის ობიექტზე და მისი კეთილგანწყობის მოპოვებაზე. ადრენალინი აჩქარებს გულისცემას, აფართოებს გულებს, ამძაფრებს გრძნობას და იწვევს საერთო აღფრთოვანებას.

სიყვარულის გაჩენაში მონაწილეობს სხვა სპეციალური ქიმიური ნივთიერებებიც. სანყის პერიოდში შეყვარებული ადამიანის ტვინი წარმოქმნის 2-ფენილეთილამინს – ბუნებრივ ნარკოტიკს, რომელიც ამფეტამინების და ჰალუცინოგენების მსგავსია. სწორედ იგია პასუხისმგებელი სიყვარულის თანმხლებ მრავალ ფიზიკურ შეგრძნებაზე, ეიფორიის მდგომარეობაზე. სწორედ ეს ნივთიერება შედის შოკოლადსა (600მგ 100გ შოკოლადში) და ხენდროში. ამიტომაც საყვარელ პიროვნებასთან განშორებისას ასე იზიდავს ადამიანს ეს და ზოგიერთი სხვა დელიკატესი.

ამავე დროს ადამიანზე მოქმედებს ენდორფინები („ბედნიერების ჰორმონები“ ანუ ბუნებრივი „ნარკოტიკები“), რომლებიც ააქტიურებენ იმუნურ სისტემას. სწორედ ამით აიხსნება, თუ რატომ ავადდებიან შეყვარებულები იშვიათად. ასე რომ, სიყვარული ძალიან სასარგებლო ყოფილა ჯანმრთელობისთვის. ენდორფინები ბუნებრივი ტკივილგამაყუჩებელი ნივთიერებებია, რომლებიც განსაკუთრებით სწრაფად გამოიყოფა სექსუალური კონტაქტებისას. ამასთან, ერთდროულად ქვეითდება სეროტონინის – „კმაყოფილების ჰორმონის“ შემცველობა, რის გამოც სიყვარული ტანჯვასთანაც ასოცირდება.

შემდგომში, როცა გატაცება გზას უთმობს წყნარ სიყვარულს. ძლიერად იწყებს გამოყოფას ოქსიტოცინი და ვაზოპრესინი – ჰორმონები, რომლებიც პასუხისმგებელია სიყ-

ვარულზე, ოჯახურ მყუდროებაზე, დედობრივ გრძნობებზე, შთამომავლობის გაგრძელებასა და ლაქტაციაზე. ოქსიტოციინი წარმოიქმნება ჰიპოთალამუსში და იწვევს გლუვი კუნთების შეკუმშვას (მათ შორის საშვილოსნოს კუნთებისას, რის გამოც გამოიყენება გინეკოლოგიასა და მეანობაში). არსებობს ჰიპოთეზა, რომ ოქსიტოციინი იწვევს ერთგულების გრძნობას. ქალებში ეს ჰორმონი უფრო ნელა გამოიყოფა, ვიდრე მამაკაცებში, და მონაწილეობს ორგანიზმის შეგრძნებაში. ოქსიტოციინი მონაწილეობს დედა-შვილს შორის განსაკუთრებული ურთიერთობის დამყარების ადრეულ სტადიაზე. გარდა ამისა, იგი დაბლა წევს სტრესული ჰორმონის კორტიზოლის დონეს მეულღეებში ჩხუბის დროს და ხელს უწყობს მათ სწრაფ შერიგებას. ოქსიტოციინის საფუძველზე შექმნილია სიყვარულის გრძნობის გამაძლიერებელი ნამღებობის ახალი კლასი.

სექსუალური სტიმულის დროს მამაკაცებში ერექციის გამოწვევაც ქიმიის გარეშე არ ხდება. ამ პროცესში მონაწილეობს აზოტის (II) ოქსიდი. სექსუალური სტიმულის საპასუხოდ ნერვული დაბოლოებისა და კავერნოზული სხეულების ენდოთელიური უჯრედებისგან გამოიყოფა აზოტის(II) ოქსიდი. იგი ასტიმულირებს გუანილატციკლაზას – ფერმენტს, რომელიც აკატალიზებს გუანოზინტრიფოსფატის გარდაქმნას ციკლოგუანოზინმონოფოსფატად. ამ უკანასკნელის დონის ამაღლება იწვევს კალციუმის იონების უჯრედულ გადაწვინებას, რაც, თავის მხრივ, ადუნებს კავერნოზული სხეულების გლუვ კუნთებს, აძლიერებს სასქესო ორგანოებში სისხლის მიმოქცევას და ხდება ერექცია. ცნობილი სამკურნალო პრეპარატი ვიაგრა, რომელიც განკუთვნილია ერექციული დისფუნქციისთვის ისევე, როგორც ამინმჟავა არგინინი, დაჟანგვით გამოყოფს აზოტის (II) ოქსიდს.

სიყვარულის ქიმიამი არანაკლებ როლს თამაშობს სუნიც. ყოველ ადამიანს საკუთარი არომატი გააჩნია, რომელიც გენებით განისაზღვრება ისევე, როგორც კანის ტიპი, თმის ფერი, ტემპერამენტი. სუნს სპეციალური ჯირკვლები

გამოყოფენ, რომლებიც მოთავსებულია ილლიის ქვეშ, ძუძუების ირგვლივ, თავზე, თვალების არეში და საზარდულში. როგორც წესი, ქალებს მოსწონთ იმ მამაკაცთა სუნი, რომელთა დნმ მაქსიმალურად განსხვავდება საკუთარი გენებისგან და პირიქით.

ქალების შინაგანი სეკრეციის ჯირკვლები გამოყოფს განსაკუთრებულ ჰორმონულ ნივთიერებებს – ეკზალტიდებს, რომლებიც მამაკაცებზე ამგზნებად მოქმედებს. დღეს ამ ნივთიერებებს ხელოვნურად იღებენ და მათ სუნამოებს უმატებენ. მამაკაცის ოფლი შეიცავს ჰორმონ ანდროსტერონს, რომელიც ზრდის ქალების ლიბიდოს და აუმჯობესებს მათს განწყობას.

მეცნიერებმა დაადგინეს ზუსტი დამოკიდებულება ადამიანის სექსუალურ მიმზიდველობასა და მის ხმას შორის. თითოეული კოცნის დროს რეაქციაში მონაწილეობს მრავალი ნივთიერება, მაგალითად: 9მგ წყალი, 2.7მგ ცხიმები, 0.8მგ ორგანული ნივთიერებები, 0.45მგ მარილები, ასევე 250 ბაქტერია. ერთი ვნებიანი კოცნით იწვება 26 კალორია, ხოლო ექვსი კოცნა დღეში, ამერიკელ მეცნიერთა მიერ შეგროვებული სტატისტიკით, სიცოცხლის ხანგრძლივობას ხუთი წლით ზრდის.

ორგანიზმი თანდათანობით ეგუება „სიყვარულის მოლეკულებს“. ნერვული ცენტრების ასაგზნებად და სიყვარულის გრძნობის შესანარჩუნებლად მათი სულ უფრო და უფრო მეტი რაოდენობაა საჭირო. 3-4 წლის შემდეგ კი ჩვენ მათი გამომუშავება საკმაო რაოდენობით არ შეგვიძლია. სტატისტიკის მიხედვით, სწორედ ერთობლივი ცხოვრების მეოთხე-მეხუთე წელს მრავალი წყვილი იშლება. მაშ, გამოდის, რომ სიყვარულს ვარგისობის ვადა გააჩნია და იგი რამდენიმე წელიწადში დასრულდება? თუმცა შეყვარებულებს რომანტიკული მდგომარეობის შენარჩუნება საკმაოდ ხანგრძლივად შეუძლიათ თავიანთ ურთიერთობებში მრავალფეროვნების შეტანით. რომანტიკული სიყვარულის შესანარჩუნებლად საჭიროა ბავშვის გაჩენა. ცნობილია, რომ წყვილს

თუ შეეძინება მეორე შვილი პირველიდან სამი წლის შემდეგ, მაშინ მათი კავშირი, როგორც მინიმუმი, კიდევ 4 წელი გაგრძელდება.

ზემოთ ნახსენები შეხედულება, რომ სიყვარული ქრება სამი წლის შემდეგ, არ დადასტურდა. ამერიკელმა მეცნიერებმა დაამტკიცეს მარადიული სიყვარულის არსებობა. მათ ჯერ შეისწავლეს რამდენიმე ცოლ-ქმრის ტვინი, რომლებიც ქორწინებაში 20 წელზე მეტხანს იმყოფებოდნენ, შემდეგ კი – რამდენიმე ახალდაქორწინებულის ტვინი. აღმოჩნდა, რომ კმაყოფილების ჰორმონის – დოფამინის დონე, რომელიც გამომუშავდება სიყვარულის აპოგეოზში, თანაბარია როგორც ახალშეყვარებულებში, ისე „ძველ“ წყვილებში. მართალი აღმოჩნდა დიდი პოეტის სიტყვები: „უსიყვარულოდ არ არსებობს არც სილამაზე, არც უკვდავება არ არსებობს უსიყვარულოდ“.

RAMAZ GAKHOKIDZE

CHEMICAL BASIS OF CERTAIN SOCIO-CULTURAL PHENOMENA

Biochemistry governs all living organisms and all living processes. Biochemical processes help explain the complexity of life.

The concept of love and aggression have been an eternally elusive subject. It is a definition and meaning that philosophers, psychologists, and biologists have been seeking since the beginning of time.

Love and aggression like all other behaviors are ultimately a function of brain activity. Various data from scientific research studies conducted over the past three decades suggest that central neurotransmitters play a key role

in the modulation of aggression in all mammalian species, including humans. Specific neurotransmitter systems involved in mammalian aggression include serotonin, dopamine, vasopressin, oxytocin and other bioorganic compounds. They not only help to execute basic behavioral components, but also serve to modulate these preexisting behavioral states by amplifying or reducing their effects.

Love is an action where the neurotransmitters and other “love” chemicals being released. Love is a powerful motivator for being good. It can be an effective guide to good action.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის მეცნიერების ფილოსოფიის განყოფილებამ.



მურმან გორგოშაძე

(ბათუმი)

მურმან გორგოშაძე – ფილოსოფიის აკადემიური დოქტორი, ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი. მუშაობს სამართლის თეორიისა და ფილოსოფიის საკითხებზე. გამოცემული აქვს სამეცნიერო გამოკვლევები ამ სფეროებში ქართულსა და უცხო ენებზე. წიგნები: „ტრადიციების არსი, ფუნქციები, მომავალი“ (ბათუმი, 1990); „სახელმწიფოსა და სამართლის თეორია (სქემები და განმარტებები)“ (ბათუმი, 2001); „სახელმწიფოს ფორმები“ (ბათუმი, 2006); თანაავტორობით: „იურიდიული გეოგრაფია (ცნობარი)“ (ბათუმი, 2008); „სამართლის ფილოსოფიის საკითხები“ (ბათუმი, 2009); „საუბრები ეროვნულ ცნობიერებაზე“ (ბათუმი, 2016).

განვითარების პრიტარიუმისა და მემკვიდრეობის საკითხისათვის სამართალში

(თეორიული ასპექტები)

მემკვიდრეობისა და განვითარების საკითხი სამართალში დაკავშირებულია სამართლის ფენომენის შინაგანი კანონზომიერებების ლოგიკასთან. ხშირად, ამა თუ იმ საკითხის კვლევისას, აუცილებელია სამართლის მემკვიდრეობის პრინციპისა და მისი განვითარების სპეციფიკის გათვალისწინება (6. გვ.107). აქედან გამომდინარე, აღნიშნული პრობლემის კვლევა, როგორც თეორიული, ისე პრაქტიკული თვალსაზრისით, ერთ-ერთი აქტუალური საკითხია სამართლის თეორიისა და სამართლის ფილოსოფიაში.

ცხადია, სამართალს დღესაც იგივე საკითხები აინტერესებს, რაც საუკუნეების წინ. ესაა ადამიანთა ურთიერთობე-

ბი, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მასში არავითარ პროგრესს, განვითარებას, არავითარ წინსვლას ადგილი არ ჰქონდეს. წინსვლის პრობლემა არა მხოლოდ საკითხების ხასიათის თვალსაზრისით წყდება, არამედ ამ საკითხებზე პასუხების გაცემის თვალსაზრისით (7. გვ.18). ამ კუთხით თუ ვიმსჯელებთ, სამართალმა განვითარება, პროგრესი ნამდვილად განიცადა.

მოგეხსენებათ, განვითარება გულისხმობს ახლის მიღებას, ოღონდ ისეთი ახლისას, რომელიც რაღაც უცვლელზე, ძველზე ფუძნდება. სამართლის ისტორიული სკოლის მამამთავარი სავინი უარყოფდა თავისი საუკუნის მონოდებას – შეექმნათ სრულიად ახალი კოდექსი. იგი ცდილობდა, საზოგადო რყევისა და რღვევის ფონზე მოედებნა რაღაც მყარი და საიმედო, რაც შეძრწუნებულ სულს, მიუხედავად ყველაფრისა, შთააგონებდა, რომ წარსული დროის სიბრძნე მთლად ამაოება არ არის და რომ დარღვეული საზოგადოებრივი წესრიგის აღდგენისას თამამად შეიძლება დავეყრდნოთ ოდინდელს, მართალია, ქარიშხლებით შერყეულს, მაგრამ ფესვმაგარს (1. გვ.27-28).

ბუნებრივია, იბადება კითხვა: რა არის ის, რაც იცვლება სამართალში, რასაც ცვლილება მოსდის და ამავე დროს ერთიან, უწყვეტ ხაზს ქმნის მასში? რომ არა ამ ერთიანი, უწყვეტი ხაზის არსებობა, სამართალს ისტორია არ ექნებოდა, ვინაიდან იმას, რასაც არა აქვს ერთიანობა და უწყვეტობა, არ შეიძლება ჰქონდეს ისტორია, ანუ შეუძლებელია ვილაპარაკოთ მასზე, როგორც განვითარებად მოვლენაზე. რაიმეს განვითარების სახით წარმოდგენა გულისხმობს, რომ ერთიდან გამომდინარეობს მეორე და მომდევნო წინამავალზე მაღლა დგას. რაღაცნიდან რაღაცის გამომდინარეობა და რაღაცის რაღაცაზე მაღლა დგომის განსაზღვრა შესაძლებელია ერთიანი უწყვეტი ხაზის, ანუ გარკვეული მემკვიდრეობის, დამკვებით, რომელთან მიმართებაშიც შეიძლება ვილაპარაკოთ განვითარებაზე.

როგორც აღვნიშნეთ, განვითარება გულისხმობს იმას,

თუ რა მოსდის გარკვეულ დროსა და გარკვეულ სივრცეში მყოფ ერთ მოვლენას, ფაქტს, გნებავთ, აზრს. აქედან გამომდინარე, თუ დავუშვებთ, რომ სამართალი ვითარდება, საჭირო გახდება იმის დადგენა თუ კონკრეტულად რა განიცდის ცვალებადობას, ანუ რა არის ის მემკვიდრეობითი, რაც ერთიანი და უწყვეტია და ამავე დროს იცვლება და ვითარდება კიდევ.

ერთი შეხედვით, სამართლებრივი მოძღვრებები არა მარტო განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, არამედ ხშირად უპირისპირდებიან და გამორიცხავენ კიდევ ერთმანეთს. ამგვარი მდგომარეობა თითქოსდა ართულებს კიდევ სამართლის ერთ მთლიანობაში წარმოდგენას, ურომლისოდაც მისი, როგორც გარკვეული განვითარების და, შესაბამისად, ისტორიის მქონე მოვლენის, არსებობა შეუძლებელია. აქედან გამომდინარე, კეთდება, ჩვენი აზრით, მცდარი დასკვნა იმის შესახებ, რომ თითქოს სამართალს არ გააჩნია განვითარებისთვის აუცილებელი მონისტური ხასიათი“. ნუ ვიფიქრებთ, რომ უარყოფის უარყოფის მუდმივი პროცესით ჩვენ სამართალს უარვყოფთ. პირიქით, ესაა ნამდვილი სამართლის ძიების მუდმივი პროცესი, რისი მიზანიცაა ის, რომ სამართალი მუდმივად სიცოცხლისუნარიანი, ცხოვრებისაგან გაუცხოებას მოკლებული იყოს“ (2. გვ.21). სამართლის ტიპების სხვადასხვაობა მიუთითებს, რომ იგი „რალაცის“ სხვადასხვაობაა. შეუძლებელია, ეს სხვადასხვაობა რაიმეს სხვადასხვაობა არ იყოს. ის, რისი სხვადასხვაობაცაა სამართლის ტიპები, შეიძლება სამართლის განვითარების კრიტერიუმად იქნეს მიჩნეული. სამართალში ისევე, როგორც „კულტურის სხვა ქვესისტემებში (ზნეობა, მეცნიერება, ლიტერატურა და სხვა), მოქმედებს განვითარების შინაგანი კანონზომიერება და ამიტომ მათ განვითარების, პროგრესის საკუთარი, სპეციფიკური კრიტერიუმებიც გააჩნიათ. ეს კრიტერიუმები, ცხადია, არ შეიძლება მთლიანად მოვწყვიტოთ საზოგადოების განვითარების ზოგადი კრიტერიუმებისაგან, მაგრამ არც მათი მთლიანად ერთმანეთზე დაყვანა შეიძლება“ (4.

გვ.49). „უფლების განვითარება იმნაირადვე კანონისამებრ და ერთიანად წარმოებს, როგორც ენისა და ხელოვნების განვითარება; განსხვავება კი აშკარად ჩნდება განვითარების წესსა და ფორმაში“ (3. გვ.38).

სწორედ ამ საკითხების განსჯის ცდას წარმოადგენს წინამდებარე სტატია. ჩვენი მიზანია, მოვნახოთ ის ხაზი, ის კრიტერიუმი, რაც მოგვცემს სამართლის ერთ მთლიანობაში წარმოდგენის შესაძლებლობას, ვინაიდან სამართლებრივ შეხედულებათა განსხვავებულობების აღიარება კი არ უარყოფს, არამედ ადასტურებს იმ ერთიანის არსებობას, რის შესახებაცაა გამოთქმული განსხვავებული თუ დაპირისპირებული შეხედულებები.

მართლაც, სამართლის სისტემებს აქვთ საერთო, ამ საერთოს, ზოგადის არსებობის გამო ერთმანეთისადმი დაპირისპირებული სისტემებიც კი არ გამოორიცხვენ ერთმანეთს. მათი დაპირისპირებულობით „არ ინგრევა“ ის ზოგადი, რაც მათ აერთიანებს, უფრო მეტიც, რაც უფრო რადიკალური და განსხვავებულია ეს სისტემები, მით უფრო სიღრმისეულად იხსნება ჭეშმარიტების პლასტი (11. გვ.251), მით უფრო ნათელია ის, რაც ამ განსხვავებულებს აერთიანებს, ერთ მთლიანობად წარმოადგენს. მათ აქვთ ის გამაერთიანებელი, ის ზოგადი, რაც იძლევა მათი ერთიანობაში განხილვის შესაძლებლობას და ეს გამაერთიანებელი, როგორც ჩანს, ადამიანის უფლებები და თავისუფლებებია. იგი არის ის, რაც ვითარდება სამართალში და რაც, ამავე დროს, ერთიან, უწყვეტ, მონისტურ ხაზს ქმნის მასში.

მართალია, სხვადასხვა სამართლებრივ სისტემაში პასუხები გარკვეულ კითხვებზე ერთმანეთისაგან განსხვავდება, ხშირად უპირისპირდება კიდევ, მაგრამ თვით საკითხები, ანუ ის პრობლემატიკა, რაზედაც მიმართულია ეს კითხვები, ადამიანის თავისუფლებას ეხება, ამიტომ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ადამიანის თავისუფლება არის ის, რაც აერთიანებს განსხვავებულ სამართლებრივ სისტემებს ერთმანეთთან. სწორედ იგი წარმოადგენს სამართლის განვითარების

კრიტიკრიუმს, მისი განვითარების აუცილებელ პირობას. ამა-
თუ იმ ეპოქაში წამოჭრილი სიძნელებები, როგორც წესი, გა-
დაიჭრებოდა მომდევნო ეპოქების მიერ. „სახელმწიფოსა და
სამართლის ტიპები წარმოადგენენ ისტორიულად ერთმანე-
თის შემცველ გარდამავალ ფორმებსა და საფეხურებს ადა-
მიანთა თავისუფლების განვითარებაში უძველესი პერიოდი-
დან დღემდე“ (5. გვ.176). ის, რაც ერთი ეპოქიდან გადაყვე-
ბოდა მეორე ეპოქას, როგორც პრობლემა, ადამიანის უფლე-
ბები და თავისუფლებები იყო. „სამართლის წვდომის ფარ-
გლები მოცემული საზოგადოების მიერ მიღწეული თავი-
სუფლების შეგნების დონით განიაზღვრება“ (8. გვ.193), ამი-
ტომ ადამიანის უფლებები და თავისუფლებები უნდა წარმო-
ადგენდეს იმ მემკვიდრეობით, ერთიან, უწყვეტ, მონისტურ
ხაზს სამართალში, რომელიც იცვლება, აქვს ისტორია, ანუ
ვითარდება. აქედან გამომდინარე შეიძლება ვთქვათ, რომ
„ისტორია, როგორც პროცესი, განმსაზღვრელია სამარ-
თლის სისტემისთვის“ (6. გვ.110).

წმინდა ილია ბრძანებდა, „კანონი და სამართალი თავი-
სუფლების ციხესიმაგრეაო“. მართლაც, სამართლის არსი
თავისუფლებაა, სამართალი თავისუფლების ნორმატიული
ფორმაა. თავისუფლების დაცვა და განხორციელება ხდება
სამართლის საშუალებით. სამართალი ქმნის ერთის თავი-
სუფლების შეთავსების პირობებს მეორის თავისუფლებას-
თან, ანუ არა მხოლოდ ზღუდავს თავისუფლებას, არამედ
ქმნის პირობებს მისი განხორციელებისათვის. ამაშია მართ-
ლწესრიგის არსი, რომლის „დისციპლინური მატრიცა“ გუ-
ლისხმობს თითოეულის თავისუფლების დაშვებას იმ პირო-
ბით, რომ დაცული და დაფასებული იქნება სხვისი თავისუფ-
ლებაც. კაცმა რომ თქვას, სამართლის ისტორიაც ესაა – სა-
მართალი, როგორც თავისუფლების შეზღუდვა, იგივე მოვა-
ლეობები, და სამართალი, როგორც თავისუფლების დაშვება,
იგივე უფლებები.

თუ ადამიანის უფლებებსა და თავისუფლებებს ჩავ-
თვლით იმ მონისტურ ხაზად, რომელიც წარმოადგენს ერთი-

ან, უწყვეტ და განვითარებად ხაზს სამართალში, მაშინ შესაძლებელი უნდა იყოს მისი განვითარების დონეებზე ლაპარაკი და მისი განვითარების საფეხურებისა და ხარისხის განსხვავება. იურისპრუდენციაში „თავისუფლების ხარისხის“ ფილოსოფიურ კატეგორიას სამართლის თაობებს უწოდებენ. სამართლის თაობები სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანის უფლებებისა და თავისუფლებების გამოხატვისა და განვითარების დონე კაცობრიობის განვითარების გარკვეულ კონკრეტულ ისტორიულ პერიოდში. სხვანაირად თუ ვიტყვით, ადამიანის უფლებებისა და თავისუფლებების განვითარების დონე არის სამართლის განვითარების დონის მაჩვენებელი, ანუ ადამიანის უფლებები და თავისუფლებები წარმოადგენს სამართლის განვითარების კრიტერიუმს. თუ ამ თვალსაზრისით შევხედავთ სამართლის განვითარებას, შეიძლება გამოვყოთ მისი შემდეგი თაობები:

სამართლის პირველ თაობას მიეკუთვნება სიცოცხლის უფლება და საკუთრების დაცვის უფლება. ეს უფლება ადამიანის ბუნებიდან გამომდინარეობს და წარმოადგენს სიცოცხლისა და მისი განხორციელების პირობების დაცვის უზრუნველყოფას;

სამართლის მეორე თაობა სოციალურ-ეკონომიკური ხასიათისაა და მიუთითებს ადამიანის თავისუფლებას სოციალურ-ეკონომიკური სამართლიანობის თვალსაზრისით;

სამართლის მესამე თაობა მოიცავს ადამიანის უფლებებს მშვიდობის, ჯანმრთელი გარემოს, განათლების და ა.შ. შესახებ;

მეოთხე თაობა შეეხება ადამიანის სიცოცხლისა და სიკვდილის უფლების საკითხებს, რომლებიც არსებითად ადამიანის ფინალური ღირებულებების საკითხს წარმოადგენს (აბორტი, ევთანაზია და სხვა).

სამართლის აღნიშნული თაობები სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანის უფლებებისა და თავისუფლებების მემკვიდრეობითობა და განვითარება სიცოცხლისა და ეკონომიკური თავისუფლებიდან პოლიტიკურის, პირადის, სამართლებრივის გავლით ფინალური ღირებულებების თავისუფლებამდე.

ყველა ახალი ეპოქის სამართალი, ანუ სამართლის ყოველი ახალი თაობა, ისტორიული განვითარების თვალსაზრისით, ახალი საფეხურია სამართლის პროგრესის გზაზე. თუ ამ თვალსაზრისს გავიზიარებთ, სამართლის განვითარება ზოგადსოციალური განვითარების განუყოფელი ნაწილია, იგი ექვემდებარება განვითარების ზოგად კანონზომიერებებს. სამართლის ყოველი ახალი ტიპი წარმოადგენს ძველის უარყოფას, მაგრამ ამავე დროს მემკვიდრეობით ღებულობს ძველ მიღწევებს და ქმნის ახალ სამართლებრივ ღირებულებებს.

ამრიგად, ადამიანის უფლებები და თავისუფლებები შეიძლება მივიჩნიოთ იმ ხაზად და იმ კრიტერიუმად სამართალში, რომელიც გვაძლევს სამართლის ერთ მთლიანობაში წარმოდგენის შესაძლებლობას; იგი არის ის, რაც იცვლება სამართალში და ამავე დროს ერთიან, უწყვეტ ხაზს ქმნის მასში, წარმოადგენს სამართლის თანდათანობითი განვითარების მიმართულებას. რასაკვირველია, ეს ხაზი არ გამოირიცხავს ზიგზაგებს, წინააღმდეგობებს თუ წყვეტებს განვითარებაში. თუ მხოლოდ უარყოფას მივიჩნევთ სამართლის განვითარების თავისებურებად, მაშინ ვუღალატებთ სამართლის ისტორიზმის პრინციპს, ხოლო თუ ვაღიარებთ მხოლოდ მემკვიდრეობის პრინციპს, მაშინ საქმე გვექნება სიახლეზე არაორიენტირებულ სამართალთან.

სამართლის განვითარება ისტორიულია, რადგან გარკვეულ დროში მიმდინარე პროცესია. მასში განვითარების როგორც რაოდენობრივი, ასევე სტრუქტურული და ღირებულებითი ასპექტები მონაწილეობენ¹. იგი რაოდენობრივი პროცესია იმდენად, რამდენადაც სამართალში, განვითარების ყოველ ახალ საფეხურზე, რაოდენობრივად უფრო მეტია ის, რაც ჩანასახის სახით იყო მოცემული განვითარების წინა საფეხურზე. სამართლის განვითარება სტრუქტურულია იმ-

¹ განვითარების რაოდენობრივი, სტრუქტურული და ღირებულებითი ასპექტების შესახებ იხილეთ: ზურაბ ხასაია, არაისტორიული განვითარება, // ფილოსოფიური ძიებანი, ტ. XIII, გვ. 28-40.

დენად, რამდენადაც, მარტივი სტრუქტურა იცვლება უფრო რთული სტრუქტურით. სამართლის განვითარების ღირებულებითი ასპექტი კი გულისხმობს, რომ სამართლის განვითარების ყოველი მომდევნო საფეხური მხოლოდ რაოდენობითა და სტრუქტურული სირთულით კი არ აღემატება წინამორბედს, არამედ აგრეთვე ღირებულებითაც. რაოდენობრივი, სტრუქტურული და ღირებულებითი ასპექტებით განვითარებული სამართალი განვითარების ყველა ახალ საფეხურზე მეტი სიმტკიცისა და სიმნიფის ხარისხს აღწევს.

პროგრესი სამართალში ზოგადსოციალური პროგრესის განუყოფელი ნაწილია, თუმცა ისინი ყოველთვის არ ემთხვევიან ერთმანეთს, რადგან სამართლებრივი პროგრესი გარკვეული თავისებურებებით ხასიათდება. სოციალურ ფილოსოფიაში პროგრესს უწოდებენ საზოგადოების თანდათანობით სვლას დაბალი საფეხურიდან მაღალი საფეხურისაკენ, თუმცა იმავე ფილოსოფიის მიხედვით, საზოგადოებრივი ცხოვრების მაღალი, უფრო სრულყოფილი და რთული ფორმების გაჩენა არ ნიშნავს დაბალი ფორმების სრულ გაქრობას, რომლებსაც ეყრდნობა უფრო მაღალი საფეხური. პროგრესი შეუძლებელი იქნებოდა რომ არ ყოფილიყო კანონზომიერი მემკვიდრეობა საზოგადოებრივი ცხოვრების მოვლენებს შორის.

სამართლის განვითარება, როგორც აღვნიშნეთ, ექვემდებარება განვითარების ზოგად კანონზომიერებებს. სამართლის ყოველი ახალი ტიპი წარმოადგენს ძველის უარყოფას, მაგრამ ამავე დროს მემკვიდრეობით ღებულობს ძველ მიღწევებს და ქმნის ახალ სამართლებრივ ღირებულებებს საზოგადოების განვითარების მოთხოვნებიდან გამომდინარე. ამაშია უარყოფის, მემკვიდრეობისა და ახლის შექმნის ლოგიკა, რომელსაც ზოგადად განვითარება და მათ შორის სამართლის განვითარებაც მისდევს.

მემკვიდრეობითობა სამართალში ორი ასპექტით შეიძლება განვიხილოთ: პირველი, მემკვიდრეობითობა ერთი ტიპის სამართლის შიგნით, სადაც სახელმწიფოებრივი და სამართლებრივი მოვლენების არსი ერთია და სამართლის

ფორმის ცვალებადობა მიმდინარეობს მოცემული ტიპის სამართლისა და სახელმწიფოს განვითარების კვალდაკვალ; მეორე, სამართლის ტიპებს შორის მემკვიდრეობითობა, რომელიც უფრო მრავალმხრივია, ვიდრე პირველი. იგი წარმოადგენს სამართლის მომდევნო ტიპების მიერ წინამდებარე სამართლის ტიპიდან აღებული იურიდიული დებულებების გამოყენებას ახალი სოციალურ-ეკონომიკური, პოლიტიკური, კულტურული თუ სხვა ტიპის ამოცანების გადასაჭრელად. სამართლის ტიპებს შორის მემკვიდრეობა წარმოადგენს წარსულის სამართლებრივი გამოცდილების გადატანას სამართლის ახალ ეტაპზე.

მემკვიდრეობა სამართალში უნივერსალური კანონზომიერებაა, იგი თან სდევს სამართალს მისი განვითარების ნებისმიერ ეტაპზე. არ არსებობს არც ახლა და არც წარსულში მოქმედი სამართალი, რომ არ განეცადოს წარსულის გავლენა. ლაპარაკი შეიძლება იყოს ამ გავლენის სიღრმესა და ხასიათზე.

განვითარება სამართალში არის მემკვიდრეობის საზღვრებიდან გასვლა, ახალი ელემენტების გაჩენა სამართალში. ახალი სამართალში მხოლოდ მაშინ ამართლებს თავის დანიშნულებას, როცა იგი თავის თავში ინახავს იმ საუკეთესოს, რაც მანამდე შექმნილა და მისი შინაგანი რესურსის ამოქმედებას წარმოადგენს. ახალი სამართალი მიმართულია მომავლისკენ, მაგრამ მისი ძალა ძველთან კავშირით ფუძნდება (10. გვ. 40).

მემკვიდრეობა სამართალში არ ხორციელდება თავის-თავად; იგი სოციალური პროცესია და დამოკიდებულია საზოგადოების სოციალურ, ეკონომიკურ, პოლიტიკურ, იდეოლოგიურ თავისებურებებზე. მემკვიდრეობითობა სამართალში არ არის ყოველთვის ისე გახსნილი და თვალშისაცემი, როგორც, ვთქვათ, მეცნიერებაში. ზოგჯერ ეს პროცესები მიმდინარეობს ლატენტურად, ზოგჯერ კი ამა თუ იმ სოციალური ძალების მიერ შეგნებულადაა გამუქებული.

სამართალში მემკვიდრეობითობა ისევე, როგორც საზოგადოების სულიერი ცხოვრების სხვა სფეროებში, ორი

მიმართულებით მიმდინარეობს: ვერტიკალური და ჰორიზონტალური. ვერტიკალური მიმართულება გულისხმობს მემკვიდრეობითობას დროში, ჰორიზონტალური მიმართულებით კი – მემკვიდრეობითობას „სივრცეში“. დროში მემკვიდრეობითობა გულისხმობს წარსულის სამართლებრივი ელემენტების აღებას, ხოლო სივრცეში მემკვიდრეობა – სამართლებრივი ელემენტების აღებას სხვა ერთდროულად არსებული, მაგრამ უფრო განვითარებული სამართლებრივი სისტემებიდან.

არ უნდა ვიფიქროთ, რომ მემკვიდრეობის პრობლემა სამართალში მხოლოდ გარდამავალ პერიოდებში იჩენს თავს; რა თქმა უნდა, არა. უფრო მეტიც, რაც უფრო განვითარებულია სამართალი, მით უფრო მეტი ძალით იზიდავს იგი ყველაფერ საუკეთესოს სხვა ქვეყნების სამართლიდან, რაც უფრო ღიაა სამართალი სხვა ქვეყნების სამართლისთვის. მით უფრო ნაკლებია მათგან ეკლექტიკური ნაზავის შექმნის ალბათობა, პირიქით, უფრო მეტი შერჩევა და გადამუშავება ხდება სამართლის ღიაობის გამო და, შესაბამისად, უფრო მეტი შესაძლებლობები ეძლევა მას საკუთარი განვითარებისთვის.

მაშასადამე, სამართალში, როგორც საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვა სფეროებში, მოქმედებს განვითარების შინაგანი კანონზომიერება, რომლის კრიტერიუმი განვითარების წესისა და ფორმის თავისებურების გამო, განსხვავებულია საზოგადოების განვითარების ზოგადი კრიტერიუმებისაგან. სამართლის განვითარების კრიტერიუმი ადამიანის უფლებები და თავისუფლებებია, რომლებიც წარმოადგენენ იმ მემკვიდრეობით, ერთიან, უწყვეტ, მონისტურ და ამავე დროს ცვალებად ხაზს სამართალში, რომელსაც აქვს ისტორია, ანუ რომელიც ვითარდება. იგი გადის მემკვიდრეობის საზღვრებიდან, მიმართულია მომავლისკენ და დაფუძნებულია ძველზე.

MURMAN GORGOCHADZE

THE PROBLEM OF DEVELOPMENT AND HEREDITY IN LAW

ABSTRACT

In the process of studying law problems it becomes necessary to consider logic of its internal development that makes the problem of law and heredity actual.

According to the author, in order to explain development of law it is necessary to state a criterion that will enable us to present it as a one whole continuous and at the same time changing and developing phenomenon. The author thinks that human rights and liberties constitute such a criterion since they represent the hereditary continuous monistic and at the same time changing line in law which has history i.e. which develops.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. გეორგ ელინეკი, ძველი სამართლის ბრძოლა ახალ სამართალთან, თბ., 2006;
2. ბესარიონ ზოიძე, სამართლის პრაქტიკული ყოფიერების შემეცნების ცდა უპირატესად ადამიანის უფლებათა ქრილში, თბ., 2013;
3. რუდოლფ ფონ იერინგი, ბრძოლა უფლებისათვის, თბ., 2000;
4. ირაკლი კალანდია, გერმანე ფაცაცია, ვითარდება თუ არა ხელოვნება? // ფილოსოფია, რელიგია, კულტურა, თბ., 2009;
5. გივი ლობჯანიძე, სამართლის ფილოსოფია, თბ., 2014;

6. გურამ ნაჭყეზია, ისტორიის ფილოსოფია და სამართლის ფილოსოფია // ფილოსოფიური ძიებანი, ტ. XIII;
7. შალვა ნუცუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, თბ., 2009;
8. ბიძინა სავანელი, სამართლის თეორია, თბ., 1993;
9. ზურაბ ხასაია, არაისტორიული განვითარება, // ფილოსოფიური ძიებანი, ტ. XIII;
10. Г. В. Швеков, Прогресс и преемственность в праве // Советское государство и право, 1983, №1;
11. Карл Ясперс, Смысл и назначение истории, М., 1991.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის განყოფილებამ.

**რელიგიის ფილოსოფია და
რელიგიათმცოდნეობა**

**PHILOSOPHY OF RELIGION
AND SCIENCE OF RELIGION**



სერგი ავალიანი

(თბილისი)

სერგი ავალიანი – ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწე, ეროვნული პრემიის ლაურეატი; მუშაობს თეორიული ფილოსოფიის, მეცნიერების ფილოსოფიის, ქართული ფილოსოფიის ისტორიის დარგებში. ავტორი 32 წიგნისა და მრავალრიცხოვანი სამეცნიერო სტატიისა.

ჩემი ფილოსოფიურ-რელიგიური მსოფლმხედველობა

„რწმენა არ გამორიცხავს მეცნიერებას; პირიქით, მის მიღწევებსა და მტკიცებულებებს იყენებს და ახალი აღმოჩენებისათვის იღვწის“.

სრულიად საქართველოს
კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II

შესავალი

წინასწარ ვიტყვი {და ადრეც მითქვამს}, რომ მე თეისტი ვარ, მწამს ღმერთი. ისეთ ოჯახში გავიზარდე, რომ სხვაგვარად არც შეიძლებოდა ყოფილიყო; მაგრამ ჩემმა ახალგაზრდობამ მატერიალისტურსა და ათეისტურ ეპოქაში გაიარა. ეკლესიაში შესვლა დიდ რისკთან იყო დაკავშირებული. მორწმუნეებს აპატიმრებდნენ ან, უკეთეს შემთხვევაში, სამსახურიდან ხსნიდნენ. ფარულად მაინც მწამდა ღმერთი მაგრამ ჩემი მაშინდელი რწმენა რწმენა იყო და მეტი არაფერი. რწმენა ცოდნის გარეშე მხოლოდ ფსიქოლოგიური ფენომენია, ვინაიდან დასაბუთება აკლია. ათეიზმის დამარცხება მხოლოდ იმ შემთხვევაშია შესაძლებელი, თუ რწმენა ცოდნასთან იქნება დაკავშირებული. სწორედ ეს ჰქონდა მხედველობაში ჰე-

გელს, როცა ცოდნას რწმენის საფუძვლად თვლიდა, ანუ რელიგიას ფილოსოფიაზე აფუძნებდა.

ჩემმა რწმენამ თვისებრივად ახალი მდგომარეობა შეიძინა მაშინ, როდესაც ფილოსოფია შევისწავლე. ფილოსოფია, სახელდობრ, „პირველი ფილოსოფია“ {როგორც მას არისტოტელე უწოდებდა} ანუ ონტოლოგია არის აბსოლუტური არსის შესახებ მოძღვრება. ჩვენ ვცხოვრობთ მატერიალურ სამყაროში, რომელშიც არაფერი აბსოლუტური არ არის; აქ ყველაფერი სასრულია, რელატიურია, წარმავალია. თვითონ მატერიალური სამყაროც, რომელსაც კომუნისტები მარადიულად თვლიდნენ, რელატიური და სასრული, ანუ დროში არსებული აღმოჩნდა. გასული საუკუნის კოსმოლოგიურმა აღმოჩენებმა {ე.წ. „დიდი აფეთქების თეორია“} დაადასტურა მატერიალისტური მსოფლმხედველობის მარცხი.

მატერიალური სამყაროს ინერტულობისაგან განსხვავებით აბსოლუტური არსი უკიდურესი აქტიურობითა და შემოქმედებით გამოირჩევა. რასაც ფილოსოფიაში აბსოლუტურ არსს უწოდებენ {მაგალითად, ჰეგელი} ღმერთის სხვა სახელია. ასე გადადის ფილოსოფია, კერძოდ ონტოლოგია, როგორც აბსოლუტურ არსზე მოძღვრება, რელიგიაში. ამიტომ ამტკიცებდა ჰეგელი, რომ ფილოსოფიასა და რელიგიას ერთი და იგივე საგანი აქვსო. ეს საგანია აბსოლუტური არსი ანუ ღმერთი. ეს იმასაც ნიშნავს, რომ ცოდნა {ფილოსოფია} და რწმენა {რელიგია} ერთმანეთს ემთხვევა, რაც რელიგიურ რწმენას დასაბუთების ხასიათს აძლევს და მხოლოდ სუბიექტურ რწმენად არსებობას გამორიცხავს. სხვაგვარად ეს იმასაც ნიშნავს, რომ არსებობს ორგვარი თეოლოგია: ფილოსოფიური და რელიგიური. ონტოლოგია არის **ფილოსოფიური თეოლოგია**, ხოლო თეოლოგია ცოდნის გარეშე არის **რელიგიური თეოლოგია**. პირველ შემთხვევაში ცოდნა და რწმენა ერთიანდება, რომლის წინააღმდეგ ბრძოლაში ათეისტური მსოფლმხედველობა უძლურია, ვინაიდან მას დასაბუთება {ცოდნა} თან არ ახლავს. ამის საფუძველზე შეიძლება

ვთქვათ, რომ რელიგია ემყარება ფილოსოფიას, რწმენა ემყარება ცოდნას.

ტერმინები „**ფილოსოფიური თეოლოგია**“ და „**რელიგიური თეოლოგია**“ მე შემოვიტანე პირველი ფილოსოფიის ანუ ონტოლოგიური პრობლემების კვლევის პროცესში. ამ იდეის დასაბუთებას ემსახურება ჩემი წიგნი „მეცნიერული ონტოლოგია“ {თბილისი, 1994}, ასევე რუსული წიგნი «Абсолютное и относительное» {Тбилиси, 1980}.

ამრიგად, ჩემი ფილოსოფიურ-რელიგიური მსოფლმხედველობა ამჟამად გაცილებით მტკიცე და ლოგიკურია, ვიდრე იგი იყო ჩემს ახალგაზრდობაში, რომელიც მხოლოდ რწმენაზე იყო დაფუძნებული ცოდნის გარეშე. ამ იდეის დასაბუთებას უფრო ვრცლად ქვემოთ შემოგთავაზებთ.

I. ღმერთის არსებობის დასაბუთების ახალი მეცნიერული არგუმენტები. ზუსტად რომ ვთქვათ, რელიგიისათვის მიუღებელია როგორც ათეიზმი – ღმერთის არსებობის უარყოფა, ასევე მისი დასაბუთების მცდელობა. დასაბუთება იმას ესაჭიროება, რაც სადავოა, საეჭვოა. ღმერთის არსებობა არავითარ ეჭვს არ იწვევს. ღმერთის არსებობა უდავო იყო თვით ცივილიზაციის წინარე პერიოდშიც, მაგრამ, ვერ სწვდებოდნენ რა მის არსს, ხან კერპებში გამოხატავდნენ და ხან ცხოველებში. ეს ნიშნავს, რომ ღმერთის არსებობის რწმენა ადამიანის თანდაყოლილი თვისებაა.

ღმერთის არსებობის მტკიცება ღრმად მორწმუნე ადამიანებმა დაიწყეს {ანსელმ კენტერბერიელი, თომა აკვინელი, დეკარტი და სხვ.}. ანსელმი თვლიდა, რომ ღმერთი სრულქმნილი არსებაა, ამიტომ მას არც არსებობა აკლია. დეკარტი კი ამტკიცებდა, რომ ადამიანი სასრული შესაძლებლობის მქონე არსებაა, მაგრამ მის გონებაში არის უსასრულო არსების ანუ ღმერთის იდეა, რაც არ შეიძლება სასრული ადამიანის შექმნილი იყოს. იგი თანდაყოლილია ღმერთის მიერ. მაშასადამე, ღმერთი არსებობს. აზროვნების ისტორიაში ცნობილია სხვა არგუმენტებიც, მაგრამ მათი გადმოცემისაგან ამჟამად თავს შევიკავებთ.

რარიგ მისაღებიც უნდა იყოს ანსელმის, თომა აკვინელის, დეკარტის და სხვა მოაზროვნეთა თვალსაზრისები ღმერთის არსებობის სასარგებლოდ, ისინი საბოლოოდ მაინც ნაკლოვანია; ეს ნაკლი იმაში მდგომარეობს, რომ მათ ღმერთის არსებობა გონებიდან გამოჰყავთ და მხედველობის გარეშე რჩებოდათ სამყარო, როგორც ღმერთის შემოქმედება. ამ იდეას მისი უწმინდესობა, საქართველოს პატრიარქი ილია II სრულიად გარკვევით გამოთქვამს: „ყველაზე დიდი საბუთი, – გვეუბნება იგი, – რომელიც ღვთის არსებობასა და ძალას ასაბუთებს, ბუნებაა“. და შემდეგ: „გარემომცველი სამყაროს ქმნილებების შეცნობა ლოგიკურ საფუძველს წამოადგენს შემოქმედზე დასკვნის გასაკეთებლად“. ეს აზრი პირველად სადღაც გაკვრით ლაიბნიცმა გამოთქვა. მან პირველმა თქვა, რომ ღმერთის არსებობა გონებაში კი არ უნდა ვეძიოთ, არამედ სამყაროში, როგორც მის შემოქმედებაში. სამყარო უაღრესად დიზაინირებულია, მოწესრიგებული და მიზანდასახულია. ასეთი სამყაროს ახსნის საკმაო საფუძველი მხოლოდ ღმერთშია. ეს უკვე ნიშნავს ღმერთის არსებობის დასაბუთებას.

სამყაროში არსებული კანონზომიერების საფუძველზე ღმერთის, როგორც მისი შემოქმედის, არსებობის შესახებ აზრს გამოთქვამდნენ ჯერ კიდევ ანტიკურ ფილოსოფიაში. მაგალითად, პლატონი განცვიფრებაში მოჰყავდა უზენაესად დიზაინირებულ სამყაროს, რომლის ერთადერთ შემოქმედად მხოლოდ ღმერთს თვლიდა. „მაშ, განვსაჯოთ, – წერს პლატონი, – რა ძალას შეეძლო აეძულებინა ესოდენ დიდი მასები, წრიულად ებრუნათ ერთი და იმავე დროის განმავლობაში, როგორც ახლა ბრუნავენ? რომელ ბუნებას შეეძლო მოემოქმედა ეს? მე ვამტკიცებ, რომ ამის მიზეზი შეიძლება იყოს მხოლოდ ღმერთი; სხვაგვარად ეს შეუძლებელია“. არსებითად ამავე აზრს გამოთქვამდა კლასიკური ფიზიკის ფუძემდებელი ნიუტონი. იგი წერდა: „მზის, პლანეტებისა და კომეტების ესოდენ გამაოგნებელი შეერთება შეუძლებელია სხვაგვარად მომხდარიყო, თუ არა მძლეთამძლე და ბრძენთა

უბრძენესის ზრახვით და ნებით... არსებისა, რომელიც მართავს ყველაფერს, არა როგორც სამყაროს სული, არამედ როგორც კოსმოსის მბრძანებელი და თავისი მბრძანებლობის მიხედვით უნდა იწოდებოდეს, როგორც უფალი ღმერთი ყოვლისმპყრობელი“. დიზაინირებული სამყაროს შემოქმედს ნიუტონი უწოდებს „განსაცვიფრებლად განაფულს მექანიკასა და გეომეტრიაში“. ანალოგიური მოსაზრება სამყაროს წესრიგის შესახებ გამოთქმული აქვთ სხვა მოაზორვნიეებსაც.

სამყაროს კანონზომიერებაზე აპელირების გზით ღმერთის არსებობის დასაბუთებას მე „ემპირიულს“ ვუწოდებ. მართალია, ღმერთი უშუალო ცდაში არ გვეძლევა, იგი არავის არ უნახავს, მაგრამ თუ უარვყოფთ მის გამოვლენას სამყაროში, მაშინ ღმერთი სამყაროსათვის ზედმეტი აღმოჩნდება. სწორედ ამას ამტკიცებდა ნიუტონი ლაიბნიცთან კამათში. არ შეიძლება დავეთანხმოთ ლაიბნიცს, რომელიც თვლიდა, რომ ღმერთმა შექმნა სამყარო, მაგრამ შემდეგ მის საქმიანობაში აღარ ერევა. ამ სიძნელის დასაძლევად ჩვენ შემოვიტანეთ ორგვარი დაკვირვება: **უშუალო და გაშუალებული**. უშუალოდ ჩვენ ვხედავთ საგნებსა და მოვლენებს. უშუალო დაკვირვებაში მატერიალური საგნები და მოვლენები გვეძლევა, ხოლო მათი არსება უშუალოდ არ ჩანს; იგი მხოლოდ გაშუალებულ დაკვირვებაში ვლინდება. გამაშუალებელს სწორედ უშუალო დაკვირვება წამოადგენს. ვაშლის ჩამოვარდნა უშუალო დაკვირვებაში გვეძლევა, მაგრამ მსოფლიო მიზიდულობის კანონი, როგორც მისი არსება, მხოლოდ გაშუალებული დაკვირვების საგანს წარმოადგენს. ეს მით უმეტეს ითქმის ღმერთზე, როგორც მთელი მატერიალური სამყაროს შემოქმედზე, მის არსებაზე. ამრიგად, დიზაინირებული სამყარო უშუალო ცდაშია მოცემული, ხოლო მისი არსება – ღმერთი – გაშუალებულ დაკვირვებაში გვეძლევა. აქ ამკარად ჩანს კავშირი ემპირიულსა და რაციონალურს შორის.

II. კრეაციონიზმი. კრეაციონიზმის იდეა ძველისძველია. მას წინასოკრატელი ფილოსოფოსებიც იზიარებდნენ. იუდაურ-ქრისტიანული კრეაციონიზმი აგრეთვე ძველია, მაგრამ იგი პრინციპულად განსხვავდება წინასოკრატული ფილოსოფიის კრეაციონიზმისაგან. განსხვავება იმაშია, რომ წინასოკრატელი ფილოსოფოსები სამყაროს ქმნადობის მასალის არსებობას წინასწარ გულისხმობდნენ; ისინი არარაობიდან ქმნადობას უარყოფდნენ. ამგვარი კრეაციონიზმი კი არასრულყოფილია. იუდაურ-ქრისტიანული კრეაციონიზმი კი არარაობიდან სამყაროს ქმნადობას ქადაგებს.

კოსმოლოგიური კრეაციონიზმი, რომელიც გასული საუკუნის პირველ ნახევარში ჩამოყალიბდა, მეცნიერული თეორიაა, ცოდნის დარგია. იგი სამყაროს ქმნადობის ემპირიულ დასაბუთებას წარმოადგენს. კოსმოლოგებმა „დიდი აფეთქების“ კვალი ციურ ნისლეულობაში იპოვეს.

მაგრამ ჩვენთვის ამჟამად მთავარია ის, რომ კოსმოლოგიური კრეაციონიზმი რელიგიურ კრეაციონიზმთან თითქმის სრულ თანხმობაში აღმოჩნდა. მან, უწინარეს ყოვლისა, ის დაასაბუთა, რომ სამყარო შექმნილია; არ არის მარადიული, როგორც ამას ყველა დროის მატერიალიზმი ამტკიცებდა. მატერიალური სამყაროს არამარადიულობის მტკიცება კი მატერიალისტური მსოფლმხედველობის სრულ მარცხს წარმოაგენს. თუ მატერიალური სამყარო შექმნილია, ანუ არ არის მარადიული, მაშინ მატერიალიზმი და ათეიზმი არსებობის უფლებას კარგავს. მეორე მხრივ, ეს იმასაც ნიშნავს, რომ რელიგიურ კრეაციონიზმს მეცნიერული საფუძვლები აღმოაჩნდა და რწმენის სფეროდან ცოდნის სფეროში გადაინაცვლა.

მეცნიერული კოსმოლოგიური კრეაციონიზმი ამტკიცებს, რომ რალაც ნერტილოვანი სიდიდე უეცრად აფეთქდა, თუმცა მას სიდიდეს ვერც კი ვუწოდებთ, ვინაიდან სიდიდე სხვა სიდიდეების არსებობას გულისხმობს, „დიდ აფეთქებამდე“ კი არაფერი არ იყო, არც დრო, არც სივრცე, მით უმეტეს, საგნები და მოვლენები. ეს ნერტილოვანი რალაც, რომელსაც კოსმოლოგები პირობითად „ცეცხლოვან ბურთს“ უწოდებენ,

მილიარდი გრადუსით იყო გავარვარებული და ასევე მილიარდი ხარისხის მიზიდულების ძალით იყო შეკუმშული.

და, აი, „ცეცხლოვანი ბურთი“ უეცრად აფეთქდა; დაიწყო სამყაროს შექმნა. ერთი სეკუნდის შემდეგ სამყარო დედამიწის ტოლი გახდა; მილიონი და მილიარდი წლების მანძილზე წარმოიშვა გალაქტიკები, მზე, მთვარე, ვარსკვლავები. კიდევ მრავალი მილიონი წლის შემდეგ წარმოიშვა მატერიალური ნაწილაკები: ატომები, ელექტრონები, პროტონები და ა.შ. მაგრამ მთავარი ისაა, რომ აფეთქების შედეგად კანონზომიერი კოსმოსი ჩამოყალიბდა. მეცნიერები ვარაუდობენ, რომ სამყაროს გაფართოება ახლაც წარმოებს. სამყარო რეზინის ბურთივით იბერება.

მეცნიერების წინაშე, უწინარეს ყოვლისა, იბადება კითხვა: რა აფეთქდა, რა იყო ეს რაღაც „ცეცხლოვანი ბურთი“? ეს კითხვა ჯერ კიდევ უპასუხოდ რჩება. აფეთქებამდე სამყაროში არაფერი არ იყო, თვითონ სამყაროც კი არ არსებობდა. ერთადერთი პასუხი ის არის, რომ სამყარო არარაობიდან წარმოიშვა. ასე იქნა უარყოფილი ანტიკური დროიდან მომდინარე მტკიცება: „*ex nihilo nihil fit*“ {არარაობიდან არაფერი არ წარმოიშობა}. ამრიგად, „დიდი აფეთქების თეორია“ არარაობიდან სამყაროს წარმოშობას ამტკიცებს, რაც რელიგიური კრეაციონიზმის იდეას სრულიად ეთანხმება.

კოსმოლოგები იმასაც ვარაუდობენ, რომ ოდესმე სამყაროს გაფართოება შეწყდება და მას შეცვლის გრავიტაციული ძალები, ანუ დაიწყება სამყაროს შეკუმშვა, რასაც მოჰყვება მატერიალური სამყაროს გაქრობა და კვლავ „ცეცხლოვანი ბურთის“ წარმოშობა, რომელიც აგრეთვე კატასტროფულად იქნება გავარვარებული და ასევე კატასტროფული გრავიტაციული ძალებით შეკუმშული. ზოგიერთი კოსმოლოგი ამ პროცესს „სამყაროს პულსაციას“ უწოდებს.

სამყაროს გაფართოების პროცესს, ანუ გალაქტიკების ურთიერთგანზიდვას ცის თაღზე „წითელი ნანაცვლება“ შეესაბამება, ხოლო საპირისპირო პროცესს – სამყაროს შეკუმშვას – „იისფერი ნანაცვლება“ შეცვლის.

ყოველივე, რაც ზემოთ სამყაროს გაფართოებისა და სამყაროს შექმნის შესახებ ითქვა, ღმერთის არსებობას უდავოდ ასაბუთებს. ღმერთის არსებობის იდეა კოსმოლოგიური თეორიის ლოგიკური ანალიზიდან აუცილებლობით გამომდინარეობს.

აქ, უნინარეს ყოვლისა, იბადება კითხვა; აფეთქება შემთხვევითი მოვლენა ხომ არ იყო ან ბუნებრივი ძალების მოქმედების შედეგი? ისიც გასარკვევია, თუ როგორ მოხდა უზარმაზარი გრავიტაციული ძალების ერთბაშად გაქრობა და მისი შეცვლა ასევე უზარმაზარი განზიდვის ძალებით, რომელმაც სამყაროს შექმნა გამოიწვია? ეს კითხვები სრულიად უსაფუძვლოა, ვინაიდან ბუნებრივი ძალები და თვით ბუნებაც ჯერ კიდევ არ არსებობდა და, ცხადია, არარსებული ვერაფერს ვერ გამოიწვევდა. იგი არ შეიძლება შემთხვევითი ყოფილიყო, ვინაიდან შემთხვევითობა მონქსტრიგებულ სამყაროს ვერ შექმნიდა; შემთხვევითობა ქაოსს იწვევს და არა კანონზომიერებასა და კოსმოსს. არც იმის დაშვება შეიძლება, რომ ამ უზარმაზარმა გრავიტაციულმა ძალებმა არსებობა თავისთავად შეწყვიტეს და განზიდვის ძალებად იქცნენ. ერთადერთი ახსნა არის ღმერთის ნებისა და განზრახვის გამოვლენა; აფეთქება კანონზომიერი და მიზანშეწონილი, კიდევ მეტიც, მიზანდასახული აქტი იყო. შემოქმედი – ღმერთი, ნიუტონის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „უაღრესად განაფული იყო გეომეტრიასა და მექანიკაში“, ანუ იგი იყო და არის „მძლეთამძლე და ბრძენთა უბრძენესი“. მხოლოდ ასეთი დასკვნა შეიძლება გამოვიტანოთ კოსმოლოგიური კრეაციონიზმის იდეიდან, რაც ღმერთის არსებობას უცილობლად ასაბუთებს.

მატერიალური სამყაროს დროსა და სივრცეში სასრულობა კოსმოლოგიურმა კრეაციონიზმმა აბსოლუტური დამაჯერებლობით დაასაბუთა; აქედან ასევე აუცილებლობით იბადება კითხვა: ვინ ან რამ შექმნა მატერიალური სამყარო? იგი რომ შექმნილი და დროში სასრულია, ეს „დიდი აფეთქების თეორიამ“ მეცნიერულად დაასაბუთა. სამყარო არ შეიძ-

ლება გავიგოთ, როგორც თვითშემოქმედება, ვინაიდან ყოველი ასეთი ვარაუდი აბსურდია. შემქმნელი შექმნამდე უნდა არსებობდეს, თავის არსებობას წინ უნდა უსწრებდეს. მაშასადამე, ყოველი შექმნილი შემქმნელის არსებობას წინასწარ გულისხმობს. ეს ნიშნავს, რომ მატერიალური სამყაროს შემოქმედი მხოლოდ არამატერიალური ანუ იდეალური უნდა იყოს. ასეთია ღმერთი, როგორც მატერიალური სამყაროს ერთადერთი შემოქმედი.

მატერიალური სამყარო ინერტულია, უძრავია. ამას ადასტურებს ნიუტონის მექანიკის ინერციის კანონი, რომლის უარყოფა შეუძლებელია. რასაკვირველია, ბუნებაში არსებობს ფიზიკური ძალები, არსებობს შემოქმედება, მაგრამ ეს გარემოება მატერიის ინერტულობას სრულიადაც ვერ უარყოფს, ვინაიდან მატერიალური საგნებისა და მოვლენების აქტიურობა მხოლოდ ძალთა ურთიერთქმედების შედეგად სრულდება. მაგალითად, ელექტრობის გამტარი ხაზები პასიურია მანამდე, ვიდრე მას საპირისპირო ელექტრომუხტების მატარებელი საგნები არ შეეხება. ასეთივეა ურანი 235, რომელიც ატომური ბომბის შექმნის მასალას წარმოადგენს. იგი ვიდრე მიწაშია, არავითარ აქტიურობას არ ავლენს. ატომური ბომბი მხოლოდ ლაბორატორიებში მზადდება. ინერციის კანონი აქაც მოქმედებს. ამიტომ უწოდებდნენ კანტი და ჰეგელი მატერიას „პასიურს“, „მკვდარს“. პასიური, მკვდარი მატერია კი ვერაფერს, მით უმეტეს, თავის თავს ვერ შექმნიდა. მისი შექმნა მხოლოდ იდეალურ, აბსოლუტურ არსს – ღმერთს – შეეძლო. აქაც ღმერთის არსებობა უდავოდ მტკიცდება.

კიდევ ერთი არგუმენტი. ფიზიკაში ცნობილია ე.წ. ენტროპიის კანონი, რომელიც ამტკიცებს, რომ ბუნებაში ხდება წესრიგიდან უწესრიგობისაკენ, აუცილებლობიდან შემთხვევითობისაკენ სვლა და არავითარ შემთხვევაში პირიქით. ბომბის აფეთქების ან ვულკანის ამოფრქვევის შემთხვევაში ქვები და ყველაფერი ჰაერში ამოიტყორცნება ყოველგვარი წესრიგის გარეშე; „დიდი აფეთქების“ შედეგად კი მოხდა პი-

რიკით: დამყარდა წესრიგი, ცის თაღზე განლაგდა მზე, მთვარე, ვარსკვლავები, გალაქტიკები და ა.შ.. ერთი სიტყვით, „დიდ აფეთქებას“ კოსმოსის, წესრიგისა და კანონზომიერების წარმოშობა მოჰყვა. როგორ უნდა ავხსნათ ეს ფაქტი? როგორ მოხდა „დიდი აფეთქების“ შედეგად უაღრესად დიზაინირებული სამყაროს შექმნა? ამას ბუნებრივი ძალების ზემოქმედებით ვერ ავხსნით. მისი ახსნა, ჩვენი აზრით, მხოლოდ და მხოლოდ ზებუნებრივი, იდეალური, ღვთაებრივი ძალებით შეიძლება. ეს კი სხვა არაფერია, გარდა არგუმენტისა ღმერთის არსებობის სასარგებლოდ.

ამრიგად, თანამედროვე კოსმოლოგია ღმერთის არსებობის მტკიცებამდე მიდის. ზოგიერთი კოსმოლოგი თავდაჯერებით ამკიცებს, რომ „მეცნიერებამ აღმოაჩინა ღმერთი“.

III. ანთროპოცენტრიზმი. ჩემი ფილოსოფიურ-რელიგიური მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილია მოძღვრება ანთროპოცენტრიზმის შესახებ. ანთროპოცენტრიზმი ეწოდება ისეთ მოძღვრებას, რომელიც ამტკიცებს, რომ სამყაროს „ცენტრში“ ადამიანია; იგი ყველაზე ძვირფასია მატერიალურ სამყაროში; ყველაფერი მისთვის არის შექმნილი, მას ემსახურება. ეს იდეა ძველისძველია. მას ფილოსოფიაში ჯერ კიდევ პირველ საუკუნეში ქრისტეს დაბადებამდე ფილოსოფოსი და ორატორი ციცერონი იზიარებდა.

მაგრამ კიდევ უფრო ადრე ანთროპოცენტრიზმის იდეა ჩამოყალიბებულია „ბიბლიაში“. როგორც ცნობილია, „დაბადება“ იწყება სიტყვებით: „თავდაპირველად ღმერთმა შექმნა ცა და მიწა“ {1}. ეს არის კრეაციონიზმის მთავარი იდეა – არარაობიდან ქმნადობა. ახლადშექმნილი მიწა იყო „უსახური“, „ბნელი“, რაც სიცოცხლის არსებობის შესაძლებლობას პრინციპულად გამორიცხავდა. ამიტომ „თქვა ღმერთმან: იყოს ნათელი და იქმნა ნათელი“ {3}. ამით ღმერთმა სინათლე და სიბნელე ერთმანეთისაგან განასხვავა. „ნათელს ღმერთმა უწოდა დღე და ბნელს ღამე“ {5}. შემდეგ ღმერთმა წყალი და ხმელეთი ერთმანეთისაგან გამოყო. ხმელეთზე მცენარეები აღმოაცენა, მათ შორის ნაყოფიერი ხეებიც. ეს ნიშნავს, რომ

დედამინა რალაცისთვის ან ვილაცისთვის მზადდება. ღმერთი მიზანდასახულად ქმნის ყველფერს. დედამინა ადამიანის საცხოვრისად მზადდება. ცაზე განლაგდება მნათობები, რათა „გაანათოს მინა“ [15]. შემდეგ დედამინას მოევლინება ფრინველები, ზღვაში თევზები. ღმერთმა ისინი დალოცა, გამრავლება უსურვა. თანდათან ჩნდებიან ცხოველები, მხეცები, ქვეწარმავალნი. ხოლო ქმნადობის მეექვსე დღეს, როცა დედამინა უკვე მზად იყო ადამიანის საცხოვრებლად, „თქვა ღმერთმა: გავაჩინოთ კაცი ჩვენს ხატად, ჩვენი მსგავსებით“ {26}, რომელიც უნდა ეპატრონოს ზღვაში თევზებს, ცაში ფრინველებს, დედამინაზე პირუტყვს და საერთოდ ყველაფერს, რაც მინაზე ცხოვრობს. ღმერთმა შექმნა კაცი და ქალი, აკურთხა ისინი და უთხრა: „ინაყოფიერეთ და იმრავლეთ, აავსეთ დედამინა, დაეუფლეთ მას, უპატრონეთ ზღვაში თევზს, ცაში ფრინველებს, ყოველ ცხოველს, რაც კი დადის დედამინაზე და დახოხავს“ {28}. ახლა უკვე სრულიად ნათელია, რომ ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნა ტელეოლოგიური აქტი იყო, რომლის მიზანს ადამიანი წარმოადგენდა. ღმერთმა ადამიანს ყველაფერი უბოძა მისგან შექმნილი, თვით ციური მნათობებიც ადამიანებისათვის იყო განკუთვნილი; ყველაფერი მას ემსახურება; იგი არის ყველაფრის პატრონი. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანი ღვთისაგან შექმნილი სამყაროს ბატონ-პატრონია, მის „ცენტრში“ დგას. „დაბადებაში“ ჩამოყალიბებული კრეაციონული, ტელეოლოგიური და ანთროპოცენტრული იდეები, რომლებიც ერთ მთლიან მსოფლმხედველობას ქმნიან, ქრისტიანული მსოფლმხედველობისათვის სრულიად მისაღები აღმოჩნდა; იგი ქრისტიანული მსოფლმხედველობის საფუძველთა საფუძველს წარმოადგენს. შეუძლებელია კრეაციონიზმის მიღება ტელეოლოგიისა და ანთროპოცენტრიზმის გარეშე; თითოეული მათგანის ცალკე განხილვა შეუძლებელია. სამწუხაროა, რომ ამ ფაქტს სათანადო ყურადღებას არ აქცევენ.

თუ რელიგიურ კრეაციონიზმსა და კოსმოლოგიურ კრეაციონიზმს ერთმანეთს შევადარებთ, საოცარ მსგავსებას

აღმოვაჩინეთ. სამყაროს სტრუქტურა ისეა ჩამოყალიბებული, რომ ადამიანმა მასში არსებობა შეძლოს. ციური სხეულების განლაგება, მათი მოძრაობა ხელს უწყობს ადამიანის არსებობას; ისინი ისეთ პირობებს ქმნიან, რომელიც აუცილებელი და საკმარისია ადამიანის არსებობისათვის. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანი ყველაზე უფრო ძვირფასია; მასზე უკეთესი არაფერი არ ასებობს. მისი უნმინდესობა ილია II გვეუბნება: „ყველაფერზე ღირებული და ძვირფასი, რაც უფალმა შექმნა, ადამიანია. მასთან შედარებით თვით მთელი ქვეყნის ერთად შეგროვილი სიმდიდრეც კი უფასურდება“. ამ ანთროპოცენტრისტული აზრის დასადასტურებლად მრავალი მაგალითის მოყვანა შეიძლება. მზე რომ არ არსებობდეს, არ იქნებოდა სითბო და სინათლე. მეცნიერები ამტკიცებენ, რომ მზის ენერჯის მხოლოდ ხუთი პროცენტი ხვდება დედამიწაზე. მეტი რომ იყოს, მაშინ მაღალი ტემპერატურა დედამიწაზე ადამიანის არსებობას შეუძლებელს გახდიდა. მაგრამ მეხუთედზე ნაკლები რომ იყოს, მაშინ დედამიწაზე გამყინვარება იქნებოდა და სიცოცხლე ამ შეთხვევაშიც შეუძლებელი გახდებოდა. დედამიწა რომ ღერძის გარშემო არ ბრუნავდეს, მაშინ დღე და ღამე არ იარსებებდა. დედამიწის ერთ ნახევარსფეროზე სულ დღე იქნებოდა, მეორეზე კი – ღამე. ასევე, დედამიწა რომ მზის გარშემო არ ბრუნავდეს, მაშინ ზამთარი და ზაფხული არ იარსებებდა. ასევე, დედამიწაზე რომ ატმოსფერო არ იყოს, მაშინ ადამიანები ვერ იცოცხლებდნენ. მცენარეები რომ ჭანგბადს არ გამოყოფდნენ, ადამიანების სიცოცხლე შეუძლებელი იქნებოდა და ა.შ.

ბევრი ბიოქიმიკოსი და ანთროპოლოგი ანთროპოცენტრიზმის იდეას იზიარებს ან, უკიდურეს შემთხვევაში, მისკენ იხრება. 1911 წელს ჰარვარდის უნივერსიტეტის პროფესორმა ბიოქიმიკოსმა ლოურენს ჰენდერსონმა ორტომიანი წიგნი გამოსცა ბუნების ვარგისიანობის შესახებ ადამიანის საცხოვრებლად. მეცნიერებაში ჩამოყალიბდა ე.წ. კლასიკური კოსმოლოგიურ-ანთროპული პრინციპი, რომელიც ასეა ფორმულირებული: „სამყაროში ყველაფერი ისეა შექმნილი,

რომ ჩვენ შეგვეძლოს სამყაროში არსებობა; და თუ სამყარო თუნდაც ოდნავ განსხვავებული იყოს, მაშინ სიცოცხლეს ვერ შევძლებდით“.

რასაკვირველია, ანთროპოცენტრიზმი საყოველთაო აღიარებით როდი სარგებლობს. მას ჰყავს სერიოზული მონინაალმდეგეებიც {დეკარტი, სპინოზა და სხვ.}. ჩვენ აქ საშუალება არა გვაქვს, რომ მათი არგუმენტები საფუძვლიანად განვიხილოთ. დაინტერესებულ მკითხველს ვურჩევთ ნაიკითხოს ჩემი წიგნები: „ტელეოლოგია“ {თბილისი, 2003} და „მეცნიერული ონტოლოგია და ფილოსოფიური თეოლოგია“ {თბილისი, 2012}.

IV. დიოფიზიტიზმი. დიოფიზიტიზმის ცნობაში ღრმა ფილოსოფიური შინაარსი იფარება. ღმერთი, როგორც აბსოლუტური არსი, უკიდურესად აბსტრაქტულია. მართალია, მან შექმნა სამყაროც და ადამიანიც, მაგრამ მისმიერ შექმნილი ემპირიული სინამდვილე – მატერიალური სამყარო – მისი შემოქმედის ბუნებისაგან პრინციპულად განსხვავდება. ცაसा და დედამიწას შორის კავშირის დასამყარებლად მან თავისი ძე – იესო ქრისტე – ქვეყნად მოავლინა, რომელიც ორბუნეზოვანია; იგი ღმერთიც არის და ადამიანიც, მას ღვთაებრივი ბუნებაც აქვს და ადამიანურიც. იგი ხომ ადამიანმა – ღვთისმშობელმა – შვა, ამიტომ იგი არ შეიძლება ადამიანისათვის უცხო იყოს. ქვეყნად მოვლენილი ღმერთი ამქვეყნიურად ცხოვრობს; სვამს, ჭამს, ქორწილშიც დადის. იგი ღვთისშვილია, მაგრამ მისთვის არავითარი ადამიანური კეთილი საქმე უცხო არ არის. ქრისტე-ღმერთის ამ ქვეყნად მოვლენა მძიმე სოციალური და მორალური ვითარებით იყო განპირობებული. ჯერ კიდევ პირველმა ადამიანებმა – ადამმა და ევამ – არ დაიცვეს ღვთის მცნება და „პირველი ცოდვა“ იტვირთეს. მით უმეტეს, მომდევნო ეპოქებში ღვთის ნება ირღვეოდა. გამრავლდნენ ადამიანები, მაგრამ მათ გამრავლებასთან ერთად ცოდვაც გამრავლდა და უკიდურეს ზღვარს მიაღწია. ამის მაგალითად სოდომის და გომორის გახსენებაც კმარა. გათავზედებულმა ადამიანებმა, „ბიბლიის“ მიხედვით, ბაბილო-

ნის გოდოლიც კი ააგეს და ღვთაებასთან წვდომა სცადა. ამ მძიმე ვითარების გამოსწორებას ისახავდა მიზნად ქრისტი-
ლმერთის გამოცხადება. ცოდვებით ნაბილწულ ქვეყანაზე
იესო ქრისტემ იქადაგა უაღრესად უზენაესი მორალი, რომ-
ლის განხორციელება ქვეყანას ედემად გადააქცევდა.

მაგრამ ადამიანებმა ვერ შეიცნეს ქრისტი-ლმერთი. ერთ
დღეს იერუსალიმში მიმავალ ქრისტეს ხალხი ევედრებოდა
და ფეხქვეშ ყვავილების თაიგულებს უფენდა, ხოლო მეორე
დღეს ისტერიულად გაჰყვიროდა: „ჯვარს აცვი“, „ჯვარს აც-
ვიო“. როცა საქმე არჩევანზე მიდგა, მაშინ ქრისტეს განირვა
ამჯობინეს ავაზაკისა და კაცისმკვლელი ბარაბას დასჯას.

თვითონ ქრისტეს მოწაფეებიც კი არ აღმოჩნდნენ საკ-
მაოდ მზად მათი ღვთაებრივი მასწავლებლის დასაცავად.
ისინი მაშინვე გაიფანტნენ, როგორც კი ხელისუფალნი მათი
მასწავლებლის შესაპყრობად მოვიდნენ; თვითონ პეტრემაც
კი სამჯერ უარყო ქრისტი. მათ ქრისტეს მკვდრეთით აღ-
დგომა მანამდე არ სჯეროდათ, ვიდრე ქრისტი არ გამოეცხა-
დათ. ქრისტეს ერთ-ერთმა მოწაფემ თომამ ქრისტეს
მკვდრეთით აღდგომა მხოლოდ მაშინ იწამა, როცა თვალით
დაინახა და ხელით შეეხო მის იარებს. ასევე ქრისტეს ერთ-
ერთ მოწაფეს ფილიპეს არ სჯერა ქრისტეს ღვთაებრიობა;
იგი ქრისტეს ეუბნება: გვაჩვენე ღმერთი და მაშინ ვირწმუნე-
ბო. მას არ ესმის, რომ ღმერთი უხილავია, ხოლო მისი ბუნება
ქრისტიშია გამოვლენილი. ქრისტი ფილიპეს ასე პასუხობს:
ამდენ ხანს თქვენთან ვარ და ვერ გიცვნივარ, რომ ღმერთი
ჩემშია, ხოლო მე ღმერთში ვარ. ბედნიერია ის, ვისაც არ ვუ-
ნახავარ და მაინც ვწამვარ. იუდა ისკარიოტელიც ხომ ქრის-
ტეს მოწაფე იყო. ქვეყნად ათასი მკვლელობა, ომები და ბო-
როტება სუფევს. თვითონ ქრისტიანებიც კი, განსაკუთრე-
ბით კათოლიკეები, ათასგვარ სისასტიკეს ჩადიოდნენ. ინკვი-
ზიცია ქრისტეს მოძღვრების სახელით ადამიანებს კოცონზე
წვავდა, აწამებდა, ახრჩობდა. ასეთი ქმედებანი სრულიად შე-
უწყნარებელია ქრისტიანობისათვის; პირიქით, იგი ქრისტიან-
ულ მორალს დიამეტრულად უპირისპირდება ქრისტი ხომ

მტრის სიყვარულსაც კი ქადაგებს. წარსულში – ქართული ეკლესია დიდ სიმდიდრეს ფლობდა; ჰყავდა საკუთარი ჯარიც. ჯარის ცნება მკვლელობასთან არის ასოცირებული და ეს სინამდვილეშიც ასე იყო.

V. ღმერთი და ადამიანი. ღმერთმა შექმნა ადამიანი თავისუფალი ნებით. თავისუფლება ხომ ადამიანის არსებას წარმოადგენს. ადამიანმა თვითონ უნდა გადანყვიტოს, – იყოს კეთილი თუ ბოროტი. ღმერთი ცდის ადამიანს; აძლევს თავისუფალ ნებას, მაგრამ თუ როგორ გამოიყენებს მას, აასრულებს თუ არა ღვთის ნებას, იქნება კეთილი თუ ბოროტი, ეს თვითონ ადამიანზეა დამოკიდებული. ადამმა მეორე გზა აირჩია და „პირველმა ცოდვამაც“ იმთავითვე იჩინა თავი. თანამედროვე ადამიანთა უმრავლესობა ბოროტების გზაზე დგას. მკვლელობა, ომები, გარყვნილება ლამის ადამიანთა უმრავლესობის ცხოვრების წესი გახდა. მოსესგან ბოძებული ათი მცნება დავიწყებას მიეცა. ყოველივე ეს არ ეგუება ქრისტიანულ მორალს.

ქრისტიანული მორალი კრძალავს მკვლელობას, თუნდაც თავდაცვის მიზნით. ბოროტების წინააღმდეგ ახალი ბოროტების დაპირისპირება ბოროტებას კი არ სპობს, არამედ, პირიქით, ამრავლებს. ქრისტიანული მორალი კი პაციფისტურია, საყოველთაო მშვიდობას ქადაგებს. მე არაერთხელ პრესაშიც და ზეპირადაც მითქვამს, რომ პაციფისტი ვარ. ცხადია, პაციფიზმი არ შეიძლება ცალმხრივი იყოს, მაგრამ თუ იგი ადამიანის ცხოვრების წესად იქცევა, მაშინ ქვეყნად მშვიდობა დამკვიდრდება. პაციფიზმი ამჟამად, სამწუხაროდ, მხოლოდ უტოპიაა და მეტი არაფერი.

ხშირად ადამიანებს მოუწოდებენ, რომ ჰქონდეთ „ღვთის შიში“. ეს მოწოდება გულისხმობს, რომ „შიში შეიქმს სიყვარულს“. მე ეს მოსაზრება შეცდომად მიმაჩნია. ღმერთი უზენაესი სიკეთეა და არა შურისმაძიებელი. ცხადია, ღმერთი ბოროტებას სჯის ბოროტს თავისას მიუზღავს, მაგრამ ეს ბოროტება როდია. ამიტომ სწორი არ არის იმის ვარაუდი, რომ ღვთის შიში სიყვარულს წარმოშობს. შიში და სიყვარული შეუთავსებადია. არც ის არის სწორი, რომ თითქოს

ღმერთს იმისათვის უნდა ვცეთ პატივი, რომ უბედურებისაგან დაგვიფაროს. ამგვარი პატივისცემა ნამდვილი არ არის, ვინაიდან იგი აგებულია ანგარებაზე. ღვთის სიყვარული უანგარო უნდა იყოს. წინააღმდეგ შემთხვევაში ამგვარი რწმენა მოჩვენებითია, არ არის ნამდვილი. ღმერთი, როგორც აბსოლუტური არსი, ყოველგვარი ანგარების გარეშე პატივისცემასა და მონივნებს იმსახურებს. ერთი თანამედროვე ამერიკელი ფილოსოფოსი ჯეიმზი ნერს: ღმერთი „უთუოდ უნდა გვნამდეს; მხოლოდ ფილოსოფიის მტერს შეუძლია მონივნების გარეშე მასზე ლაპარაკი“. ეს აზრი მე უდავო ჭეშმარიტებად მიმაჩნია.

და, ბოლოს კიდევ ერთი საკითხი. ადამიანი სულიერი არსებაა; სულის ცნება არისტოტელეს დროიდან დღემდე ორი აზრით იხმარება: იდეალური და ემპირიული სული. ამ უკანასკნელს უწოდებენ სუნთქვას ან, სულხან-საბა ორბელიანის ტერმინით, „ფშვინვას“ {„მფშვინავი სული“}, რომელიც ყველა ცოცხალ არსებას აქვს. იგი ემპირიულია, იმიტომ რომ უშუალო ცდაში გვეძლევა, გვესმის. იდეალური სული კი ზეგრძნობადია და მხოლოდ ადამიანს აქვს. იგი არის გონიერი, მოაზროვნე სული ანუ, როგორც ხშირად უწოდებენ, „გონი“. სხვა ენებზე სულის ამ ორ სახეს სხვადასხვა სახელი აქვს. რუსულად душа არის **მფშვინავი სული, ხოლო дух გონი**, უკვდავი სული. ასევე გერმნულად „მფშვინვას“ **უწოდებენ Seele-ს**, ხოლო გონიერ სულს **Geist-ს**. ღვთისმსახურების დროს სულს მხოლოდ გონიერ სულს უწოდებენ, რომელიც, პირველისაგან განსხვავებით, უკვდავია და, როგორც იდეალური, არაცნობიერად არსებობს. ფსიქოლოგიაში ამ ორ ცნებას შორის მხოლოდ ფსიქოლოგიურ ასპექტზე ამახვილებენ ყურადღებას. ჩემს წიგნში „სიცოცხლის არსება“ {თბილისი, 2000} გონიერ სულს შინაგან ძალას ვუწოდებ, რომელიც ადამიანის სიცოცხლის არსებას წარმოადგენს. როდესაც სულისა და სხეულის ურთიერთობაზე ლაპარაკობენ, მაშინ მხედველობაში აქვთ სწორედ გონიერი სულის გავლენა ადამიანის ბიოლოგიურ {ფაქტობრივად მატერია-

ლურ} სხეულზე. მატერიალისტები და ათეისტები, როგორც წესი, ემპირისტები და პოზიტივისტები არიან, ამიტომ მხოლოდ ემპირიულ სულს („ფშვინვას“) აღიარებენ, ხოლო გონიერი სულის არსებობას უარყოფენ, ვინაიდან ის ემპირიული არ არის, უშუალო ცდაში არ გვეძლევა, იდეალურია.

ზოგჯერ ფილოსოფიაში ლაპარაკობენ სულის მესამე სახეზე, რომელსაც „აბსოლუტურ სულს“ ანუ ღმერთს უწოდებენ {ჰეგელი}. აბსოლუტური ყოველთვის იდეალურია, მაგრამ არა პირიქით, ყოველი იდეალური აბსოლუტური არ არის. იდეალური არსების ფორმები ვრცლად გარჩეულია ჩემს ნიგნში „მეცნიერული ონტოლოგია“ {თბილისი, 1994}.

ასეთია ჩემი ფილოსოფიურ-რელიგიური მსოფლმხედველობა.

SERGI AVALIANI

**MY PHILOSOPHICAL-RELIGIOUS WORLD OUTLOOK
ABSTRACT**

The author confirms that without scientific knowledge religious beliefs are weak in their struggle against atheism. The modern cosmological theory about the Big Bang justifies the religious doctrine about creation of the world. Finally, according to the author, the religious theory about the world creation, theology and anthropocentrism form an integral world outlook and their separation from each other is impossible.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის რელიგიის ფილოსოფიისა და რელიგიათმცოდნეობის განყოფილებამ.



კახა ქეცბაია (თბილისი)

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

რელიგიის უახლესი სოციოლოგიური თეორიების კრიტიკული განაზრება

მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ დასავალური სოციოლოგიური აზროვნების ცენტრმა ევროპიდან აშშ-ში გადაინაცვლა. შესაბამისად, რელიგიის უახლესი სოციოლოგიური თეორიების სამშობლოდ აშშ იქცა. თუმცა თქმა იმისა, რომ ამ თეორიებმა ვებერისა და დიურკემის კლასიკას თავი დააღწიეს და პრინციპულად ახალი კონცეფციები შექმნეს, ძალიან ძნელია. რელიგიის სოციოლოგიის კლასიკოსთა ნააზრევის სილუეტები მათში კარგად შეინიშნება. ამ თეორიებს შორის განსხვავება ისაა, რომ დრომ ახალ-ახალი გამონვევების წინაშე დააყენა რელიგიის შემსწავლელი სოციოლოგიური დისციპლინა და ამ გამონვევებმა ახალ ხედვებსა და მიდგომებს დაუდეს სათავე ისე, რომ რელიგიისადმი კლასიკური მიდგომები და ხედვები დღესაც აქტუალურია.

უახლესი რელიგიის სოციოლოგია ისეთი საკითხების ანალიზითაა დაკავებული, როგორცაა რელიგიურობის ემ-

პირიული კვლევის პროცედურებისა და მეთოდის შემუშავება, რელიგიის სოციოლოგიის თეორიული პრობლემების, სეკულარიზაციის და სხვა მსგავსი საკითხების ანალიზი.

ამერიკელ სოციოლოგებთან ერთად რელიგიის უახლესი თეორიების შემქმნელებად ბრიტანელი სოციოლოგებიც გვევლინებიან. მათი ნააზრევი კავშირშია ამერიკელ სოციოლოგთა ნააზრევთან. ამიტომაც მათ ჩვენ ერთ მთლიანობად მოვიაზრებთ და განვიხილავთ, როგორც ინგლისურენოვან უახლეს რელიგიის სოციოლოგიას, რომელსაც, რა თქმა უნდა, უკრიტიკოდ ვერ მივიღებთ.

რელიგიის უახლეს სოციოლოგიურ თეორიებს შორის საინტერესოა ფენომენოლოგიური სოციოლოგიის შიგნით ჩამოყალიბებული კონცეფცია, რომლის ავტორები ამერიკელი სოციოლოგები პიტერ ბერგერი და თომას ლუკმანი არიან. მათი ნააზრევი გადმოცემულია წიგნში „რეალობის სოციალური კონსტრუირება“, რომელიც ფენომენოლოგიური სოციოლოგიის კლასიკურ ნაწარმოებად არის აღიარებული. სწორედ ამ ნაშრომის საფუძველზე განიხილავენ ისინი რელიგიის სოციოლოგიის პრობლემებს.

ფენომენოლოგიური სოციოლოგია სოციალური რეალობის შესწავლაზეა ორიენტირებული. სოციალური რეალობა კი ენისა და სხვა სახის სიმბოლოების გამოყენებით ადამიანთა ურთიერთზემოქმედების პროცესში კონსტრუირდება. ამ აზრით, საზოგადოება და სხვადასხვა სახის სოციალური ინსტიტუტები ინტერსუბიექტური ცნობიერების პროდუქტებად არის მიჩნეული.

ფენომენოლოგიურ სოციოლოგიაში ფართოდაა გავრცელებული ე. ჰუსერლის მიერ ფორმულირებული ცნობიერების ინტენციონალობის პრინციპი, რომელიც საშუალებას იძლევა, დაძლეულ იქნეს სუბიექტ-ობიექტის გნოსეოლოგიური დაპირისპირება. შესამეცნებელი საგნის რეალობის ან ილუზორულობის საკითხი ინტენციონალობის პრინციპის საფუძველზე მოხსნილია. ამგვარი ხედვა რელიგიის სოციოლოგიაში იქამდე აღწევს, რომ ზებუნებრივი ძალის რეალობის საკითხი ღიად რჩება. რელიგიის ფენომენოლოგიური სო-

ციოლოგიის ამოსავალი პრინციპია ის, რომ გრძნობად-აღქმადი რეალური სამყაროს საზღვრებიდან გასვლა ადამიანის ბუნებაა.

რელიგიაზე ლუკმანი საუბრობს წიგნში „უხილავი რელიგია“. მის მიხედვით, ინდივიდებს შორის ურთიერთზემოქმედების პროცესში, მათი ინტერსუბიექტური აქტივობის შედეგად მნიშვნელობათა ობიექტივირებული სისტემები, „სიმბოლური უნივერსუმები“ იქმნება, რომლებიც ყოველიურ გამოცდილებას რეალობის ზეზუნებრივ შრეს მიაკუთვნებენ. ყოველი ადამიანი სოციალიზაციის პროცესში საკუთარი ბიოლოგიური ბუნების „ტრანსცენდირებას“ ახდენს. „ტრანსცენდირების“ ამ პროცესს ლუკმანმა რელიგიის საყოველთაო სოციალური ფორმა უწოდა. აქედან გამომდინარეობს, რომ რელიგია და ინდივიდის მიერ სოციალური უნარების შეთვისება (სოციალიზაცია) ერთი და იგივეა. რელიგიის ამგვარმა გაგებამ ათქმევინა ლუკმანს, რომ თავის საფუძველში ყოველი ადამიანი რელიგიურია და რომ სეკულარიზაცია რელიგიურობის მხოლოდ ინსტიტუციონალურ, საეკლესიო ფორმას შეეხება და არა ლუკმანის მიერ აღიარებულ „უხილავ რელიგიას“.

როგორც ჩანს, ლუკმანი „ტრანსცენდირების“ ცნების თავისუფალი გაგების მომხრეა. ფილოსოფიაში ამ ცნებით გრძნობად-ემპირიული სამყაროდან გასვლა აღინიშნება, ლუკმანი კი მას ინდივიდის სოციალიზაციასთან – საზოგადოებაში დამკვიდრებული ნორმებისა და ღირებულებების გათავისებასთან აიგივებს.

ლუკმანის „უხილავი რელიგიის“ თეორიის ამ პასაჟმა მისი ამერიკელი კოლეგა პიტერ ბერგერიც კი მოიყვანა გაოცებაში, რომელმაც თავის წიგნში „რელიგიის სოციალური რეალობა“ ეჭვს ქვეშ დააყენა ლუკმანის მიერ რელიგიისა და ადამიანური ბუნების გაიგივების შესახებ მოსაზრება, თუმცა რელიგიურობის ანალიზში ამ პრინციპის მნიშვნელობაზეც გაამახვილა ყურადღება.

აუცილებელია ვიკითხოთ, თუ რას გულისხმობს ლუკმანი „უხილავ რელიგიაში“? ამ კითხვაზე ის შემდეგნაირად პა-

სუხოხბ: საზოგადოების რაციონალიზაციასთან ერთად, ანუ იმასთან ერთად, რასაც ვებერი „განჯადოებას“ ეძახის, ეკლესიაზე ორიენტირებული რელიგიის როლი საზოგადოებაში თანდათან დაეცა და ნამდვილი რელიგიურობის ნიშნების მატარებელი ე. ნ. „უხილავი რელიგია“ გახდა, რომელიც არასაეკლესიო რელიგიურობას ნიშნავს. ამ ტიპის რელიგიის წარმოშობას ლუკმანი ინსტიტუციური რელიგიების კრიზისს უკავშირებს, რომელიც სეკულარიზაციის პროცესის შედეგია. ეს სოფლისა და ქალაქის ცხოვრებაზე უბრალო დაკვირვებითაც შეიძლება დადგინდეს (იგულისხმება ამერიკული სოფელი და ქალაქი). მის მიხედვით, სოფელში უფრო ხშირად დადიან ეკლესიაში, ვიდრე ქალაქში; ეკლესიაში კი ძირითადად ქალები დადიან, ვიდრე მამაკაცები; ასევე, ეკლესიაში მოსიარულეთა შორის ზრდასრულები უფრო მეტია, ვიდრე ახალგაზრდები. ამ ფაქტს ლუკმანი ეკლესიურ ცხოვრებაზე ორიენტირებული რელიგიურობის სოციალური ბუნებით ხსნის, კერძოდ შრომის პროცესში ჩართულობით. ეკლესიაზე ორიენტირებული რელიგიურობა ტრადიციული საზოგადოებებისათვისაა დამახასიათებელი, რაც აშშ-ის მეგაპოლისების შემთხვევაში იშვიათობაა.

რაც შეეხება რელიგიის ფუნქციებს, მის შესახებ ლუკმანი ამბობს, რომ ისინი საზოგადოების ტრანსფორმაციების შესაბამისად იცვლება. ამაზე მიუთითებს ის ფაქტი, რომ ოფიციალური რელიგიური სწავლებები თავიანთ ფუნქციებს იმის გამო ვერ ასრულებენ, რომ პოსტთანამედროვე საზოგადოების მოთხოვნებს არ შეესაბამებიან.

რელიგიის ფუნქციების ამგვარი გაგების მიუხედავად, ფაქტია, რომ სუპერთანამედროვე საზოგადოებაში რელიგია ფუნქციების გარეშე არ დარჩენილა. ფაქტია აგრეთვე ისიც, რომ ლუკმანის სიმპათიები მეცნიერებისაკენ არის მიმართული, თუმცა უნდა ითქვას, რომ რელიგიაზე ბევრად უკეთესი მაინც არ არის თანამედროვე მეცნიერება. რაც შეეხება ლუკმანის „უხილავ რელიგიას“, რომელიც ინდივიდს ავტონომიურობას უნარჩუნებს და ძალზე პრივატულია, ვერანაირად ვერ უზრუნველყოფს ღმერთთან ცოცხალ ექვარისტულ

კავშირს, თუმცა ამ ტიპის რელიგიისათვის ამგვარი რამ მნიშვნელოვანი არ არის.

ლუკმანის იდეები XX ს-ის 60-70-იან წლებში „კონტრკულტურული“ მოძრაობის დროს იყო პოპულარული, ხოლო „ნეოკონსერვატიზმის“ ეპოქის დასაწყისში მისი მთელი რიგი პრინციპების გადაფასება მოხდა.

პ. ბერგერის მიერ რელიგიის სოციოლოგიის პრობლემებისადმი მიძღვნილ უმთავრეს გამოკვლევას მისი წიგნი „წმინდა ფარდა“ წარმოადგენს. იგი ამ ნაშრომში ცდილობს რელიგიის საკითხები ცოდნის სოციოლოგიიდან დაინახოს და გააანალიზოს. ამასთან, რელიგიისა და საზოგადოების იდეალიტურ გაგებაში მას ეჭვი არ ეპარება. „სინამდვილეში საზოგადოება არამატერიალური კულტურაა, რომელიც ადამიანის სხვა ადამიანებთან ქცევით ურთიერთობას აკონსტრუირებს“. მასალა, რომლისგანაც საზოგადოება აიგება, ადამიანის აქტიურობის შედეგად ექტერნალიზებული ადამიანური ცოდნაა.

რელიგია კი ადამიანური აქტივობის სფეროა (**human enterprise**), რომლის მეშვეობითაც საკრალური კოსმოსი ყალიბდება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, რელიგია საკრალურის ფორმით კოსმიზაციაა. საკრალური აქ იმას ნიშნავს, რაც იდუმალი და ზებუნებრივია. რელიგიის ამგვარი დეფინიცია ახლოს არის მის თეოლოგიურ გაგებასთან, რაც შემთხვევითი არ არის იმ ვითარებიდან გამომდინარე, რომ ბერგერი ერთი პერიოდი პრესაში გამოდიოდა, როგორც თეოლოგი. ამ გაგების მიხედვით, რელიგია გვაქვს მაშინ, როდესაც სახეზეა:

- ადამიანის აქტიურობის განსაკუთრებული ფორმა და
- როდესაც სახეზეა იდუმალ ძალებთან კავშირი.

ბერგერის ზემოაღნიშნული წიგნის ერთ-ერთი საინტერესო პასაჟი რელიგიის ფუნქციების ანალიზია. მის მიხედვით, რელიგიის ძირითადი ფუნქციებია:

- მალეგიტიმირებელი – არსებული სოციალური წესრიგის ახსნა და გამართლება.

- მასაკრალიზებელი – ყოველდღიური რეალობის საკრალიზება.

ბერგერის ნააზრევი განსაკუთრებით საყურადღებოა სეკულარიზაციის პრობლემის ანალიზისათვის (ეს საკითხი ლუკმანის ანალოგიურ კონცეფციასთან ერთად მომდევნო ლექციაზე იქნება განხილული).

მთელი რიგი პრობლემები, რაც რელიგიასთან და მის ანალიზთან არის დაკავშირებული, ბერგერის მიხედვით, არ იქნებოდა, თუკი რელიგიის (ქრისტიანობის) ტრადიციულ გაგებას, ანუ „ვერტიკალურ თეოლოგიას“, დავუბრუნდებით, რომელიც მიღმური ღმერთის რწმენაზეა დამყარებული. ეს ნამდვილი რელიგიური რენესანსი იქნება, მაგრამ ამისათვის აუცილებელია, რომ თეოლოგებმა და რელიგიურმა მოღვაწეებმა შეწყვიტონ თავიანთი დოქტრინების რელიგიური შინაარსის ჩადება სხვადასხვა სახის პოლიტიკურ, სოციალურ და ეთიკურ კონცეფციებში. რელიგიურობა წმინდა სახით უნდა იქნეს შენარჩუნებული. ბერგერის ეს მოთხოვნა დღეისათვის ალბათ პოზიტიურად უნდა იქნეს გაგებული.

1960-იანი წლებიდან რელიგიის სოციოლოგიაში ევოლუციური იდეების აღორძინება იწყება. ამის მიზეზად მასშტაბური შედარებითი კვლევები მიიჩნევა. ნეოევოლუციონიზმს რელიგიის სოციოლოგიაში პარსონსიც უჭერდა მხარს. მისი ყველაზე მეტად ცნობილი წარმომადგენელი რელიგიის უახლესი ამერიკელი სოციოლოგი რობერტ ნილ ბელაა. 1964 წელს მან გამოაქვეყნა ნაშრომი სათაურით „რელიგიური ევოლუცია“, რომელმაც ფიცხელი დისკუსიები გამოიწვია. ეს ნაშრომი მოგვიანებით, 1970 წელს გამოცემულ წიგნში „რწმენის იქითა მხარეს“ შევიდა. ბელას მიხედვით, არ არსებობს „სიმბოლურ ფორმათა“ ისეთი ერთობლიობა, რომელიც ნებისმიერი ადამიანისათვის რელიგიის ფუნქციების მატარებელი შეიძლება იყოს (ბელას მიხედვით, რელიგია არსებობის საბოლოო პირობების სიმბოლურ ფორმათა ერთობლიობაა). საკითხის ამ კონტექსტში დაყენებამ ბელა რელიგიის ფორმების შესახებ ევოლუციონისტურ კონცეფციამდე მიიყ-

ვანა. კერძოდ, რელიგიების მრავალფეროვნების მიუხედავად, მათი კლასიფიკაცია უნდა მომხდარიყო და შემდგომში გარკვეულიყო, თუ რა სოციალურ შედეგებს იძლევა რელიგიის ესა თუ ის ფორმა. ფაქტობრივად, ბელას რელიგიის სოციოლოგიის ძირითად შინაარსს ამ ამოცანების რეალიზაცია წარმოადგენს.

რელიგიების კლასიფიკაცია ბელამ ევოლუციურ განზომილებაში წარმოადგინა. სწორედ ამიტომ მოიხსენიება მისი კონცეფცია ნეოევოლუციონისტურად. ევოლუცია მას სპენსერისებურად აქვს წარმოდგენილი. კერძოდ, ეს არის პროცესი, რომელიც სოციალური სისტემის დიფერენციაციას და შემდგომ გართულებას აღნიშნავს. ამ გზით სოციალური სისტემის სრულყოფა ხდება (ბელას მიერ წარმოდგენილი რელიგიების კლასიფიკაციაზე ჩვენ ერთ-ერთ წინა ლექციაზე ვისაუბრეთ, ამიტომ ამჯერად მის შესახებ ზოგადი საუბრით შემოვიფარგლებით მხოლოდ).

რელიგიური სიმბოლოების დიფერენციაციის ხარისხის მიხედვით ბელამ 5-საფეხურიანი კლასიფიკაცია მოახდინა. თუმცა მან ისიც აღნიშნა: იმისათვის, რომ სრულყოფილებას მიაღწიოს, არ არის აუცილებელი, რელიგიის რომელიმე ფორმამ ლოგიკური თანამიმდევრობის პრინციპით ხუთივე ეტაპი გაიაროს. ამავე დროს შესაძლებელია, რომ უფრო ადრინდელი ეტაპები გვიანდელ ეტაპებთან ერთად ერთ საზოგადოებაში თანაარსებობდნენ. ამ შემთხვევაში კლასიფიკაციის ავტორს მხედველობაში აქვს რელიგიის, როგორც სიმბოლოთა სისტემის და არა „რელიგიური ადამიანის“, ევოლუცია. ეს ეტაპებია: პრიმიტიული, არქაული, ისტორიული, ადრეთანამედროვე და თანამედროვე.

- პრიმიტიული ეტაპი ორი სიმბოლური ფორმით: მითით და რიტუალით ამოიწურება. მათი მეშვეობით მყარდება სოციალური სოლიდარობა. ჯგუფის სოციალური ცხოვრება მთლიანად რელიგიითაა განსაზღვრული. რელიგიის ამ ფორმის სამი ვარიანტი არსებობს: ინდივიდუალური, შამანური და თემური. ინდივიდუალურში ის რიტუალები იგულისხმება,

რომლებიც ცალკეულ ინდივიდთათვის წარმატებების მომტანია. შამანურის შემთხვევაში რიტუალებს განსაკუთრებული სოციალური სტატუსის მქონე ინდივიდი – შამანი ასრულებს. იგი ქარიზმატული ფიგურაა. თემურის შემთხვევაში ადგილი აქვს რიტუალების კოლექტიურ შესრულებას და ის მთლიანად მოიცავს პრიმიტიულ საზოგადოებას.

- არქაული რელიგია აფრიკის, პოლინეზიის და ყველა მათ მსგავს ნეოლითურ რელიგიებს მოიცავს. პრიმიტიულიდან არქაულისაკენ ევოლუცია, ბელას აზრით, საზოგადოების სოციალური დაფენიანებით იყო გამოწვეული. ეს პროცესი ქურუმთა სოციალური ფენის წარმოშობას გულისხმობს. ამ ეტაპზე ზებუნებრივსა და ადამიანს შორის დისტანცია ცოტათი გაიზარდა.

- ისტორიული რელიგიები რელიგიურობის ნადვილი ფორმაა. მასში ბელა ხსნის რელიგიების წარმოშობას გულისხმობს. ამ ეტაპზე ერთმანეთისაგან გამოყოფილია სოციალური სინამდვილის საერო და სასულიერო სფეროები. მას ახასიათებს ერთი ღმერთის იდეა; უნივერსალურობა და ყოველი მათგანი ხსნისკენაა მოწოდებული. რელიგიური ორგანიზაციები დიფერენცირებულია.

- ადრეთანამედროვე რელიგიებში ბელა რეფორმაციის დროინდელ და მის მსგავს ყველა მოძრაობას გულისხმობს. მას მხედველობაში აქვს ხსნის პროტესტანტული გაგება. ამ ტიპის რელიგიური ორგანიზაციის ნევრობა ნებაყოფლობითია. რელიგიის როლი საზოგადოების ცხოვრებაში ძალიან მაღალია.

- თანამედროვე რელიგია სათავეს განმანათლებლობიდან იღებს. იგი სრულ თანხმობაშია კანტის პრინციპთან: „რელიგია მხოლოდ გონების ფარგლებში“. მისი უმთავრესი ნიშანი რელიგიური ცხოვრების რაციონალიზაციაა. რელიგიის ამ ფორმას სეკულარიზაცია და სხვა მსგავსი მოვლენები ახლავს თან.

რელიგიურობის მრავალგვარ ფორმებთან ერთად მისი კიდევ ერთი ახალი ფორმა არსებობს. ეს ე. წ. „სამოქალაქო,

საერო რელიგიაა“. იგი სეკულარული საზოგადოებისთვისაა დამახასიათებელი. ამ რელიგიის შინაარსი საერო ღირებულებებით და მათდამი პატივისცემით ამოიწურება.

ახლა ვნახოთ, რას ამბობს ბელა რელიგიის ფუნქციების შესახებ. მის მიხედვით, რელიგიას არაერთგვაროვანი ფუნქციები აქვს. ამ შემთხვევაში ის ე. წ. უნივერსალურ ფუნქციონალიზმს (პარსონსი) უარყოფს. რელიგიას, ბელას აზრით, შემდეგი უმთავრესი 4 ფუნქცია აკისრია:

- მნიშვნელობის ფუნქცია – იგულისხმება, რომ რელიგია საზრისს აძლევს ადამიანის ცხოვრებას.
- კუთვნილების ფუნქცია – გულისხმობს იდენტიობას.
- სოციალური ინტეგრაციისა და სტაბილურობის ფუნქცია – იგულისხმება სოციუმის წევრების ერთად თავმოყრა და სოციალური რეალობის გამყარება.
- საკრალიზაციის ფუნქცია – იგულისხმება კულტურულ ღირებულებათა საკრალიზაცია.

როგორც რელიგიების ტიპოლოგიის შემთხვევაში, ასევე რელიგიის ფუნქციების ანალიზისას ბელამ მანამდე არსებული ყველა სოციოლოგიური თეორიის არსებითი მომენტები გაითვალისწინა და თანამედროვე საზოგადოებას მიუსადაგა და ამგვარად შექმნა რელიგიის სოციოლოგიაში მეტნაკლებად ყველასათვის მისაღები თეორიული მოდელები. თუმცა რაოდენ პოზიტიურიც უნდა იყოს ბელას ნააზრევი, მისი უკრიტიკოდ მიღება მაინც არ შეიძლება.

თანამედროვე რელიგიის სოციოლოგიაში რელიგიურ ცხოვრებას და რელიგიურ ურთიერთობებს ხშირად რაციონალური არჩევანის თეორიის ჭრილშიც განიხილავენ. ტრადიციული გაგებით, მორწმუნე ადამიანისათვის ამგვარი რამ მიუღებელია, მაგრამ ამ შემთხვევაში საქმე ეხება საზოგადოებას, რომელიც ბოლომდე რაციონალიზებულია. ასეთ ვითარებაში რელიგიურ ცხოვრებაში ადამიანისათვის დამახასიათებელი ეგოიზმი, პრაგმატიზმი და მერკანტილიზმი იჩენს თავს, რაც, თავისთავად, რელიგიის საწინააღმდეგოა, მაგრამ, ეტყობა, უღმერთო სოციუმებს ამგვარი რამ ახასია-

თებთ და ამის შესახებ თამამად წერენ ამერიკელი სოციოლოგები. ზოგიერთი მათგანი ამ ფაქტს დიდი გულისტკივილით აანალიზებს ხოლმე.

რაციონალური არჩევანის თეორია რელიგიას, როგორც სოციალურ სისტემას, ბაზართან აიგივებს. მის მიხედვით ხმარობენ ე. წ. რელიგიური ბაზრის ცნებას. რელიგიური ორგანიზაციები ამ შემთხვევაში რელიგიურ ღირებულებათა მწარმოებელ ფირმებთანაა გათანაბრებული. ამ თეორიის პოულარული ცნებაა რელიგიური კაპიტალი და ა. შ. სოციოლოგიური გაგებით. რაციონალური არჩევანის თეორია კარგად მიესადაგება პოსტთანამედროვე საზოგადოებას და ამ საზოგადოებაში მიმდინარე ტრანსფორმაციებს, თუნდაც რელიგიურს. მაგრამ ყოველივე ეს მიუღებელია ტრადიციული საზოგადოების წარმომადგენელთათვის. ეტყობა, საზოგადოება ყოველთვის დგას არჩევანის წინაშე: რაციონალიზაცია დესაკრალიზაციისა და სულიერების დაკარგვის ფასად თუ საკრალიზაცია და სულიერება რაციონალიზაციის ფასად. რა გზას დაადგება საზოგადოება, ეს მან თავად უნდა აირჩიოს და რელიგიის სოციოლოგია აქ არაფერ შუაშია.

რელიგიის სოციოლოგიური ანალიზის სფეროში სიახლეს წარმოადგენს სოციალური გაცვლის თეორიის გამოყენება. სოციალური გაცვლის თეორეტიკოსები ამერიკელი სოციოლოგები ჯორჯ ჰომანსი და პიტერ ბლაუ არიან. მათი აზრით, სოციალური ინტერაქცია გაცვლის პრინციპზეა დამყარებული. საუბარია როლების გაცვლაზე. გაცვლა ნაცვალგების პრინციპით იმართება. როდესაც ვინმე ჩვენთვის გაირჯება, ყურადღებას მოგვაქცევს ან რაიმეს გვაძლევს, ნაცვალგება მოითხოვს, რომ ჩვენც შესაბამისად გადავიხადოთ და ვანარმოოთ ბალანსი ე. წ. სოციალური აღრიცხვის წიგნში. ბლაუ გაცვლას ეკონომიკური კუთხით უყურებდა, ჰომანსი კი – ბიჰევიორიზმის პოზიციიდან, ანუ მას მიაჩნდა, რომ ადამიანები უფრო ხშირად იმ ქცევას იმეორებენ, რომელმაც მათ წარსულში რაიმე ჯილდო ან წარმატება მოუტანა. ამ თეორიის მიხედვით, ადამიანებს შორის ინტერაქციას სწორედ გაცვლა წარმართავს, რაც იმას ნიშნავს, რომ ადამი-

ანი იმის გადანყვეტის დროს, რა მოიმოქმედოს, აფასებს პოტენციურ სარგებელსა და ხარჯებს და მათ დაბალანსებას ცდილობს. მსგავსი რამ ტექნოლოგიურად მაღალგანვითარებული საზოგადოებისათვის არის დამახასიათებელი. გაცვლა ანგარებას გულისხმობს, რაც ტრადიციულ საზოგადოებაში ნაკლად მიიჩნევა, თუმცა ამერიკელი სოციოლოგები ფიქრობენ, რომ გაცვლა ყოველთვის არ არის ცივი და ანგარებიანი (მაგალითად, მშობლების თავგანწირვა შვილებისათვის და სხვ.).

ძნელი სათქმელი არ უნდა იყოს, რელიგიისა და რელიგიური ცხოვრების ამ სოციოლოგიური პარადიგმების შუქზე განხილვა ეთიკურად თუ რამდენადაა გამართლებული, მაგრამ ამერიკელ სოციოლოგებს მიაჩნიათ, რომ სეკულარიზებულ საზოგადოებაში რელიგიურ ცხოვრებას, ინდივიდებსა და რელიგიურ ინსტიტუტებს შორის ურთიერთობას გარკვეულწილად ნაცვალგების პრინციპი არეგულირებს, რაც ტრადიციულ საზოგადოებაში წარმოუდგენელი რამეა, რამდენადაც რელიგიური ურთიერთობები არის უანგარო და გულწრფელი. თანამედროვე ამერიკული საზოგადოების რელიგიურ ცხოვრებაში არსებული სოციალური გაცვლის ფაქტები და ზემოთ განხილული თეორიები კიდევ ერთხელ ადასტურებენ იმას, თუ სადამდე შეიძლება მივიდეს ადამიანის დაცემა.

KAKHA KETSBAIA

CRITICAL CONSIDERATION OF THE RECENT SOCIOLOGICAL THEORIES OF RELIGION ABSTRACT

Critical analysis of the present-day sociological theories of religion is given in the article. In particular, such theories as Thomas Luckman's conception of invisible religion, Peter Berger's vertical theology, Robert N. Bellah's neo-evolutionism, the theory of rational choice and social exchange are analyzed. According to the author of the article each of these theories demonstrates once more that in result of losing his connection with God man has degraded morally.

ლიტერატურა:

1. რ. ნ. ბელა, რელიგიის სოციოლოგია, წიგნში „ამერიკული სოციოლოგია: პერსპექტივები, პრობლემები, მეთოდები“, მ., 1972, (რუს. ენაზე);
2. ვ. გარჯა, რელიგიის სოციოლოგია, მ., 2005. (რუს. ენაზე);
3. ქ. კალჭუნი, დ. ლაითი, ს. კელერი, სოციოლოგია, თავი XIII, რელიგია. თბ., 2008;
4. პატრიკ დე ლოზე, რელიგიური ფენომენის სოციოლოგია, მ., 2000 (რუს. ენაზე);
5. ნ. სმელზერი, სოციოლოგია, ნაწილი III. თავი 15. რელიგია. მ., 1994;
6. კ. ქეცბაია, რელიგიის სოციოლოგია, თბ., 2013;
7. Berger P.L. The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion. Garden City, NJ: Doubleday, 1967;
8. Glock C.Y. The Religious Revival in America? // Religion and the face of America: papers of the conference, presented at Asilomar, Pacific Grove, California, November 28, 29, and 30, 1958 / edited by Jane C. Zahn. – Berkeley: University

Extension, University of California, 1959;

9. Luckmann T. The invisible religion: The problem of religion in modern society. N.-Y.: Macmillan, 1967.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის რელიგიის ფილოსოფიისა და რელიგიათმცოდნეობის განყოფილებამ.



ბადრი ზორჯიძე

(ქუთაისი)

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

ღმერთის უამეცნეობითი სიყვარულის რელიგიურ-ფილოსოფიური ასპექტები

ფილოსოფიის ისტორიაში არსებობს მრავალრიცხოვანი თეორიები, რომლებიც ცდილობენ აგვიხსნან, თუ რა არის სიყვარული და რა ფუნქციებს ემსახურება ის. რა თქმა უნდა, ძალიან რთულია აუხსნა სიყვარული ჰიპოთეტურად წარმოდგენილ ადამიანს, რომელსაც, სხვისადმი არც თვითონ გამოუცდია და არც ვინმე სხვას გაუმყლავნებია მის მიმართ სიყვარული, მითუმეტეს მაშინ, როცა აღნიშნული გრძნობა და განცდა ეხება არა, უბრალოდ, კონკრეტულ პიროვნებას, არამედ უზენაეს არსთა განმრიგეს – ღმერთს. ასეთი ადამიანისთვის სიყვარული იმდენად უცნაურად იქნებოდა აღქმული, რომ ის უთუოდ რაღაც ირაციონალურთან ასოცირდებოდა. სხვადასხვა გავრცელებულ თეორიას შორის, რომლებიც ცდილობენ სიყვარულის არსების ახსნას, გვხვდება ფსიქოლოგიური თეორია, რომლის თანახმადაც, ადამიანთა უდიდესი უმრავლესობა სიყვარულს არცთუ ისე ჯანსაღი ქცევისა და მდგომარეობის გამოხატულებად მიიჩნევს. მის-

გან განსხვავებით, სასულიერო თეორია სიყვარულს აფასებს, როგორც ღვთისგან ბოძებულ უდიდეს ჯილდოს, მადლსა და წყალობას. ევოლუციური თეორიის თანახმად, სიყვარული შეადგენს ბუნებრივი შერჩევის ორგანულ ნაწილს, ხოლო ირაციონალურ მოძღვრებათა თანახმად, სიყვარული განიხილება, როგორც იდუმალებით მოცული აუხსნელი მოვლენა, რომელიც ახლოსაა მისტიკურ გამოცდილებასთან.

მხოლოდ სიყვარულში და სიყვარულის მეშვეობით ყალიბდება ადამიანი საზოგადოების სრულყოფილებიან წევრად, პიროვნებად, რომლის გარეშეც ის მოკლებულია ნამდვილ ცხოვრებისეულ გაგებას და არ ძალუძს გაუგოს როგორც სხვას, ისე საკუთარ თავსაც. ამიტომაც იგი იმდენად განისაზღვრება ფილოსოფიის ძირითადი კვლევა-ძიების ობიექტად, რამდენადაც ადამიანური სიყვარული არის მისი არსებითი, წარმმართველი, ძირითადი თავისებურება. სიყვარული განიხილება ადამიანის წამყვანი მოთხოვნილების სახეობად, რისი საშუალებითაც ხორციელდება სოციუმში მისი თვითდამკვიდრება. მას მერე, რაც ის დასცილდა ბუნებას და დასაბამი დაუდო კულტურულ თანაცხოვრებას, ცხოველური ინსტინქტების ადგილი დაიჭირა სიყვარულმა, როგორც უმაღლესი ღირებულების, სიკეთის, ბედნიერებისა და ნუგეშისცემის სულიერმა ადამიანურმა დასაბამმა და სანყისმა (Irving Singer 2009; 40).

ჰეგელი თვლიდა, რომ ყოველგვარი სიყვარული მიმართულია რაღაც კონკრეტული ობიექტისადმი, ამდენად, მხოლოდ გონით მოაზრებადი, აბსტრაქტული სიყვარული არ არსებობს. ამიტომაც ახლობლისადმი სიყვარული მუდამდებია იმ ხალხისადმი დამოკიდებულებით, ვისთანაც ვიმყოფებით ახლო კავშირ-ურთიერთობაში, სიკეთისადმი სიყვარული კონკრეტული კეთილი საქმის მიმართ სიყვარულითაა განპირობებული, ხოლო მშვენიერებისადმი სიყვარული—ცალკეული სილამაზისადმი მძაფრი ემოციური განწყობილებით. შეუძლებელია გიყვარდეს „მთელი კაცობრიობა“ ერთდროულად ისევე, როგორც ზოგადად ადამიანი, შესაძლე-

ბელია გიყვარდეს მხოლოდ მოცემული, განსაკუთრებული, ინდივიდუალური ადამიანი, მთელი თავისი კონკრეტულობით (А. А. Ивин, 1990; 18).

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს ის, რომ ამა თუ იმ სახით სიყვარული, როგორც უნივერსალური ფუნქციებით აღჭურვილი განცდა, გრძნობა, რწმენა, თუნდაც რეალური საგნის, მოვლენის ან ზეგრძნობადი იდეის გააზრებულ-გაცნობიერებული გონითი მიმართება, ყოველ ადამიანს, განურჩევლად ასაკისა, სქესისა, წარმომავლობისა, ვინაობისა, გაგებისა და შესაძლებლობისა, არაერთგვაროვნად ახასიათებს. აქედან გამომდინარე, თითოეული მათგანი სწორედ ამ მოცემულობის მიხედვით ადგენს თავის კუთვნილ ადგილს, როგორც ამა თუ იმ საზოგადოებაში, ასევე მთელ სამყაროში. როგორც ნესი, ბავშვობაში მეტად განიცდიან მშობლიურ სიყვარულს, ახალგაზრდობაში ძირითადად ესწრაფვიან ეროტიკულ სიყვარულს, მოგვიანებით აღნიშნული გრძნობა შესაძლებელია გადაერთოს ოჯახის, ბავშვების, საყვარელი საქმიანობის მიმართ სათუთ დამოკიდებულებაში, ხოლო რელიგიურ-ფილოსოფიური მრწამსისა და ღრმა თვითშეგნების დამკვიდრების გზაზე, ფართო შემოქმედებითი თვალსაზრისის მქონე ადამიანები ამჟღავნებენ ღმერთის სიყვარულს, რაც წარმოადგენს, ყველა ჩამოთვლილი სასიყვარულო მისწრაფების ერთობლიობასა და მთლიანობასთან ერთად, დამატებით კიდევ რაღაც ისეთ იდუმალ, მისტიკურ განსაკუთრებულობას, რაც ბევრად აღემატება ყველა დანარჩენს როგორც ცალ-ცალკე, ასევე ერთიანად. მხოლოდ ღმერთის სიყვარულია უპირველესი მწვერვალი და გვირგვინი იმ დიადი მიზანდასახულობისა, ლტოლვისა და მისწრაფებისა, რომელიც უმაღლესი სულიერების ხარისხით განამტკიცებს კეთილშობილური, ზნეობრივი სანწყისის შესაბამის სასიყვარულო გრძნობებს და ემოციებს. ამ სწორუბოვარი მადლისა და ძალისხმევის გარეშე, ერთი სახეობის სიყვარული წარამარა იცვლება ან იმავე სახეობის სხვა წევრითა და ელემენტით, ან რომელიმე სხვა სახეობის სიყვარულით, კიდევ უფრო უარეს შემთხვევაში, ღვთაებრივ სხივნათლიანობას მოკლებული

აღტყინება და გახელება მთავრდება სრული იმედგაცრუებით, სულ-ხორციელი კოლაფსით, რასაც მოსდევს მძიმე აპათია და სასონარკვეთილება, საიდანაც თავის დაღწევა მხოლოდ და მხოლოდ გულწრფელი სინანულით, მოყვასისადმი კეთილგანმსჭვალული ნდობით და საღვთისმეტყველო ღვან-ლითაა კვლავ შესაძლებელი. ამიტომაც შორ-მახლობელმა ნაცნობ-მეგობრებმა, ნათესავებმა და მეზობლებმა გულ-გრილად კი არ უნდა ჩაუარონ განსაცდელში ჩავარდნილთ, არამედ ნაღველი განუქარვონ, ცრემლი მოსწმინდონ, ილო-ცონ და იზრუნონ მათ საკეთილდღეოდ.

ყოველივე ზემოაღნიშნული ფაქტი და ანალიზი გვარ-ნმუნებს, თუ რაოდენ აუნონელი და შეუფასებელია სიყვარული ნებისმიერი ადამიანისთვის, რომელსაც მცირე ხნითაც არ ძალუძს მის გარეშე ცხოვრება. თვით უღმობელი შურისძიება და სიძულვილი, რომელიც იწირავს, ანადგურებს და აცამტვერებს უამრავ უკუღმართობაში გარეულ თავგზააბნეულ ცოდვილთ, არის ერთგვარი რეაქცია იმ მოტყუებულ, უხეშად შებღალულ, თაღლითურად განძარცულ ფაქიზ გრძნობაზე, რომლის ადგილსაც სულიერი სიცარიელე იკავებს და, ადრე თუ გვიან, მას სამაგიეროს გადახდის ბოროტი განზრახვა ეპატრონება. ამის გათვალისწინებით, შემთხვევითი სულაც არ იყო ის გარემოება, რამაც არტურ შოპენჰაუერი და ზიგმუნდ ფროიდი, თავის დროზე, მიიყვანა სიყვარულის ნეგატიურ გაგებამდე, რომლის თანახმადაც, სიყვარული სხვადასხვა უმძიმესი დანაშაულის არამარტო ფსიქოსოციალურ ინსპირაციად და წინაპირობად, არა მედ ერთ-ერთ აქტიურ მოქმედ ფაქტორადაც კი გვევლინება (Фромм Э. 1990; 39). აღნიშნული დასკვნა ეფუძნება უმართებულო მსჯელობას იმასთან დაკავშირებით, თითქოს თავისთავად ცალკე აღებული რომელიმე სახეობის სიყვარული არის უშუალო მიზეზი რაიმე წინასწარგანზრახულ ან უეცრად, გაუაზრებლად ჩადენილი ბოროტმოქმედებისა, რაც იმას ნიშნავს, რომ ყველა შემთხვევაში, სადაც სიყვარული არსებობს, იქვე უნდა იგულისხმებოდეს დანაშაულის საშიშროებაც; ამიტომ თუ სიყვარულს მართლა მივანეროთ მი-

ზეზობრივ ზემოქმედებას, გამოდის, რომ ყველა თუ არა, უმრავლეს შემთხვევაში მაინც, ის შედეგად გამოიწვევს დანაშაულის ჩადენას, ხოლო დანარჩენ იშვიათ ვითარებაში, იგივე დანაშაულის ჩადენის მცდელობას. მაშასადამე, გამოდის, რომ სიყვარული იგივე დანაშაულია, ხოლო შეყვარებული—ნამდვილი დამნაშავე (პოტენციური მაინც), რაც აბსურდია, რადგან, ამ ლოგიკით, უდანაშაულონი მხოლოდ ისინი აღმოჩნდებიან, ვისაც არავინ და არაფერი არ უყვართ, ანუ არაცოცხალი ადამიანები. სიყვარულიც ისევე, როგორც საკუთრება, ცოდნა, რწმენა, სიამოვნება, გართობა, შრომა, თამაში, ფიქრი, აზროვნება და სხვა არ შეიძლება თავისთავად განვიხილოთ, როგორც რაიმე დანაშაულის მიზეზი და საფუძველი, რადგან ყოველივე აღნიშნული მათგანის სრულყოფილი გამოხატულება და რეალიზაცია აუცილებლობით არაა დაკავშირებული დანაშაულთან, რომლის მიზეზი და საფუძველიც შეიძლება გახდეს გარკვეული ხელისშემშლელი გარემოება, პირდაპირ ან ირიბად გამოხატული, შეურაცხყოფა, ცილისწამება და უამრავი სხვა რამ, რაც უშუალოდ სიყვარულიდან კი არ გამომდინარეობს, არამედ გარეგანი პირობებიდან და სხვა გარეშე ზემოქმედი ფაქტორებიდან.

ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ასევე არანაკლები წარმატებით იყო გავრცელებული თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ თურმე კაცობრიობის ისტორიაში სიყვარულს მხოლოდ გვიანდელ ეპოქებში დაუმკვიდრებია ადგილი, ხოლო მანამდე მას არა მხოლოდ პირველყოფილ თემურ წყობილებაში, არამედ თვით ანტიკურ სამყაროში და შუა საუკუნეების პერიოდშიც, ადგილი არ ჰქონია. აღნიშნულ მოსაზრებებს, ემპირიული მეთოდოლოგიის საფუძველზე ჩამოყალიბებული ისტორიული ანალიზის კონტექსტში, ვაწყდებით ფრ. ენგელსთან ოჯახის, სახელმწიფოს და კერძო საკუთრების შესახებ, სადაც ის ემყარება ბახოფენისა და მორგანის მეცნიერულ გამოკვლევებს (იხ. ფრ. ენგელსი, 1953). ჩვენი მხრიდან ამის საწინააღმდეგოდ შეგვიძლია მხოლოდ ის აღვნიშნოთ, რომ

სიყვარულის სიღრმისეულად და რაფინირებულად დიფერენცირებული სხვადასხვა ფორმის გათვალისწინების გარეშე, შეუძლებელი გახდებოდა მათი კატეგორიებად განსაზღვრა და მიზანმიმართული მნიშვნელობით გამოყენება ანტიკური პერიოდის ავტორთა მიერ. ანტიკური პერიოდის ფილოსოფოსებს სიყვარული არ ესახებოდათ რაღაც განსაკუთრებულად, იდეალად, ამოუცნობ ძალად, კოსმოსთან, ღმერთებთან, ადამიანებთან, ცხოველებთან, მცენარეებთან და საგანთა მრავალფეროვნებასთან მიმართებაში. თუ რაიმე მნიშვნელოვანი რამ უნდა ეთქვათ სიყვარულთან მიმართებაში, ამას, ძირითადად, ისინი მითოსური სახეებისა და სიმბოლოების მეშვეობით გამოხატავდნენ, თუმცა ეს მათ მაინც არ ათავისუფლებდა გარკვეული გნოსეოლოგიური ვალდებულებით დაკისრებული ფუნქციების გაგებისა და გათვითცნობიერებისაგან. ამიტომაც ძველმა ბერძნებმა შემოგვთავაზეს სიყვარულის რამდენიმე ურთიერთგანსხვავებული სახეცვლილება, ესენია: ეროსი, ფილია, სტორგე და აგაპე. ეროსი ენოდებოდა თავდავიწყებამდე მისულ ტრფობას, გრძნობად-ემოციური ვნებათაღელვით გამოწვეულ სექსუალურ ლტოლვას. ეროსის მითოლოგიურად გაპიროვნებული სახე და სიმბოლო გახლდათ ღმერთი ეროტი, ანუ ეროსი.

ფილია უფრო ფართო დიაპაზონის მქონე სიყვარულია ეროსთან შედარებით. მასში ეროსი ნაგულისხმევია, როგორც ერთ-ერთი კერძო მხარე, ამიტომაც ეროსის გარდა, ფილიაში მოიაზრება სამშობლოსადმი, ოჯახისადმი, მეგობრების, მოყვასისადმი, აგრეთვე ცოდნის, ჭეშმარიტებისა და ღმერთისადმი სიყვარულიც, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ ფილიაში უფრო ნაკლებია გრძნობად-ემოციური დატვირთვა და უფრო მეტად თვალმისაცემია გონითი, ინტუიციური ჭვრეტის თავისებურება.

აგაპე კიდევ უფრო ამაღლებული ფორმაა, რომელშიც გრძნობადობა მინიმუმამდეა დაყვანილი, თუმცა გამქრალი მაინც არ არის, სამაგიეროდ, უმაღლეს ხარისხშია ასული მშობლიურობის, ძმური ნდობა-თანაზიარობისა და სულიერი სინმინდის ღვთაებრივი რწმენით განმსჭვალულობა.

სტორგე გამოხატავს საზოგადოებისა და ოჯახისადმი განსაკუთრებულ მიჯაჭვულობას, როდესაც მავანი საკუთარ თავს მთლიანად უძღვნის მას და რომლის გარეშეც საერთოდ კარგავს ყოველგვარი სიცოცხლის აზრს (Чанышева.Н. 1990; 44-46,53-56). ფილიას როლსა და მნიშვნელობას სამყაროს არსებობის საკითხში უმნიშვნელოვანეს ყურადღებას ანიჭებდა ემპედოკლეც, რომელიც ოთხი ძირითადი სუბსტანციური ელემენტის კავშირს მოიაზრებდა მტრობისა (ნეიკოსი) და სიყვარულის (ფილია) ძალთა თანამოქმედების საფუძველზე. მათი დიალექტიკური დაპირისპირებისა და ერთიანობის პრინციპით მიმდინარეობს ერთგვაროვანი საგნებისა და მოვლენების გაყოფა, სხვადასხვაგვარ საგანთა და მოვლენათა გაერთიანების პარალელურად. სწორედ ეს განსაზღვრავს მარადიული კოსმიური მოძრაობისა და ცვალებადობის პროცესს. მისი აზრით, შეუძლებელია, რომელიმე მათგანმა საბოლოოდ დაძლიოს და მოსპოს მეორე, რადგანაც მათი ცალმხრივი ბატონობა დამლუპველი იქნებოდა მთელი კოსმოსისთვის (Парменид, 1983; 273). ასეთი უპიროვნო ძალის მატარებელი სიყვარულის ცნებით სარგებლობდნენ ისეთი ანტიკური მოაზროვნენი, როგორიც გახლდათ პითაგორელი ფილოლოსი, ატომისტი დემოკრიტე და სოფისტები: გორგია, პროდიკესი და კრიტიასი.

ადამიანური ნაწილისა და ღვთაებრივი მთელის ურთიერთდამოკიდებულების საკითხს ეძღვნება პლატონის მოძღვრება ანდროგენების შესახებ, სადაც სიყვარულის დასაბამი დაკავშირებულია ღვთაებრივ მთელს მონყვეტილი, სქესობრივად დანაწევრებული მამაკაცური და ქალური სანყისების ურთიერთმისწრაფებასთან, რათა თითოეულმა ნახევარმა მოიძიოს და შეივსოს თავიანთი დანაკარგი მათ მეორე ნახევართან ხელახალი შეერთების გზით. აღნიშნულმა მითმა ანდროგენების შესახებ, სერიოზული გამოძახილი პოვა ვლადიმერ სოლოვიოვისა და ნიკოლაი ბერდიაევის რელიგიურ-ფილოსოფიურ მოძღვრებაში. იქვე პლატონი, აღნიშნული მითის განზოგადებასთან ერთად აყალიბებს თეორიას,

რომელიც წარმოადგენს ევოლუციური განვითარების იდეას მინიერი სიყვარულიდან ზეციურ სიყვარულამდე. პლატონის აზრით, ფიზიკური ორსულობა და შვილების გაჩენა გამოხატავს უკვდავებასთან ზიარების მისწრაფებას, წარმოადგენს ერთგვარ მოსამზადებელ საფეხურს სულიერი ფეხმძიმობისა და სულიერი შთამომავლობის დატოვებისა. ეს უკანასკნელი იმ რჩეულ მოღვაწეთა ნილხვედრი ნიჭი და უნარია, რომლებიც სიკეთისა და ჭეშმარიტების გზას მიუყვებიან და თავიანთი შემოქმედების ძალით, ზეციური სამყოფელის დასამკვიდრებლად ემზადებიან. უმაღლეს, ღვთაებრივ ღირებულებებთან ზიარების მისწრაფება, რომელიც ფილოსოფიური შემეცნების შინაგანი სულიერი მოთხოვნილებითაა განპირობებული, არ გამოორიცხავს დაბალი რანგის მინიერ ეროტიულ სიყვარულსაც, თუმცა ეს უკანასკნელი განიხილება, როგორც აუცილებელი მინიერი საფეხური, რომელიც უნდა გადაილახოს ზეციური სიყვარულის დამკვიდრების გზით. სწორედ ეს გახლავთ პლატონური სიყვარულის არსი, რაც გამოხატავს არასრულფასოვანი ადამიანის დაუოკებელ წყურვილს ღვთაებრივ სრულყოფილებასთან შერწყმისა, შემეცნების საფეხურების გავლით. პლატონი სიბრძნის მოყვარულ ადამიანსა და ეროტს შორის ავლებს უმნიშვნელოვანესი მსგავსების პარალელს, რაც იმას გულისხმობს, რომ როგორც ადამიანის ზეციური მეგზური ეროტი განასახიერებს მამით სიმდიდრის ღმერთ პოროსს და დედით სიღარიბის ქალღმერთ პენიას, ასევეა ადამიანიც. ეროტი, დედის მსგავსად, ღარიბი და უშნოა გარეგნულად, ხოლო მამის მსგავსად – სულიერად მდიდარი და მამაცი. სწორედ მამის თვისებები უბიძგებს მას ზეციური სიყვარულისკენ. ასეთი გაორებული თვისებების გამო, ეროტი ატარებს მშვენიერებისა და სიუშნოვის, სრულყოფილებისა და ნაკლოვანების წინააღმდეგობრივ ხასიათს. სწორედ ამითაა განპირობებული მისი ლტოლვა, დაძლიოს სიღარიბე, სიუშნოვე და შეერწყას მდიდარ, მშვენიერ და სრულფასოვან ზეციურ სამყაროს. რაკი ადამიანიც ეროტის ანალოგიურად ორბუნებოვნებას ექვემდებარება, ამიტომ ისიც იმავე მისწრაფებას გამოხატავს, ისიც

იმავე გზით ცდილობს უარესიდან თავის დაღწევას და უკეთესისკენ აღმასვლას (Платон 1970; 118-119).

ამ თეორიით პლატონმა საფუძველი ჩაუყარა ღმერთის შემეცნებითი სიყვარულის იდეას, რომელმაც აქტუალური გამოხატულება პოვა როგორც წარმართულ, ისე ქრისტიანულ ნეოპლატონიზმში. აქვე არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ ამ საკითხთან დაკავშირებით ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის (პეტრე იბერის) განსაკუთრებული ღვაწლი, რომელმაც სწორედ ამ იდეის რაციონალურ და მისტიკურ გაგებასთან დაკავშირებით შეიმუშავა ნეოპლატონური ტრიადული დიალექტიკის იმდენად დახვეწილი და რაფინირებული მეთოდოლოგია, აპოფატიკისა და კათაფატიკის სახით, რომ ამით თვისებრივად განსაზღვრა არა მარტო შუა საუკუნეებისა და აღორძინების ნეოპლატონური გნოსეოლოგიური მიმართულებების თავისებურებანი, არამედ თვით ახალი დროის ფილოსოფიის საკვანძო ხაზებიც, სუბიექტ-ობიექტის ეპისტემოლოგიური ანალიზის კუთხით.

ღმერთის შემეცნებითი სიყვარულის იდეა მეტად საინტერესოდაა გაშლილი მარსილიო ფიჩინოსთან, რომელმაც, შეიძლება ითქვას, რომ აღორძინების ეპოქაში ყველაზე უფრო ნათელყო იგი პლატონური ღვთისმეტყველებისა და სულის უკვდავების ორიგინალური განხილვის შედეგად. მისი აზრით, ფილოსოფია არის „გონების გაცისკროვნება“, ხოლო ფილოსოფოსობის არსი—სულისა და ინტელექტის შემზადება ღვთიური გამოცხადების სხივის აღსაქმელად. ეს არის სრული თავისუფლების აპოგეა, უმაღლესი სიყვარულის განცდით, რაშიც ფილოსოფია და რელიგია ერთიან ღვთისმეტყველურ ფუნქციებს ითავსებენ. ყოველივე ამის დასაბამი სინმინდის წესების სრული დაცვით გადმონერგილი უძველესი მისტერიებია. ლეგენდარული მოციქულები: ჰერმეს ტრისმეგისტრი, ორფეოსი, ზოროასტრი იყვნენ თავ-თავიანთ დროში ის „განმანათლებლები“, რომელთა ნიშანსვეტსაც თავიანთი აზროვნებით მიჰყვებოდნენ პითაგორა და პლატონი. ჰერმეტიული კორპუსის, პლატონური ტრადიციისა

და ქრისტიანული დოქტრინის ტექსტები, ფიჩინოს თვალსაზრისით, მომდინარეობს ღვთაებრივი ლოგოსიდან. მეტაფიზიკური რეალობა წარმოგვიდგენს, კლებადი თანმიმდევრობით, ხუთი სახის სრულყოფილებას, რომელთაც განეკუთვნება: ღმერთი, ანგელოზები (რომლებიც ქმნიან შეუცნობად, ინტილიგებლურ სამყაროს); სული (სამერთიანობის „შეერთების კვანძი“), თვისება (ფორმა) და მატერია (ფიზიკური სამყაროს აგებულება). ფიჩინო ღმერთს განიხილავს, როგორც უსასრულოდ უმაღლეს არსებას, რომლის მოღვაწეობაც ბადებს საგანთა სამყაროს, საფეხურებრივი შემოქმედების (ემანაციის) პროცესში. ადამიანი იკავებს განსაკუთრებულ ადგილს სამყაროში იმის ძალისხმევით, რომ მისი სული იმყოფება შუალედურ მდგომარეობაში, ღვთაებრივსა და მატერიალურს შორის. სწორედ სული განასახიერებს ბუნებაში სხეულთა შორის კავშირებს, რომელიც ეხმარება მათ ანგელოზებამდე და თვით უმაღლეს, ღვთაებრივ არსებამდე წვდომაში. სულის ამგვარი შემწეობის წყალობით, შემეცნების უნარის სიღრმისიული წიაღსვლებით ყოფიერების ყველა საფეხური, შესაძლოა, კვლავაც დაუბრუნდეს ღვთაებრივ ერთიანობას. ადამიანი – მიკროკოსმოსია, რომელიც შეიცნობს მაკროკოსმოსს, რომლისთვისაც შემეცნება არის მისი უმაღლესი სიყვარულით განმსჭვალული უმთავრესი ადამიანური ღირსება, რომელიც თავის უმაღლეს საფეხურზე ხორციელდება ღმერთთან შერწყმით (Anthony Gottlieb. 2001; 193-214).

ბენედიქტე სპინოზასთან ღმერთი თავისუფალია ყოველგვარი პერსონალური მიზანდასახულობისა და მიმართებისაგან, თუმცა ადამიანები, რომელთაც ღმერთის სიყვარული უმაღლეს დანიშნულებად მიაჩნიათ, არ შეიძლება არ მისწრაფოდნენ იმისკენ, რაც მათ ღმერთის სიყვარულს მოაპოვებინებს. ადამიანის მხრიდან გამოხატული ღმერთის შემეცნებითი სიყვარული (*amor dei intellectualis*) ინტუიციური და მარადიულია. თვითონ ღმერთს უყვარს თავისი თავი უსასრულო შემეცნებითი სიყვარულით, ვინაიდან ეს არის

მისი მხრიდან ერთგვარი თვითკმარი ნეტარების განცდა, ანუ ეს არის სიყვარული, რომლითაც ადამიანის სულს უყვარს ღმერთი, რაც იგივეობრივია ღმერთის სიყვარულისა თავისთავისადმი (*amor intellectualis, quo deus se ipsum amat*) (Steven Nadler. 2014; 27).

ღმერთის შემეცნებითი სიყვარულის გაგება არის რელიგიურ-ფილოსოფიური ღვთისმეტყველების კულტურულ-ისტორიული ტრადიციის კოგნიტური სახეცვლილება, რომელიც მკვეთრად განსხვავდება დოგმატური ღვთისმეტყველების აპრობირებული რიტუალური ნესებისა და მოთხოვნებისაგან იმდენად, რამდენადაც ის წარმოადგენს შემეცნების სუბიექტის გნოსეოლოგიური ფუნქციის გამოხატულებას სულის შინაგანი მისწრაფების სახით, რომელიც მომართულია სამყაროს სუბსტანციური არსის წვდომისაკენ, სამყაროში საკუთარი ადგილის, როლისა და დანიშნულების გარკვევისაკენ, ღმერთთან, ბუნებასთან, ბედისწერასთან, წარსულთან, აწმყოსთან, მომავალთან და საკუთარ „მე“-სთან დიალოგის მეშვეობით, რასაც თან ახლავს ყოფიერების უნივერსალური და კონკრეტული საზრისის თვითცნობიერების (რეფლექსიის) მოთხოვნილება, გარკვეულნილად კი ვალდებულება, რათა ადამიანმა საკუთარი ცნობიერების აქტიური ძალისხმევით თავი დააღწიოს ამქვეყნიური ამოების მტკიცუნეულ განცდას და ამაღლდეს ღვთაებრივი ჭეშმარიტებისა და სრულყოფილების იდეამდე. აღნიშნული მოსაზრების საფუძველზე, სავსებით ლოგიკურია სიყვარულის ცნების ასეთნაირი განსაზღვრებაც: სიყვარული არის მსხვერპლის გაღების უნარით აღჭურვილი თავისუფალი მიზანსწრაფვა, რომელიც თავდავინწყების გზით გვაძლევს საკუთარი არსების შეცნობის გზას.

შემაჯამებელი დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ მინიერი სიყვარულის გარეშე შეუძლებელია ავმაღლდეთ ზეციურ სიყვარულამდე, თუმცა ზეციური სიყვარულის დამკვიდრების გარეშე ყოვლად შეუძლებელია, შევინარჩუნოთ

რომელიმე სახეობის მინიერი სიყვარული, ამაოების სავალალო იმედგაცრუების ხვედრის გაუზიარებლად.

BADRI PORCHKHIDZE

**THE RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL ASPECTS OF
COGNITIVE GOD'S LOVE**

ABSTRACT

The cognitive understanding of God's love, is the creative cultural-historical tradition, of religious-philosophical modification, which differ most sharply, from dogmatic theology, approved ritual rules and requirements, in so far, as it constitutes the expression of the gnosiology function, of the cognition subject, in the form of the soul's aspiration, that is set up, to access of the Substantive universe essence, to clarification their place, the role and purpose in the world, which is accompanied the requirements of self reflection the universal and the particular sense of existence. A man need to escape from the painful feeling of worldly vanities by his own consciousness active efforts and raise to the idea of divine truth and perfection.

We can not rise up to heavenly love, without earthly love, however, it is quite impossible, to keep any species of earthly love, without the establishment of a heavenly love, without communion of dismal fate frustration and the vanity.

ლიტერატურა:

1. ფრ. ენგელსი, ოჯახის, კერძო საკუთრებისა და სახელმწიფოს წარმოშობა, თბილისი, 1953;
2. Anthony Gottlieb, The Dream of Reason: A History of Western Philosophy from the Greeks to the Renaissance (Penguin, London, 2001);
3. Irving Singer., Philosophy of Love: A Partial Summing-Up. MITPress. 2009;
4. Steven Nadler, Spinoza and Medieval Jewish Philosophy, Cambridge University Press, 2014;
5. Платон. Сочинения: В 3 т. М., 1970. Т.2;
6. Парменид. Из поэмы "О природе" // Гит Лукреции Кар. О природе вещей. М. 1983;
7. Философия любви. Ч. 1/Под общ.ред. Д. П. Горского; Сост. А. А. Ивин. – М. Политиздат, 1990;
8. Фромм Э. Искусство любви. Минск: Полифакт, 1990;
9. Чанышев А.Н. Любовь в античной Греции // Философия любви: В 2 ч. М., 1990. Ч.1.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის რელიგიის ფილოსოფიისა და რელიგიათმცოდნეობის განყოფილებამ.

ესთეტიკა
AESTHETICS



ზვიადია დიდებაიშილი

(თბილისი)

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

ხელოვნებისა და ზნეობის ურთიერთმიმართების საკითხისათვის

ხელოვნებისა და ზნეობის ურთიერთმიმართების საკითხი უკვე გამოკვეთილადაა დასმული ანტიკური ფილოსოფიის ჩვენამდე სრულად შემორჩენილ პირველსავე თხზულებებში, კერძოდ – პლატონთან და არისტოტელესთან. ერთიც და მეორეც, საზოგადოდ, სიკეთისა და მშვენიერების ერთიანობის თვალსაზრისს იცავდა, მაგრამ დეტალებში უკვე **პლატონი** გახაზავდა მხატვრული აზროვნების ცნობილ ნეიტრალურობას სიკეთის მიმართ. ხელოვნების სწორედ ეს „მორალური ნეიტრალიტეტი“ გახდა პლატონური სახელმწიფოდან პოეტების სკანდალური გაძევების მიზეზი. ხელოვნება, სულ მცირე, ორნაირი შეიძლება იყოს – ზნეობრივი და უზნეო. მათ მიუკერძოებლად განსჯიან იდეალური სახელმწიფოს „ცენზორები“ და მხოლოდ პირველს დართავენ მზისქვეშ არსებობის უფლებას. ამით ხელოვნებაზე მაღლა დგება ზნეობა და ილახება მხატვრული აზროვნების დამოუკიდებლობის, თავისუფლების ესთეტიური პრინციპი.

შუა საუკუნეებში ქრისტიანული ეკლესია განაგრძობდა ხელოვნების რელიგიურ-ზნეობრივი ნიშნით განსაზღვრას და, ამ თვალსაზრისით, ხელს უშლიდა მის თავისუფალ განვითარებას. ეს მიდგომა არსებითად გადამუშავდა რენესანსის ხანაში, რომელსაც სრულიად სამართლიანად უწოდებენ ხოლმე ესთეტიზმის ხანას. აქ შემოქმედება რელიგიური საი-

დუმლოების სამანებიდან ქმნილებათა სამყაროსაც გადასწვდება და იძენს ჰუმანურ, ადამიანურ შინაარსს; მაგრამ ამითვე სუსტდება ზნეობის გავლენა ხელოვნებაზე და მხატვრული აზროვნება, ფანტაზია თანდათან დამოუკიდებელ ღირებულებასა და შინაარსს იძენს. ეს ტენდენცია თეორიულად გააფორმა **კანტმა** „მსჯელობის უნარის კრიტიკაში“. ამით დიდმა გერმანელმა ფილოსოფოსმა უსასრულო ასპარეზი გადაუშალა ხელოვნების თავისუფლებას და ფილოსოფიურ ესთეტიზმს.

კანტის შემდეგ ზნეობასთან ხელოვნების დამოკიდებულების საკითხი ორი მხრიდან ინვევს ინტერესს. ერთი მხრივ, სწამთ, რომ მკითხველში პოეტი უნდა აღვიძებდეს კეთილგრძნობებს, იცავდეს მას ბოროტებისა და მანკიერებისგან. უკვე **შილერის** დროიდან მსუბუქი, თავისუფალი მიმართება საგანთან, ნათელი მსოფლმხედველობა აღარ ითვლება ღირსებად. მეტიც, უზნეო, უხამსი და პირქუში საგნების გვერდით კაცობრიობის მშვენიერი, ამაღლებული და ნათელი მხარეების მხატვარიც კი ყავლგასულად ითვლება. უპირატესობა ენიჭება იმ პოეტს, ვინც საზოგადოებას უჩვენებს მის სულმოკლეობას და ფარისევლურ თვითკმაყოფილებას, მის ფარულ სისასტიკეს, უიდეობასა და გარყვნილებას, აღძრავს მკითხველში პროტესტს და განაწყობს მას ხელუხლებელ სინმინდეთა წინააღმდეგაც კი. მკითხველმა უნდა იგრძნოს სინდისის ქენჯნა და მხარი აუბას ზნეობრივ აღორძინებას. მას უნდა შეზიზღდეს ბოროტება.

ასეთი მწერლებია ტოლსტოი, იბსენი, ჰაუპტმანი... ამგვარი განწყობა პოეზიას მჭიდროდ აკავშირებს **მორალთან**. პოეტს ეკისრება მოვალეობა – გააღვიძოს და განავითაროს ზნეობრივი გრძნობა ადამიანში.

მეორე მხრივ, რეალისტი მწერალი განსაკუთრებით მგრძნობიარეა ზნეობრივი ტანჯვის მიმართ და აღწერს მას წვრილმანებში, დეტალებში. მას აღარ იზიდავს „ბოროტების სიდიადე“ და ბოროტება წარმოუდგება მორყეული, დამნაშავე, წამხდარი ნების სახით. თვით **დოსტოვესკიც** კი,

რომელიც თითქოს ასე შორსაა რეალიზმისგან, ულმობელი თანმიმდევრობით გვიჩვენებს ბოროტი ნების წვრილმანებს და თითქოს საგანგებოდ გვაზიზღებს მას. ეს კარგად ჩანს „დანაშაულსა და სასჯელში“, „ემშაკებში“... იგივე სურათი გადაგვეშლება **ჰაუპტმანის** „მსოფლიოს დღესასწაულში“ და გერმან **ბარის** „კარგ სკოლაში“. ეს მაგალითები კიდევ ერთხელ გვიბიძგებს ხელოვნებასა და მორალს შორის ურთიერთობის ფილოსოფიური გააზრებისკენ.

აღბათ არ არსებობს ადამიანური მოღვაწეობის სფერო, სადაც ზნეობა არ იქნებოდა უმაღლესი საზომი. ადამიანის შრომა, მისი მისწრაფებანი სიკეთეს უნდა ემსახურებოდეს. მოღვაწეობა, რომელიც კაცობრიობას ზნეობრივი დაცემისკენ წაიყვანდა, უარსაყოფია. ამ მხრივ არც ხელოვნებაა გამონაკლისი. მანაც სიკეთისკენ უნდა წარმართოს კაცობრიობა. ხელოვანიც ზნეობრივ იდეალებს უნდა ემორჩილებოდეს. მანაც თავისი წვლილი უნდა შეიტანოს კაცობრიობის ზნეობრივ განვითარებაში. ასეა, რადგან ან ადამიანის ცხოვრება ემორჩილება ზნეობრივ კანონს თავის ყველა აქტიურ გამოვლენაში, ან ეს კანონი აღარ არსებობს და არც არავითარი ძალა მას არა აქვს. „ზნეობა უნდა იყოს ყველაფერზე მაღლა და ყველაფერი სხვა მისით უნდა შეფასდეს“, – ამბობდა ხშირად **კანტი** თავის ლექციებში (3. 209). ამას იმეორებდა ფრიდრიხ **ფიშერიც**: „ზნეობრივი მუდამ გასაგებია თავისთავად“ (იქვე).

მაგრამ განა ეს ძალადობა არაა ხელოვნების მიმართ? გავიხსენოთ, როგორ დაამდაბლა ხელოვნება **პლატონმა**, როცა მკაცრად მიუყენა ზნეობრივი საზომი ხელოვნებას. ვფიქრობთ, ეს შიში გადაჭარბებულია. ზნეობრივი იდეალები ხელოვნებისთვის არაა გარეგანი აღვირი, რაც მას შებოჭავდა. ზნეობრივი კანონი შინაგანია მხატვრული აზროვნებისთვის. ხელოვნების ერთადერთ საგნად ჩანს „ადამიანისთვის მნიშვნელოვანი“ (das Menschlich-Bedeutungsvolle), როგორც გოტჰოლდ ეფრაიმ **ლესინგი** ამბობდა. მისი გამოხატვით ხელოვნებას ადამიანები მიჰყავს თვითჩაღრმავებისა და სუ-

ლიერი განვითარებისკენ. ხელოვნება განარიდებს ადამიანს საყოფაცხოვრებო ამაოებისა და უხამსობისგან, გვიჩვენებს ცხოვრების ძირეულ შტრიხებს, რომლებიც საზრისითა და გამომსახველობითაა სავსე.

ეს კანონები არ უნდა გავიგოთ ვიწრო მნიშვნელობით, ამა თუ იმ საზოგადოების ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილ კანონებად, ეგრეთ წოდებული „კარგი საზოგადოების“ ქცევის წესებად, მთარულ მორალად. ასეთ შემთხვევაში ხელოვნებას, ცხადია, ცუდი დღე დაადგებოდა. არა, ზნეობა უნდა გავიგოთ თავისუფლად, თამამად, კოშკიდან დანახულ თვალსაწიერად, სადაც მოქცეულია კაცობრიობის მიერ გამოვლილი ყველა ტანჯვა და ვნებანი.

ვინც ამ სიმაღლიდან იხედება, მისთვის მორალი წესების კოდექსი როდია, არც უცვლელი შინაარსის კატეგორიული იმპერატივი, რომელიც ერთგვაროვნად მეფობს ყველა დროებასა და ხალხზე. პირიქით, ის დარწმუნდება, რომ ზნეობრივი გრძნობები ერთობ ნაირ-ნაირად ვითარდება.

უწინარეს ყოვლისა, მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს, რომ ზოგი უკიდურესობა, თავისი ცალმხრივობის მიუხედავად, აუცილებელია ზნეობის განვითარებისთვის. მაგალითად, ტოლსტოისა და იბსენის ნაწარმოებებში აისახა ცალმხრივი ზნეობრივი მიმდინარეობანი. ისინი უეჭველად ემსახურებიან საერთო ზნეობრივ წინსვლას, მაგრამ ამავე დროს არანაკლებ საფრთხესაც შეიცავენ. ეს საშიშროება არ ამცირებს ამ ნაწარმოებების ესთეტიურ ღირებულებას. ის, რაც არსებობს საზოგადოებაში, უნდა აისახოს და რაც უფრო რთულია ეს რეალობა, მით უფრო მეტი გონიერება და ზომიერება გვმართებს ამ რეალობის ამსახველი ნაწარმოების შეფასების დროს.

არც ის უნდა დაგვაგინყდეს, რომ პოეზიაში ზნეობისთვის რამდენადმე საშიში მოტივები ზოგჯერ ადამიანის ცნობილ სისუსტეებს გამოხატავს და, ამა თუ იმ თვალსაზრისით, სასიამოვნოცაა. ისინიც ემატება ადამიანური ცხოვრების სისავსეს. ამ აზრით, ბოკაჩოს „დეკამერონს“, გეინზეს

„არდინგელოს“ და გოეთეს „რომაულ ელეგიებს“ გარკვეული ეტიკური ზადი უთუოდ ახლავს, მაგრამ ისინი ადამიანური ცხოვრების არსს გამოხატავენ. ამიტომ მათს ზნეობრივ მანერობას მათივე ესთეტიკური სარგებლობა გადასწონის. ისინი აწონასწორებენ ჩვენს სულიერ განწყობას და ამკვიდრებენ ჩვენში მსუბუქ, ნათელ და მხნე საცხოვრებო განწყობას.

ამ მხრივ, სავსებით ვეთანხმებით პროფესორ ტარიელ რეხვიაშვილის მოსაზრებას, რომ ეს „ეთიკური გადაცდომანი ადამიანის დადებითი სოციალური განწყობებია, რაც ამართლებს მათ არსებობას“ (2. 125), და ნაკლებად დამაჯერებელი გვეჩვენება მისი ოპონენტის შენიშვნა, რომ „ადამიანის სოციალური განწყობის ფაქტი არაა არგუმენტი ფილოსოფოსისთვის, რადგან ფილოსოფოსი ადამიანზე მეტია“. ჩვენ ვეთანხმებით ბატონ ტ. რეხვიაშვილს და ვ. ჭიაურელს, რომ ფილოსოფოსიც ადამიანია და რითიც ადამიანი იზომება, იმითვე გაიზომება ფილოსოფოსიც.

ასეთი ესთეტიკური გამონაკლისების მიუხედავად, უცვლელი რჩება პრინციპი, რომ სიკეთე უმაღლესი მიზანია, რომელსაც უნდა ემსახუროდეს მხატვრული შემოქმედება.

ხშირად ავტორები გამომწვევად ტკებებიან ზნეობრივი უხამსობებით. ცალკე წიგნად გამოცემული ლექსების კრებულები, აგრეთვე ლიტერატურული გაზეთები, ჟურნალები და აღმანახები სავსეა საეჭვო ლიტერატურული ღირსების პროდუქციით, რომლებიც გათვლილია უკიდურესად დაბალი ლიტერატურული გემოვნების მკითხველზე. ისინი ხელს უწყობენ სულიერ გამოფიტვას, აღვივებენ არაჯანსაღ ცნობისმოყვარეობას, გამოხატავენ ცხოვრების მოყირჭებას, სისასტიკეს და აკრძალულით ტკობას. მათ სიამოვნებთ ვნებათა წინ წამოწევა და გონებისა და მოვალეობის უგულვებელყოფა.

გვახსენდება **სტრინდბერგის** რომანი „ბრიყვის აღსარება“, სადაც ურცხვადაა გამოფენილი ზნეობრივი ხრწნა.

ხელოვნებამ თავი სიკეთის მსახურად უნდა ცნოს. ადამიანში ზნეობრივი მარცვლის დათრგუნვა და მოსპობა და-

უშვებელია ხელოვნებაში ისევე, როგორც ადამიანთა მოღვაწეობის სხვა სფეროებში. სავსებით ვეთანხმებით ვილჰელმ ვუნდტს, რომელიც ხელოვნების უშუალო ამოცანად Menschlich-Bedeutungsvolle-ს გამოხატვას თვლიდა: „ხელოვნების საგანი ცხოვრების მნიშვნელოვანი შინაარსია... ხელოვნების ამოცანაა მოაქციოს სინამდვილე, მისი მნიშვნელოვანი ფორმების მთელი სისავსითურთ, ჭვრეტის სფეროში“ (1. 847).

გერმანელი ფსიქოლოგი და ფილოსოფოსი Menschlich-Bedeutungsvolle-ში არ გულისხმობდა მხოლოდ სიკეთეს. ის უფრო ფართო მოცულობის ცნებაა და მოიცავს სულიერ მოძრაობათა ბევრად უფრო მდიდარ შინაარსს – შემთხვევითობებს და მათგან აღძრულ შთაბეჭდილებებს. ასევე, სიცოცხლის უამრავი გულუბრყვილო გამოვლენა სიკეთისა და ბოროტების გარეთ დგას. განსაკუთრებით თავშეკავებულ ადამიანშიც კი რჩება რაღაც ბავშვური, რაღაც უშუალო. ყველას ცხოვრებაშია ნუთები ცელქობისთვის, იუმორისთვის, გულუბრყვილო გართობისა და დასვენებისთვის. ეს ყველაფერი ხელოვნების გარეთ აღმოჩნდებოდა, თუ მას, ხელოვნებას, ზნეობით შემოვფარგლავდით.

აუცილებელია იმის გათვალისწინებაც, რომ ცხოვრების აზრი არაა მხოლოდ სიკეთეში. აქ თავის ადგილს იკავებს ზნეობრივი დაცემის მომენტები. ხშირად ადამიანები მეტისმეტად სუსტნი ჩანან ზნეობრივად. ადამიანური ცხოვრება მიედინება უმძიმეს ზნეობრივ პირობებში. ამალღებული ხასიათის ადამიანები ხშირად ილუპებიან. ხელოვნებამ კი ეს უნდა გამოხატოს და აჩვენოს ბოროტების საფუძვლიანობა. ეს კი ერთგვარი გამართლებაა ბოროტებისა და ხელოვნებას ზნეობის ფარგლებს გარეთ ათავსებს. სიცოცხლის გამოხატვა ითხოვს ხელოვანის დგომას „სიკეთისა და ბოროტების მიღმა“.

მაგალითად, უინსტონ გრუმის რომანში „ფორესტ გამპი“, აგრეთვე გაბრიელ მარკესის მთელ რიგ რომანებში („მარტოობის ასი წელიწადი“, „პატრიარქის შემოდგომა“)

ჩანს ცხოვრების კომიკურ-ქარაფშუტული საწყისი, რომლის დიდ ბოროტებად გადაქცევა ძნელი არაა თანამედროვე მაღალი ტექნოლოგიური ინსტრუმენტალიზმის პირობებში. ბოროტება ისეა ორგანიზებული და იმხელა მასშტაბებს იღებს, რომ საერთაშორისო სინდიკატს დამგვანებია და მისი დამარცხება „გარედან“, ანუ „სიკეთის“ მიერ, როგორც ტრადიციულ ლიტერატურულ მოდელში ხდებოდა, პრაქტიკულად, შეუძლებელი ჩანს. ამიტომ მწერალი ახალ მოდელს გვთავაზობს: ბოროტება შინაგან წინააღმდეგობებში ეხვევა და თვითონვე ამარცხებს თავის თავს. ასეთ სახეს იღებს რომანში „კეთილის მიერ ბოროტის ძლევის“ ძველი, ტრადიციული მოდელი.

აქ კარგად ჩანს ჩვენი სტატიის მთავარი ლაიტმოტივის სიმართლე და სისწორე. ხელოვნება არ შემოიფარგლება ზნეობრივი მოტივებით. ის სავსეა ცხოვრების ამორალური დინამიკის მძაფრი სურათებით, უსასრულო ირონიით, რომელიც მართალი და ბუნებრივი ჩანს. მაგრამ ბოროტის მიერ ბოროტის დამარცხება ნაწილობრივ სიკეთის გამარჯვებაა, რაც ასევე მართალი ჩანს, და, ამ აზრგაგებით, ხელოვნების მიზნად რჩება ზნეობის იდეალი.

ჩვენ კი ვფიქრობთ, რომ ფილოსოფიამ უნდა განაზოგადოს ეს მხატვრულ-ესთეტიკური ძიებანი და ამ მეთოდით მიუდგეს ხელოვნებისა და ზნეობის ურთიერთმიმართების ფილოსოფიური პრობლემის დამუშავებას თანამედროვე პირობებში.

PIQRIA DIDEBASHVILI

ON THE ISSUE OF RELATIONSHIP BETWEEN ART AND MORALITY

ABSTRACT

The present paper discusses an old philosophical problem of relationship between art and morality. We share the viewpoint that art does not exist without moral function. But, generally, this idea should not be understood as a straightforward one. Art, first of all, expresses life, which cannot fit within the framework of morality and involves an immoral, irrational content. Art should express the reality and the fight of a human being's good origin against his evil will. To show this convincingly is the purpose of art, its artistic truth and moral function as well.

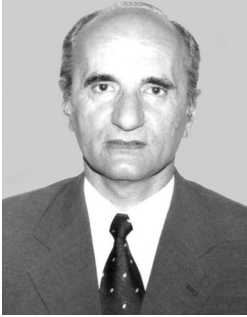
ციტირებული ლიტერატურა

1. ვუნდტი ვილჰელმ, ხალხთა ფსიქოლოგია, „ექსმო“, მოსკოვი, „ტერრა ფანტასტიკა“, სანკტ-პეტერბურგი, 2002 (რუსულ ენაზე);
2. რეხვიაშვილი ტარიელ, ჭიაურელი ვანო, ფილოსოფია, სტუ გამომცემლობა, თბილისი, 2003;
3. ფოლკელტი იოჰანეს, ესთეტიკის თანამედროვე საკითხები, სანკტ-პეტერბურგი, 1899 (რუსულ ენაზე).

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის ესთეტიკის განყოფილებაში.

**სოციალური და პოლიტიკური
ფილოსოფია**

**SOCIAL AND POLITICAL
PHILOSOPHY**



ზურაბ ხასაია

(თბილისი)

ზურაბ ხასაია – ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი; მუშაობს თეორიული ფილოსოფიისა და უცხოეთის ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემებზე. ავტორია წიგნებისა: „დეტერმინიზმი და თავისუფლება“ (თბ., 2008). „მეტაფიზიკური ნიჰილიზმის დაფუძნების მცდელობა“ (თბ., 2003); „სოციალური ფილოსოფიის ისტორია“ (თბ., 2008). გამოქვეყნებული აქვს მრავალი ფილოსოფიური და პუბლიცისტური სტატია, აგრეთვე რამდენიმე პოეტური კრებული.

მაქს ვებერი ანტიკური კულტურის დაცემის სოციოლოგიურ კანონზომიერებათა შესახებ

მეთვრამეტე საუკუნიდან ანტიკურობამ თავისებურად მიიპყრო დასავლური კულტურის ყურადღება. ასეთი ყურადღება გვახსოვს რენესანსიდან, როცა ქრისტიანული იდეოლოგია აშკარად საჭიროებდა სისხლის განახლებას სიცოცხლის იმპულსის შესანარჩუნებლად. მეორედ ანტიკურობა მთელი სიგრძე-სიგანით გამოჩნდა მეთვრამეტე საუკუნის გერმანულ კულტურაში. ამ მოძრაობის სათავეში ვხედავთ **ვინკელმანსა** და **ჰუმბოლდტს**, ხოლო განსაკუთრებული ძალით ეს „გერმანული კლასიციზმი“ ფეთქავს **ჰოლდერლინთან**.

ანტიკურობაში ამ ხალხს ხიბლავს „ბუნებრივი ადამიანის“ იდეალი, რაც შუქურვარსკვლავად ეჩვენებათ ქრისტიანობის „ცალმხრივი სულიერების“ გადალახვის გზაზე. ამ მოძრაობის სულისკვეთება ყველაზე კარგად გამოთქვა **შილერმა**. მან, **რუსოს** მსგავსად, თავისი თანამედროვეობის უმთავრეს პრობლემად ბუნებისგან ნამეტანი დაშორება გამოაცხადა და გამოსავალიც, შესაბამისად, ბუნებასთან დაბრუნებაში, კერძოდ, ბუნებრივისა და სულიერის თანხმობაში,

წონასწორობაში დაინახა. ასეთ წონასწორობად მას წარმოუდგებოდა ანტიკურობა. ეს თვალსაზრისი, არსებითად, შეწარმუნებულია და ფილოსოფიურად გაფორმებულია **ჰეგელთან**.

დასავლეთის ისტორიული სულისკვეთება მკვეთრად იცვლება იმ ნიშანსვეტური მოვლენიდან, რომელსაც საფრანგეთის დიდი რევოლუციის იდეალების დამარცხება ჰქვია. პოეტის თქმისა არ იყოს, ამ დროს "ეპოქა დასრულდა დიდი". ფილოსოფიურ აზროვნებაში იწყება ღირებულებათა გადაფასება. ამჯერად დასავლეთში შექმნილი სულიერი კრიზისის ფესვებს უფრო ღრმად, თვით ანტიკურობაშივე ეძებენ. **კირკეგორმა** პირველმა შეიტანა ეჭვი "ანტიკურობის იდილიაში" და მის ნიაღში "სასონარკვეთილება" აღმოაჩინა, ხოლო **ნიცშემ** ანტიკურობის კლასიკურ ეპოქაში დაინახა დასავლური ნიჰილიზმის ძირისძირი – რაციონალიზმი, რომლის სათავეში **სოკრატე** წარმოუდგებოდა. სოკრატემ თავისი რაციონალიზმით "მოკლა ტრაგედია", რაც ლიტერატურულად აისახა **ევრიპიდეს** შემოქმედებაში.

არსებითად, ამ ხაზს განაგრძობს დიდი გერმანელი სოციოლოგი **მაქს ვებერი** ანტიკურობის ანალიზისას, ოღონდ ის ანტიკური კულტურის დაცემას ცნებათა სოციოლოგიურ აპარატში განიხილავს, ე.ი. ანტიკურობის დაცემის სოციოლოგიურ ასპექტს აღწერს. ეს არავის უქნია ვებერამდე და ის პირველია ამ პრობლემის სოციოლოგიურ დამუშავებაში. ამიტომ არ უნდა გაგვიკვირდეს ის ორიგინალური ნიაღსვლა და დასკვნები, რასაც ეს უმაგალითოდ მრავალნახნაგოვანი მოაზროვნე გვთავაზობს თავის არცთუ ვრცელ სოციოლოგიურ ესეში.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ „ანტიკური კულტურა“ ვებერს ესმის შედარებით ფართო მნიშვნელობით – მასში მოიაზრებს არა მხოლოდ ბერძნულ, არამედ რომაულ კულტურასაც. ამიტომ ანტიკური კულტურის დაცემა, უპირველეს ყოვლისა, რომაული კულტურის დაცემას უთანაბრდება. "მარადიული ქალაქის" დაცემის თემით ვებერის დაინტერესე-

ბაში აშკარად ჩანს გერმანელი სოციოლოგის ზრუნვა თავისი თანამედროვე დასავლური, უპირველეს ყოვლისა კი, გერმანული კულტურისთვის; ჩანს მისი შიში, რომ ამ კულტურამაც იგივე ბედი არ გაიზიაროს. თუმცა ვებერი, **ჰეგელის** მსგავსად, საგანგებოდ გახაზავს ყველა ისტორიული ეპოქის უნიკალურობას და ეგრეთ წოდებული ისტორიული გაკვეთილების პირობითობას, გამოუსადეგარობას.

დიდი გერმანელი ფილოსოფოსების მსგავსად, ვებერი იმთავითვე გამორიცხავს რომის იმპერიის რღვევის გარეგან განსაზღვრულობას, – ეს არ გამოუნწევიაო არც გარეშე მტრების რიცხოვრივ უპირატესობას და არც მისი პოლიტიკური ლიდერების უნიათობასა და უუნარობას, მას თავისი არსებობის ბოლო საუკუნეშიც კი არ აკლდაო ღირსეული მეთაურები. ვებერი ახსენებს რომაელ სარდალსა და სახელმწიფო მოღვაწე **სტილიქონს**, წარმოშობით გერმანელს, რომელიც 395 წლიდან, ფაქტობრივად, მართავდა დასავლეთ იმპერიას. მიუხედავად თავისი ძლიერი გერმანული ხასიათისა და დახვეწილი დიპლომატიისა, მან და მისმა მსგავსმა პიროვნებებმა ვერ უშველეს იმპერიას. მათ თავი ვერ გაართვეს იმ ამოცანას, რასაც მშვენივრად უმკლავდებოდნენ მეროვინგების, კაროლინგების და საქსონიური დინასტიის პირდაუბანელი უვიცები.

ვებერი ასე პროვოკაციულად სვამს საკითხს, რათა დამუხტოს მკითხველი ისტორიის პარადოქსებით და დააფიქროს ამ მიმართულებით. ჩვენი მხრიდან შეიძლება დავძინოთ, რომ ზემოხსენებულ დინასტიათა მიერ მოგერიებული სარაციონები და ჰუნები თავიანთი ძალით არათუ ჩამორჩებოდნენ, არამედ აღემატებოდნენ კიდევ იმპერიის დამამხოველ გოთებს.

ვებერს ღრმად სწამს, რომ იმპერიის დაცემა ადრევე დაიწყო და იგი რაღაც უცაბედ რყევას არ დაუნგრევია. ხალხთა გადასახლებებმა მხოლოდ დაასრულეს ადრევე დაწყებული პროცესი. მთავარი კი ისაა, რომ ძველი რომის კულტურა იმპერიის დაცემის გამო არ დაღუპულა. პირიქით, კულტურის რღვევამ და დაცემამ მოიყოლა თავის აუცილებელ შედეგად

იმპერიის დაღუპვა. აქ ჩვენ ადვილად გვეცნობა **ჰეგელისეული** იდეალიზმი – აზროვნების სიკვდილი იწვევს „კორპორაციულ სიკვდილს“. ჯერ აზრი კვდება, ხოლო ამ აქტის „კორპორაციულ გაფორმებას“ დრო სჭირდება.

ვებერი შენიშნავს: უკვე მესამე საუკუნის დასაწყისიდანვე შეწყვიტა არსებობა რომის ლიტერატურამ, დაკნინდა იურისპრუდენცია და სამართლის სკოლები, ბერძნული და ლათინური პოეზია საღათას ძილმა მოიცვა, ისტორია თითქმის აღარ არსებობდა, ლათინური ენა მტკიცედ დაადგა გადაგვარების გზას; ხოლო ის, რაც 476 წელს მოხდა, იყო მართოდ შედეგი – დასავლეთ რომის იმპერიის უკანასკნელი იმპერატორის **რომულ ავგუსტუსის** მიერ ყოველივე ამის პოლიტიკური გაფორმება. მაგრამ რა იყო ანტიკური კულტურის დაცემის მიზეზი? აი კითხვა, რასაც სვამს გერმანელი სოციოლოგი.

ვებერი განიხილავს ამ კითხვაზე გაცემულ ნაირ-ნაირ პასუხებს. მაგალითად, ამბობენ, რომ დესპოტიზმმა მმართველობამ დამლუპველად იმოქმედა ანტიკური სამყაროს ადამიანთა ფსიქიკაზე, მათს სახელმწიფოებრივ ცხოვრებასა და კულტურაზე. ამ დროს ავინყდებით, რომ **ფრიდრიხ დიდის** დესპოტიზმი კი, პირიქით, სულიერი აღმავლობის მაუწყებელი გახდა.

ვებერი განიხილავს მეორე გავრცელებულ ახსნასაც: თითქოს საზოგადოების უმაღლესი კლასების ფუფუნებამ და უზნეობამ დაატეხა თავზე ანტიკურობას ისტორიის მკაცრი განაჩენი. მაგრამ ერთიც და მეორეც სიმპტომებია მხოლოდ. როგორც ვებერი ფიქრობს. რაღაც შეუდარებლად უფრო დიდმა მოვლენამ, ვიდრე ცალკეულ ადამიანთა ცოდვებია, განაპირობა ანტიკური კულტურის დაცემა.

ასევე ამბობენ, რომ რომაელი ქალის ემანსიპაციამ და მმართველი კლასების შიგნით ქორწინებითი კავშირების დასუსტებამ მოარყია საზოგადოების საფუძვლები. ვებერი მიკერძოებულს უწოდებს დიდი რომაელი ისტორიკოსის **ტაციუსის** მოსაზრებას გერმანელი დედაკაცის, ვითარცა მეო-

მარი მინათმოქმედის, „ტვირთმიზიდველი პირუტყვის“ შესახებ, რამაც ვითომდაც განაპირობა გერმანელთა გამარჯვება რომზე. ამ ყბადაღებულმა „გერმანელმა დედაკაცმა“ ისევე უმნიშვნელო როლი შეასრულაო ამ საქმეში, როგორი უმნიშვნელოც იყოო ასევე ყბადაღებული „პრუსიელი მასწავლებლის“ როლი სახელგანთქმულ კიონიგრეცის ბრძოლაში ავსტრიასა და პრუსიას შორის.

ვებერს არც **პლინიუსის** ცნობილი ფრაზა გამოჰპარვია: „ლატიფუნდიებმა დაღუპეს იტალია!“. ის არც მის თანამედროვე, მოდურ „დარვინისტულ“ ახსნას იფიქრებს, თითქოს სამხედრო განვევების მანკიერმა წესმა ჯანსაღი გენი უშვილძიროდ ამოწყვიტა და ანტიკური რასა გადააგვარა. საბუთად ვებერს მოაქვს სანინაალმდეგო ფაქტი: რომის ჯარი ივსებოდა მისივე საკუთარი წიალიდან, მაგრამ იმპერია მანც დამხობისკენ მიდიოდა.

ვებერის მიდგომა პრობლემის გადაწყვეტისადმი პირნმინდად **სოციოლოგიურია**: უნდა გამოვიკვლიოთ ანტიკური საზოგადოების სოციალური წყობის თავისებურებანი. მხოლოდ აქაა საძებარი ანტიკური კულტურის განვითარების საიდუმლოება. ვებერი ამოდის თავისი ცნობილი დებულებიდან, რომ რომის კულტურა **ქალაქური** კულტურაა. იქ ქალაქია როგორც პოლიტიკური ცხოვრების, ისე რელიგიისა და ლიტერატურის მატარებელი. მისი მეურნეობაც ქალაქურია. ქალაქის ბაზარზე ქალაქური წარმოების პროდუქტები უახლოესი სოფლების პროდუქციაზე იცვლება. თავდაპირველად ეს გაცვლა უშუალოა – მწარმოებელს პირდაპირი ურთიერთობა აქვს მომხმარებელთან.

ვაჭრობის ამ ფორმიდან განვითარდა **საერთაშორისო ვაჭრობა**, რომელიც მოიცავდა უფრო ფართო ტერიტორიას და საქონლის მეტ რაოდენობას. ვებერი გახაზავს, რომ ეს მასშტაბები მცირე იყო და მოიცავდა მხოლოდ სანაპირო ზოლის ქალაქებსა და რაიონებს. სავაჭრო გემები მხოლოდ ამ შეზღუდულ სივრცეში მოძრაობდნენ. მისგან განცალკევებულად, თავისთვის არსებობდა გლეხთა ნატურალური მე-

ურნეობა სასოფლო თემებსა და საფეოდალოებში. საერთაშორისო ვაჭრობა მუდმივად და განუწყვეტლად მიმდინარეობდა მხოლოდ ზღვასთან და დიდ მდინარეებთან. სხვაობა მასა და სასოფლო ვაჭრობას შორის, შემოსავლის თვალსაზრისით, წარმოუდგენლად დიდი იყო.

ძველი საერთაშორისო ვაჭრობის არსებით ნიშნად ვებერი თვლის ფუფუნების საგნებით ვაჭრობას. ამით დაინტერესებულია არა ფართო მასები, არამედ მდიდართა თხელი ფენა. ამიტომ ძველ მსოფლიოში **ქონებრივი უთანასწორობის ზრდა** წარმატებული ვაჭრობის აუცილებელი პირობაა. ანტიკურ კულტურაში ეს უთანასწორობა იღებს მონათმფლობელობის სახეს. როგორც ისტორიულ ფაქტებზე დაკვირვებიდან, ისე ცნებების ლოგიკური ანალიზიდან ვებერი ადგენს მონათმფლობელური ეკონომიკის განვითარების მთავარ კანონზომიერებას: რაც უფრო იზრდება მონათმფლობელთა მოთხოვნილებანი და ფართოვდება გაცვლის სფერო, მით უფრო მცირდება გაცვლის ინტენსიობა.

ვებერი ამბობს, რომ ეს პროცესი განსაკუთრებული ძალით რომში განვითარდა. პატრიციებზე პლებეების გამარჯვების შემდეგ ის მონათმფლობელ ქალაქელთა სახელმწიფოა, რომელიც ამავე დროს გამოკვეთილად მილიტარისტულია. ყოველი ომისგან ის იღებს ახალ-ახალ მიწებს კოლონიზაციისთვის. ვაჟს წილი არ ეკუთვნის მამის მემკვიდრეობიდან და ომობს, რათა მიიღოს თავისი საკუთარი მიწის ნაგლეჯი და მასთან ერთად სრული მოქალაქეობა. ამაში ხედავს ვებერი გაფართოებისკენ რომის ლტოლვის საიდუმლოებას.

ომების ხასიათი შეიცვალა, როცა დაპყრობანი ზღვის იქით გადავიდა. აქ გლეხთა კოლონიზატორული ინტერესები გადასწონეს არისტოკრატის ინტერესებმა, ხელში ჩაეგდოთ პროვინცია. ახლა უკვე ადამიანებზე ნადირობენ და ცდილობენ მიწების კონფისკაციას ლატიფუნდიური მეურნეობისთვის და იჯარით გასაცემად. მეორე პუნიკურმა ომმა ძლივს შეკვეცა გლეხთა ფენა იტალიაში, ხოლო **გრაკუსების** დამარცხებამ საბოლოოდ დაამკვიდრა მონობა სოფლის მეურნეობაში. ეს მონათმფლობელური სისტემა უზარმაზარ ტე-

რიტორიაზე გაიშალა ესპანეთის, გალიის, ილირიის და დუნაის მიწების შემოერთების შემდეგ. ანტიკური კულტურა **კონტინენტურ კულტურად** იქცა.

ამგვარად, მონათმფლობელი ჩამოყალიბდა ანტიკური კულტურის ეკონომიკურ მატარებლად, ხოლო მონური შრომის ორგანიზაცია – რომაული საზოგადოების აუცილებელ საფუძვლად. მსხვილი რომაელი მიწათმოქმედი როდია მემამულე, რომელიც თვითონ წარმართავს თავის მეურნეობას, არამედ – ადამიანი, რომელიც ცხოვრობს ქალაქში, ეწევა პოლიტიკურ მოღვაწეობას და ცდილობს, უპირველეს ყოვლისა, **ფულადი რენტის** მიღებას. მეურნეობის უშუალო გაძღოლა დაქირავებული მოურავის (*villici*) ხელშია.

ვებერი საგანგებოდ აღწერს ამგვარი მეურნეობის ფორმას. პურის წარმოება გასასაღებლად, უმეტესწილად, არაა მომგებიანი, რადგან პურის მთავარი მომწოდებელი სახელმწიფოა. კონტინენტიდან პურის შემოტანა ძალიან ძვირი ჯდება. თან პური ძნელი მოსაყვანია და მოითხოვს მშრომელის პირად დაინტერესებას. ამიტომ სახელმწიფოს მიწები, ნაწილობრივ მაინც, იჯარით გაიცემა წვრილ გლეხობაზე (*coloni*), რომელიც მიწის გარეშე დარჩენილი გლეხობის შთამომავალია. მემამულე იძლევა ინვენტარს, *villicus* კი აკონტროლებს მის მეურნეობას.

მამულში გასაყიდად, უპირველეს ყოვლისა, ძვირად ღირებული პროდუქცია – ზეთი და ღვინო იწარმოება, შემდეგ კი – ხილი, პირუტყვი, შინაური ფრინველი და მდიდრული სუფრის ატრიბუტები. ამ კულტურებმა შეავინროვეს პური და გარიყეს იგი ნაკლებად ნაყოფიერ მიწებზე, რომლებიც იჯარით გადაეცა წვრილ გლეხობას, ანუ კოლონებს. მონები და კოლონები შეადგენდნენ *familia*-ს, რომელიც ამუშავებდა იმპერიისდროინდელ მამულებს. ვებერს ამ სტრუქტურაში განსაკუთრებით მონები აინტერესებს, რადგან მათ ანიჭებს გადამწყვეტ მნიშვნელობას რომაულ წარმოებაში და, შესაბამისად, მათთან აკავშირებს რომაული კულტურის დაქცევას.

მონის ცხოვრება ყაზარმულია. ზედამხედველობა სხვაგვარად შეუძლებელია, რადგან საქონლის წარმოებისთვის უკვე მათრახია საჭირო. ვებერი განსაკუთრებით გახაზავს იმას, რომ მონა მოკლებულია არა მხოლოდ საკუთრებას, არამედ ოჯახსაც. მხოლოდ ზედამხედველი (vilius) ცხოვრობს ცალკე ოთახში და მონურ ქორწინებაშია თავის ცოლთან, ვინც ასევე მონაა. მხოლოდ მათ გააჩნიათ საკუთრება მონებს შორის.

ამიტომ მონების ყაზარმა ვერ გამრავლდებოდა და გათვლილი იყო მონების გარედან შევსებაზე, ყიდვაზე: „ანტიკური მონათმფლობელური მრეწველობა ისევე ნთქავდა ადამიანებს, – ამბობს ვებერი მხატვრულად, – როგორც ჩვენი თანამედროვე სახლის გამათბობელი ღუმელი – ნახშირს“ (მაქს ვებერი, რჩეული, მოსკოვი, გამომცემლობა „იურისტი“, 1994, გვ. 455).

მონათა ბაზარი მონათა ყაზარმის არსებობის აუცილებელი პირობაა. შეიძლებოდა ამ საქონლის იაფად ყიდვა. ამისთვის არჩევანი უნდა შეგეჩერებინა დამნაშავეებზე. მაგრამ რა, თუ ეს იმპორტი მიზეზთა და მიზეზთა გამო შეწყდებოდა? ეს მონათა ყაზარმისთვის იგივე იქნებოდა, რაც ნახშირის გამოღვევა ღუმლისთვის. ვებერი ამტკიცებს, რომ სწორედ ეს მომენტი დაუდგა ანტიკურობას და ეს იყო შემობრუნების ნერტილი ანტიკური კულტურის განვითარებაში.

ვებერი აზუსტებს გერმანელებს შორის გავრცელებულ აზრს, რომ რომის ძლევამოსილებისა და კულტურის დაცემა იწყება ტევტობურგის ბრძოლიდან. აქ ხერუსკების გერმანულმა ტომმა სასტიკად დაამარცხა რომის ლეგიონები. ოღონდ, ვებერის შენიშვნის თანახმად, აქ მთავარი იყო არა თვით ეს **სამხედრო** მარცხი, არამედ მისი **ეკონომიკური** შედეგი. კერძოდ, **ტიბერიუსის** დროს შეწყდა დაპყრობითი ომები რაინის გასწვრივ, ხოლო **ადრიანეს** დროს დათმეს დუნაისპირა რაიონი – დაკია. ამას მოჰყვა ადამიანური რესურსებით მონათა ბაზრის რეგულარული მომარაგების შეწყვეტა. ამის შედეგად, უკვე ტიბერიუსის დროს, იჩინა თავი მუშახელის მწვავე ნაკლებობამ.

მსხვილი მემამულეები გამოდიან თემშარაზე ადამიანების შესათვალისწინებლად და მოსატაცებლად. მონათა ყაზარმების შევსების სხვა წყარო არ არსებობდა. მონათა ნაკადის შეწყვეტამ ერთხანს მუშა-სპეციალისტების მომზადებას და ამ გზით ტექნიკის სრულყოფას შეუწყო ხელი, მაგრამ II საუკუნეში დაპყრობითი ომების შეწყვეტამ მსხვილი პლანტაციები დასალუბად განირა.

კაროლინგების ხანის მემამულე უკვე იძულებული ხდება ჩამოუჭრას მონას მიწა საკუთრების სახით და დართოს მას დაოჯახების ნება. ამით მემამულემ უზრუნველყო მოსახლეობის ზრდა და თავიდან აიცილა მუშახელის ნაკლებობა. კაროლინგების ეპოქაში მონათა ბაზარი თანდათან გაქრა. თუ პლანტაციაში მონის გამოკვება მემამულეს აწვა კისერზე, ახლა ეს ტვირთი თვით მონის კისერზე გადავიდა.

გებერი საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ მონისთვის ოჯახისა და საკუთრების დაბრუნების პროცესი ხასიათდება ქრისტიანობის ძლევამოსილი განვითარებით. მონის ასეთ აღმასვლას სოციალურ კიბეზე „მოლაპარაკე ნივთიდან“ არათავისუფალი საბატონო გლეხის სტატუსამდე თან ახლდა colon-ის, ანუ წვრილი გლეხის დაღმასვლა სამუდამოდ ვალდებულ **გლეხამდე**. Colon, წვრილფეხა გლეხი გადაიქცა ყმად, ვინც მონის ნაკვეთის მესაკუთრეა და ამისთვის ბეგარას იხდის.

ამ ეკონომიკურ ცვლილებებს შეესაბამებოდა ადმინისტრაციულ-სამართლებრივი ცვლილებები. რომის ადმინისტრაციული წყობა ემყარებოდა **საქალაქო თემს**. ეს იყო მმართველობის საფუძველი. ქალაქი იყო ჩვეულებრივი წვრილი ადმინისტრაციული ერთეული. ის აწესრიგებდა გადასახადების გადახდას და ჯარის შევსებას. მაგრამ თანდათან დიდი მემამულეები გამოეყვნენ საქალაქო თემს. მსხვილ მიწათმფლობელებს სახელმწიფოებრივ პოლიტიკაში მონაწილეობის ინტერესი უჩნდებათ. ძალიან ხშირად ქალაქების გვერდით ჩნდება ისეთი ადმინისტრაციული ოლქები, სადაც უმაღლესი პირი მემამულეა. ის სახელმწიფოს უხდის გადასახადებს, რომლებსაც კრებს ქვეშევრდომთა „ტერიტორიე-

ბიდან". ის უყრის თავს წვევამდელებსაც. გლეხის დამოკიდებულება სახელმწიფოსთან გაშუალებულია მემამულით. საზოგადოების მარტივ დაყოფას თავისუფალ და არათავისუფალ ფენებად ცვლის **წოდებრივი** დანაწევრება.

საბაზრო წარმოებამ დაკარგა მნიშვნელობა. ამ მხრივ მამული თავის თავში გამოიკეტა. მან თვითონვე უნდა აწარმოოს მისთვის საჭირო პროდუქცია **ნატურალური მეურნეობის** გზით. მსხვილი მემამულები წყვეტენ კავშირს ქალაქის ბაზართან. იწყება ქალაქების დაცემა და იმპერატორები ახალ-ახალ ზომებს მიმართავენ, რათა იხსნან ქალაქები დაცლისგან. ქალაქების დაცლას ხელს უწყობს სახელმწიფოს ფინანსური პოლიტიკაც. ისიც სულ უფრო და უფრო მეტად იღებს ნატურალური მეურნეობის ხასიათს.

კონტინენტური სახელმწიფოს საზღვრები მუდამ საფრთხის ქვეშ იყო. ამიტომ მას სჭირდებოდა **მუდმივი ჯარი**. ძველი სამოქალაქო ლაშქარი ემყარებოდა სამხედრო ბეგარას და მონათმფლობელთა ეკიპირებას. რესპუბლიკის დასასრულს ის გადაიქცა ჯარად, რომელსაც აიარალებდა სახელმწიფო და შედგებოდა **პროლეტარებისგან**. ის იცავდა ცეზარების ხელისუფლებას.

იმპერიის ეპოქაში შეიქმნა – არა მხოლოდ ფაქტობრივად, არამედ იურიდიულადაც – პროფესიული ჯარი. მის შესანახად ორი რამაა საჭირო: განწვევა და ფული. ვებერი აანალიზებს **ფრიდრიხ II-ისა და მარია ტერეზას** აგრარული პოლიტიკის ეპიზოდს – ისინი აფერხებდნენ მსხვილ სასოფლო-სამეურნეო წარმოებას გლეხთა აყრის აკრძალვით. გერმანელი სოციოლოგი შენიშნავს, რომ ეს არ მომხდარა ჰუმანური მოსაზრებებით. ისინი უფრთხოდნენ სოფლების დაცარიელებასა და განწვევის შეფერხებას. ზუსტად იმავე მოსაზრებით რომის ცეზარები კრძალავდნენ წვრილი გლეხებისთვის ბეგარის გაზრდას. მეორე მხრივ, მერკანტილისტი მეფეები ხელს უწყობდნენ მსხვილ მანუფაქტურებს, რადგან ეს უკანასკნელნი განაპირობებდნენ მოსახლეობის შემოდინებას სახელმწიფოს ტერიტორიაზე და ფულისა – ქვეყანაში.

ქალაქებისა და ვაჭრობის დაცემით, ერთი მხრივ, და ნატურალურ მეურნეობასთან დაბრუნებით, მეორე მხრივ, სახელმწიფო სულ უფრო და უფრო კარგავდა ფულადი გადასახადების ზრდის შესაძლებლობას. ხოლო მუშახელის ნაკლებობის პირობებში, რაც გამონვეული იყო მონათა ბაზრის გაქრობით, ჯარში განვევა წვრილ გლეხობას უმძიმეს ბეგარად აწვებოდა და ისიც ცდილობდა თავი დაეღწია მისთვის. დაცლილი ქალაქებიდან ჯარში გასანვევი ადამიანები სოფლად გარბოდნენ, იქაურ წვრილ გლეხობას უერთდებოდნენ იმ იმედით, რომ მუშახელს დანატრული მემამულე დაიცავდა მათ ჯარში განვევისგან.

განვევაში შექმნილი პრობლემები აისახა ჯარის შემადგენლობაზე. **ვესპასიანეს** დროიდან სამხედრო ბეგარა გაუქმდა, **ადრიანეს** დროს კი გაქრა ჯარის შერეული შემადგენლობა და ეკონომიისთვის ცდილობენ, ჯარი შეკრიბონ შეძლებისამებრ სამხედრო ნაწილების განლაგების ადგილას. ვებერი ფიქრობს, რომ ეს იყო იმპერიის დაშლის პირველი მაცნე. უფრო მეტიც, რომის ჯარი სულ უფრო და უფრო ივსება თავისივე თავისგან. ბანაკის ჯარისკაცს ცვლის ჯარისკაცულ ქორწინებაში მყოფი პროფესიული **ჯარისკაცი-მემკვიდრე**. საკუთარი ქვეყნისთვის მუშახელის შენარჩუნების მიზნით სულ უფრო მკვიდრდება განვევა ბარბაროსებიდან. მათ სამხედრო სამსახურის სანაცვლოდ აძლევენ მინებს სარგებლობის უფლებით. ამგვარად, ჯარი, რაზეც იდგა იმპერია, სულ უფრო და უფრო იღებდა ძირძველი მოსახლეობისგან სრულიად მონყვეტილი ბარბაროსული ბანდის ხასიათს.

განვევის მონესრიგებაზე მეტად დაჩაჩანაკებულ იმპერიას ფულადი გადასახადების მონესრიგება გაუჭირდა. ნატურალურ მეურნეობაზე გადასულ ხალხს აღარ შეეძლო ფულადი ბეგარის გადახდა, ხოლო ჯარის შენახვის სხვა წყარო არ არსებობდა. მიწათმფლობელები, ბოლოს და ბოლოს, აწარმოებდნენ საკუთარი მოხმარებისთვის.

ვებერი საინტერესოდ სვამს საკითხს სიძნელიდან გამოსასვლელად: „სხვა საქმეა, იმპერატორს რომ ეთქვა მიწათ-

მფლობელთათვის: დაე, თქვენ გლეხებმა გამოგიჭედონ საჭურველი, ამხედრდით ცხენებზე და ჩემთან ერთად დაიცავით თქვენი მარჩენალი მინა!" (იქვე, გვ. 463). ვებერი მართებულად შენიშნავს, რომ მინათმფლობელებს შეეძლოთ ამ მონოდების შესრულება, მაგრამ ეს უკვე **შუა საუკუნეების ფეოდალური ლაშქარი** იქნებოდა; არა ჯარი მონათმფლობელური რომის იმპერიისა! არადა, როგორც საზოგადოების ზემოხსენებული წოდებრივ-ფეოდალური დანაწევრება, ისე თავდაცვის ფეოდალური წესი იყო ის საბოლოო მიზანი, საითკენაც მიდიოდა გვიანდელი რომის იმპერია და რაც სრულად განხორციელდა კაროლინგების ხანაში.

მაგრამ ფეოდალური სარაინდო ჯარით შეიძლება დაამარცხო სამეფოები, დაიცვა მცირე ტერიტორიათა საზღვრები, ოღონდ არა მსოფლიო იმპერიის ერთიანობა და მისი თვალუნვდენელი საზღვრები. ამავე მიზეზით იმპერიას არ შეეძლო გადასულიყო ჯარის ორგანიზაციის იმ ფორმაზე, რომელიც შეესაბამებოდა მის ნატურალურ სამეურნეო საფუძველს. ამიტომ **დიოკლეტიანე** შეეცადა გარდაექმნა სახელმწიფო კანონები ერთიანი ფულადი გადასახადის საფუძველზე და ქალაქიც ბოლომდე დარჩა იმპერიის სახელმწიფოებრივი ორგანიზმის უმცირეს უჯრედად. მაგრამ რომაულ ქალაქთა უმრავლესობის ეკონომიკური საფუძველი სულ უფრო და უფრო ირღვეოდა. ეს ქალაქები უცხო სხეულებივით იდგნენ მსხვილი მამულების სულ უფრო მზარდ ქსელზე. იმპერიის დაშლა აუცილებელი პოლიტიკური შედეგი იყო ვაჭრობის თანდათანობით შეწყვეტისა და ნატურალური მეურნეობის ასევე თანდათანობითი განვითარებისა. არსებითად, ეს ნიშნავდა მსხვრევას იმპერიის მმართველობითი აპარატისა და აგრეთვე იმ ფულად-სამეურნეო პოლიტიკური ზედნაშენისა, რომელიც მეტად აღარ შეესაბამებოდა ნატურალურ-სამეურნეო ეკონომიკის საფუძველს.

მართლაც, ხუთი საუკუნის შემდეგ **კარლოს დიდმა** ისევ აღადგინა დასავლეთ რომის იმპერია, მაგრამ ეს მოხდა მკაცრად ნატურალურ სამეურნეო საფუძველზე. აქ იმპერი-

ას უკვე **მეფის ოჯახი** მართავს. წარსულს ჩაჰპარდა მუდმივი ჯარი და ჯამაგირზე დასმული მოხელეთა აპარატი, მასთან ერთად, ცხადია, გადასახადიც. თავის თანამდებობის პირებს, კარისკაცებს მეფე თავის სუფრაზე კვებავს და მიწებით ასაჩუქრებს. ჯარი თვითონ, თავისივე სახსრებით იარაღდება და ახლოსაა **სარაინდო ლაშქრად**, რაინდ მინათმოქმედთა სამხედრო წოდებად, ფენად გადაქცევასთან. ასევე შეწყდა ვაჭრობა ქალაქებს შორის. ვაჭრობა დაუბრუნდა პირველყოფილ სტადიას და გადავიდა მოხეტიალე უცხოტომელი ვაჭრების – ბერძნებისა და ებრაელების ხელში.

„თავალდახელშეუა“ გაქრა ქალაქი. მას, როგორც ადმინისტრაციულ-სამართლებრივ ცნებას, კაროლინგების ხანა არ იცნობს. მამულებია კულტურის მატარებლები, აგრეთვე მონასტრები. პოლიტიკურ ფუნქციებს მინათმფლობელები ასრულებენ. უმსხვილესი მინათმფლობელი – თვით მეფე ნამდვილი სოფლელი ხეპრე და უმეცარია. მისი სასახლეები სოფლადაა, მას არა აქვს რეზიდენცია. ის ხელმწიფეა, ვინც თავის გამოსაკვებად დაეხეტება და მოგზაურობს უფრო მეტსაც კი, ვიდრე დღევანდელი მონარქები. ასეა, რადგან ის ცხოვრობს იმით, რომ გადადის ერთი სასახლიდან მეორეში და ადგილზე მოიხმარს იმას, რაც მომარაგებულია მისთვის. კულტურა იქცა **სოფლურ კულტურად**.

მხატვრული გემოვნებით ხატავს ამ სურათს ვებერი: „ძველი მსოფლიოს ეკონომიკური განვითარების წრედი შეიკრა. დასრულდა მისი სულიერი მოღვაწეობაც. ვაჭრობის შეწყვეტის კვალად ჩამოიშალა მარმარილოთი მოპირკეთებული ანტიკური ქალაქები და მასთან ერთად სულიერი სიმდიდრეები: ლიტერატურა და ხელოვნება, მეცნიერება და დახვეწილი ანტიკური სავაჭრო სამართალი. მაგრამ მეიჯარეების, მემამულეებისა და სენიორების სასახლეებთან ჯერ მინეზინგერების სიმღერაც კი არ ისმის. უნებლიე სევდა გეუფლება ადამიანს, როცა ხედავ, რომ თითქოს თავისი განვითარების ზენიტს მიახლოებული ცივილიზაცია კარგავს თავის მატერიალურ საფუძველს და ჩამოშლის პირასაა“ (იქვე, გვ. 465).

მაგრამ ვებერი ისევე, როგორც **ჰეგელი**, ცივად უჭერეტს ამ სამწუხარო სურათს. ისიც, ჰეგელის მსგავსად, თავს ინუგეშებს იმით, რომ ეს ყველაფერი აუცილებელია; რომ კანონზომიერებას წინ ვერაფერი დაუდგება. ეს კანონზომიერებით მართული მძლავრი პროცესია. საზოგადოების სიღრმეებში მოხდა და უნდა მომხდარიყო კიდევ ძირეული, ორგანული ძვრები, რითაც უნდა განკურნებულიყო სწეული საზოგადოება. საკუთრება დაუბრუნდა ხალხს და ხალხი – თავიანთ ოჯახებს. „მოლაპარაკე ნივთი“ ისევ ადამიანად გადაიქცა. მისი ოჯახური ცხოვრება აკურთხა და აღჭურვა ქრისტეს სარწმუნოებამ მყარი ზნეობრივი გარანტიებით.

უკვე იმპერიის არსებობის მიწურულში გამოცემული კანონები ფართოდ ამკვიდრებს უჩინოთა, მდაბიოთა ოჯახურ კავშირებს, თუმცა ამ ბრბოს ნაწილი ბატონყმობის უღელში მოექცა, ხოლო ძველი მსოფლიოს განათლებული, დახვეწილი არისტოკრატია ბარბაროსობამდე დაეშვა. ნატურალურ-სამეურნეო საფუძველი, რასაც ანტიკურობაში მონური შრომა ქმნიდა, თავიდან იზრდებოდა, მაგრამ შემდეგ პოლიტიკური სიმძიმის ცენტრი ხმელთაშუა ზღვის ნაპირებიდან კონტინენტზე გადავიდა, მონების სყიდვა შეწყდა და ჩამოყალიბდა ფეოდალიზმთან მიახლოებული წყობა. ასე გაუჩინარდა სულ უფრო და უფრო ქრობადი საბურველი ანტიკური კულტურისა და დასავლური კაცობრიობის სულიერი კულტურა ხანგრძლივ ღამეში ჩაიძირა.

მაგრამ ვებერიც **ჰეგელივით** ფიქრობს, რომ ამ პროცესის პესიმისტური აღქმა მხოლოდ გრძნობამოჭარბებული მიდგომის შედეგია. უფრო სიღრმისეული, ფილოსოფიური, გონებისეული შემეცნება კი გვარწმუნებს, რომ განვითარება ზიგზაგებით იკაფავს გზას. ვებერი ისევე მხატვრულ ხერხს მიმართავს: „ეს დაცემა გვაგონებს ბერძნული მითოსის იმ ტიტანს, რომელიც ახალ ძალას ისრუტავდა, როცა ფეხით შეეხებოდა დედამიწას. ცხადია, ძველ კლასიკოსებს უცხოდ მოეჩვენებოდათ შექმნილი ვითარება, რომელიმე მათგანი რომ აღმდგარიყო თავისი პერგამენტებიდან კაროლინგების

ხანაში და გამოეჭვრიტა მონასტრული სენაკიდან. მას ცხვირ-პირში ეცემოდა მეზატონის ეზოში დამდგარი ნაკელის სუნი, ნიავისგან მოტანილი. მაგრამ ეძინათ მათ, ისევე, როგორც მთელ ანტიკურ კულტურას, საუკუნო ძილით ახალი სოფლური სამეურნეო ყოფა-ცხოვრების წიაღში. ვერც მინეზინგერების სიმღერამ, ვერც სარაინდო ტურნირებმა ვერ გამოიყვანეს ისინი ძილქუშიდან. მხოლოდ მაშინ, როცა შრომის თავისუფალი განაწილებისა და გაცვლა-გამოცვლის საფუძველზე შუა საუკუნეებში კვლავ გაჩნდა ქალაქი, ხოლო შემდეგ სახალხო მეურნეობაზე გადასვლამ შეამზადა სამოქალაქო თავისუფლება და დაამხო შუა საუკუნეების ტირანი ავტორიტეტები, მაშინ ის ძველი ტიტანი ისევ წამოიმართა ახალი ძალით და თავის ტანთან ერთად ბურუსიდან ამოსწია ძველი მსოფლიოს სულიერი განძეულობანი, ხოლო ეს უკანასკნელი საძირკვლად დაედო თანამედროვე სამოქალაქო კულტურას" (იქვე, გვ. 466).

ასეთია ვებერისეული ანალიზი თანამედროვე დასავლური კულტურის ჩამოყალიბების ერთ-ერთი საინტერესო ნახნაგისა. ეს ანალიზი გამოირჩევა პრობლემისადმი გერმანელი სოციოლოგის ცნობილი მიდგომით – ფართო ფილოსოფიური თვალსაწიერისა და სოციოლოგიური მასალის უზადო გაერთიანებით. ამიტომ ამ მიდგომას შეიძლება ვუწოდოთ **ფილოსოფიურ-სოციოლოგიური**, რომელიც განსხვავდება, ერთი მხრივ, სპეკულატიურ-ფილოსოფიური, მეორე მხრივ კი, ვინრო ემპირიულ-სოციოლოგიური მიდგომებისგან. ხოლო ყველაზე უფრო ეს მიდგომა ალბათ **მარქსისგანაა** დავალებული. კერძოდ, თუ „კაპიტალში“ გამოყენებულ „დიალექტიკურ“ მეთოდს გავწმენდთ ჰეგელისეული ტრიალული სქემებისგან და უკანასკნელს კანტიანური კრიტიციზმით ჩავანაცვლებთ, მივიღებთ ვებერის მეთოდს. ეს შედარება ოდნავ მოუხეშავია, მაგრამ ეფექტურიც.

ZURAB KHASAIA

MAX WEBER ON THE SOCIOLOGICAL REGULARITIES OF THE FALL OF ANCIENT CULTURE

ABSTRACT

An outstanding German sociologist Max Weber uses the concept of antiquity in a wide sense and discussing the fall of ancient culture he, in fact, means fall of West Roman empire. Specificity of Weber regarding this issue consists in sociological attitude. He, like Marx, limits himself to the economic aspect of the issue and in analysis of the fall of ancient culture pulls the strict economic logic of the event development to the foreground. In short, this logic is the following:

Completely urban ancient culture develops against the background of international trade. Trade in luxury items facilitated growth of inequality in property and gave rise to slavery institution. Slave barracks became a real base of military and commercial life in Rome empire; this excluded existence of slave families and created the necessity to complete the barracks from outside.

But military obstacles hindered this way of completing the barracks and barracks were replaced by small peasant farms. This, in its turn, arose problems regarding call to military service and the empire started to hire barbarians in exchange for land exploitation. Therefore, economy became natural and it turned out to be extremely difficult to regulate money taxes. Ancient urban culture step by step gave place to mediaeval rural culture and this process was correspondingly reflected in the fall of great spiritual ancient culture.

ციტირებული ლიტერატურა

მაქს ვებერი, რჩეული, მოსკოვი, გამომცემლობა „იურისტი“, 1994 (რუსულ ენაზე).

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის სოციოლოგიისა და პოლიტიკური ფილოსოფიის განყოფილებაში.



ამირან ბერძენიშვილი
(თბილისი)

ამირან ბერძენიშვილი – ფილოსოფიის დოქტორი, თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი. მუშაობს სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის სფეროში.

გამოქვეყნებული აქვს მრავალი სამეცნიერო ნაშრომი მეცნიერების ამ სფეროებში, მათ შორის მონოგრაფიები და სახელმძღვანელოები.



ნათელა დონაძე
(თბილისი)

ნათელა დონაძე – სოციოლოგიის დოქტორი, თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი. გამოქვეყნებული აქვს მრავალი სამეცნიერო ნაშრომი მეცნიერების ამ დარგში, მათ შორის სახელმძღვანელოები და მონოგრაფია.

სოციალური ურთიერთობები ინფორმაციულ საზოგადოებაში

ინფორმაციისა და კომუნიკაციის ახალი ტექნოლოგიები, რომელთა საფუძველზე კომპიუტერულ ქსელზე დაფუძნებული კომუნიკაციის განვითარება-გაფართოება ხდება,

სოციალური ურთიერთობების ისეთი ახალი ვირტუალური თემის (ერთობის) მოდელს გვთავაზობს, რომელიც პირის-პირ (face-to-face) ურთიერთობებისგან ძირეულად განსხვავდება. კლასიკური სოციალურ-კომუნიკაციური ურთიერთობა ერთსა და იმავე დროსა და სივრცის არეალში მიმდინარეობს. მისგან განსხვავებით, ვირტუალური ურთიერთობები დროისა და სივრცის ფაქტორისგან თავისუფალია.

„ვირტუალური თემის“ ცნება ამერიკელმა სოციოლოგმა ჰოვარდ რაინგოლდმა დაამკვიდრა 1993 წელს. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ ადამიანური ურთიერთობების ამ ახალ ფორმას სხვა სახელებიც აქვს, მაგალითად: კიბერ სივრცე (გიბსონი), კიბერია (რუშკოვი), გლობალური სოფელი (მაკლუჰანი) და ა.შ. ჰ. რაინგოლდმა ე.წ. ვირტუალური სამყარო შექმნა. მისი აზრით, ეს იყო იმ დემოკრატიული, თანაბარუფლებიანი და სუვერენული ინდივიდების ერთობა, რომლებიც ეფექტურად ურთიერთქმედებდნენ და ერთმანეთს ემოციურ მხარდაჭერას და თანადგომას სთავაზობდნენ. ჰ. რაინგოლდი მიიჩნევს, რომ ვირტუალური თემის მზარდი მოთხოვნილების საფუძველს, სავარაუდოდ, ის ფაქტი წარმოადგენს, რომ რეალურ სამყაროში ჩვეულებრივი სოციალური კონტაქტები თანდათან ქრება. ვირტუალური სამყარო თავშესაფრად გადაიქცა იმ ადამიანებისთვის, რომელთაც ცოცხალი სოციალური კონტაქტების დამყარება უჭირთ. რეალური თემისაგან (ერთობისგან) განსხვავებით, რომელიც ნათესაურ და სამეზობლო კავშირს წარმოადგენს, ვირტუალური თემი საერთო ინტერესების გათვალისწინებით შექმნილი ქსელური სამყაროა.

საზოგადოებაში კომპიუტერისა და ინტერნეტის მოხმარების ზრდამ სოციალურ ურთიერთობებში კომპიუტერით (ინტერნეტით) გაშუალებული კომუნიკაციების გავლენის შედეგად გამოწვეული ცვლილებების თაობაზე მძაფრი დებულებები გამოიწვია. პესიმისტებს მიაჩნიათ, რომ ინფორმაციულ საზოგადოებაში, სადაც ინტერნეტი შრომაზე, დასვენებასა და სოციალურ კავშირებზე დიდ გავლენას ახდენს, ადა-

მიანებმა შეიძლება, საერთოდ, უარი თქვან იმგვარ სოციალურ კავშირებზე, რომლებიც ყოველგვარი ქსელური კავშირის (ინტერნეტი, მობილური და ა.შ.) გარეშე ფიზიკურ ურთიერთობას გულისხმობს. მეტიც, ურთიერთობები, რომლებიც ინტერნეტთან მჭიდროდაა დაკავშირებული, შეფასებულია, როგორც უფრო ნაკლებ შინაარსიანი და სრული, ვიდრე ტრადიციული, ადამიანური სოციალური კონტაქტები. კულტურის კრიტიკოსები ვირტუალურ თემს ანტისოციალურ ფსევდოსაზოგადოებას უწოდებენ. მათი აზრით, ის, ვინც განმარტოებით ონლაინ-ფორუმებში ლებულობს მონანილეობას, რეალურ სამყაროს გაურბის, სოციალურ და პოლიტიკურ პასუხისმგებლობებს თავს არიდებს და მხოლოდ იმ ტელეკონტაქტებით შემოიფარგლება, რომლებსაც, საბოლოოდ, ადამიანური სულიერების გადატაკებასთან მივყავართ.

ოპტიმისტები კი ფიქრობენ, რომ ახალი ტიპის ინტერნეტ-საზოგადოების – „ვირტუალური თემის“ (ერთობის) – შექმნით, რომელიც უკანასკნელი 30 წლის განმავლობაში მთელ მსოფლიოში ფართოდ გავრცელდა, ინტერნეტს შესაძლებლობა ეძლევა ისეთი ტრადიციული საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილები ჩაანაცვლოს, როგორიცაა, მაგალითად, კაფეები, ბარები და სხვადასხვა სახის საზოგადოებრივი დაწესებულებები. ფაქტია, რომ „ინტერნეტი ყოველგვარ გეოგრაფიულ საზღვრებს შლის და, ჩვენი ინტერესებიდან გამომდინარე, საშუალებას გვაძლევს, სხვადასხვა ჯგუფსა და ორგანიზაციაში გავწევრიანდეთ, რაშიც ჩვენი საცხოვრებელი ადგილი სრულებითაც არ გვიშლის ხელს“ (7. გვ. 217).

პირველ რიგში, აუცილებელია თავად „ვირტუალური თემის“ ცნების განსაზღვრა. თანამედროვე აქტუალური და გავრცელებული მოსაზრების მიხედვით, ვირტუალური თემი წარმოადგენს საერთო ინტერესების მქონე იმ ადამიანების გაერთიანებას, რომლებიც კომპიუტერის დახმარებით ერთმანეთში რეგულარულად ცვლიან ინფორმაციას და ურთიერთობებს ამყარებენ.

თავად ჰ. რაინგოლდი აღნიშნავს: „ვირტუალური თემი – ესაა სოციალური გაერთიანებები, რომლებიც ქსელში იქმნება, როცა ადამიანების საკმარისი რაოდენობა საკმაოდ ხანგრძლივადაა ჩართული საჯარო დისკუსიებში და საკუთარ ემოციებს იმგვარად გამოხატავს, რომ კიბერ სივრცეში ურთიერთობების ქარგა იქმნება“ (<http://www.rheingold.com/vc/book/intro.html>).

ამგვარად, ვირტუალური თემი საერთო ინტერესების მქონე ადამიანების გაერთიანებას, იმ ადგილს წარმოადგენს, სადაც ახალი ვირტუალური ურთიერთობების ჩამოყალიბება და რელევანტური თუ მეორეხარისხოვანი ინფორმაციების გაცვლა ხდება. ვირტუალური თემი არაა დამოკიდებული დროსა და სივრცეზე, რაც თემის წევრებს შორის ინფორმაციის გაცვლის უსაზღვრო შესაძლებლობას იძლევა. შეიძლება ითქვას, რომ კლასიკური სოციალური თემისგან განსხვავებით, ვირტუალურ თემს მოქმედების უფრო ფართო არეალი და დიდი რაოდენობის წევრთა ინტეგრაციის უნარი აქვს. ვირტუალურ თემში ურთიერთქმედების მედიუმს, მეტწილად, კომპიუტერი წარმოადგენს, კერძოდ ტექსტზე დაფუძნებული კომუნიკაცია, ე.წ. ტექსტური შეტყობინებები. კომპიუტერით განხორციელებულ კომუნიკაციაში გამოყოფენ ორ ფორმას: ასინქრონულ (დროში აცდენილ) და სინქრონულ (ერთდროულ) კომუნიკაციებს. ტერიტორიული შეზღუდვებისგან გათავისუფლება ინტერნეტის მომხმარებლებს საშუალებას აძლევს აღმოაჩინონ ინდივიდის იდენტობა და ინტერესები, რაც წარსულში იგნორირებული იყო“ (7. გვ. 226).

დღეს უკვე შესაძლებელია, თემი ტერიტორიული სიახლოვის – ერთობის გარეშე ჩამოყალიბდეს, მაგრამ ეს ტერიტორიულ სიახლოვეზე დაფუძნებულ სოციალური კავშირების არსებობას კი არ გამორიცხავს, არამედ, უბრალოდ, ამტკიცებს, რომ საერთო ინტერესები უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე დასახლების საერთო არეალი.

„ვირტუალურმა თემმა“ დაგვანახვა, რომ სოციალური

ურთიერთობების დამყარებას გეოგრაფიული სივრცე უკვე აღარ უშლის ხელს. ოპტიმიზტების თქმით, მრავალჯერადი მოხმარების დომენები და გრაფიკული სამყაროები საჯარო ურთიერთობის ახალ სფეროებს ქმნიან. უამრავი კვლევა არსებობს იმის შესახებ, თუ როგორ შეუძლია ვირტუალურ სამყაროს, საერთო ინტერესის მქონე ახალი თემების ჩამოყალიბებას შეუწყოს ხელი. მათგან განსხვავებით, ზოგიერთს მიაჩნია, რომ საზღვარი „რეალურ და ვირტუალურ, ანიმაციურ და არანიმაციურ“ სამყაროებს შორის ნელ-ნელა ქრება.

კვლევების მიხედვით, ინტერნეტის მომხმარებლების უდიდესი ნაწილისთვის ვირტუალური ურთიერთობები მათი ცხოვრების დომინანტურ კომპონენტს ჯერ კიდევ არ წარმოადგენს. ადამიანთა გარკვეული რაოდენობა რეგულარულად არის ჩართული ინტერნეტ თემებში. ძირითადად, ესენი არიან ის ადამიანები, რომლებიც უკვე დიდი ხანია მოიხმარენ ინტერნეტს ან ისინი, რომლებმაც ახალ ტექნოლოგიებს ადვილად აუღეს ალღო. როდესაც ასე მცირეა იმ ადამიანთა რიცხვი, რომლებიც აქტიურად ეწევიან ვირტუალურ ცხოვრებას, როგორ დავეთანხმეთ უტოპისტების აზრს იმის შესახებ, რომ მალე საჯარო სივრცეს ელექტრონული სივრცე ჩანაცვლებს?!

თუ ჩვენ თემის ძებნას ერთ სივრცესა და დროში დავინყებთ, მაშინ მხარდაჭერაზე ორიენტირებულ თემურ ურთიერთობებს ვერასოდეს ვიპოვით. როდესაც „ვირტუალურ თემს“ განვმარტავთ, როგორც მკაფიოდ განსაზღვრული და დისკრეტული საზღვრების მქონე გარემოს, ვივინყებთ, რომ ინტერნეტში აღმოცენებული სოციალური ურთიერთობები შეიძლება მის გარეთაც გაგრძელდეს. სოციალური ქსელები მრავალმხრივი და ურთიერთგადაამკვეთნი არიან. იმისათვის, რომ თავიანთი ურთიერთობები შეინარჩუნონ, ადამიანები კომუნიკაციის სხვადასხვა საშუალებას – პირდაპირ, ინტერპერსონალურ კონტაქტებს, ტელეფონს, ფოსტას, ელექტრონულ ფოსტას, ჩატებსა და სხვ. – იყენებენ. ურთიერთობა, რომელიც სათავეს ინტერნეტში იღებს, შეიძლება მის გარეთაც გაგრძელდეს უკვე არსებული მეგობრობა და ნათესაო-

ბა კი შეიძლება შენარჩუნდეს ან, საერთოდ, უფრო გაღრმავდეს. მხოლოდ იმაზე დაკვირვება, თუ როგორ ვიყენებთ ინტერნეტს ყოველდღიურ ცხოვრებაში, გვიჩვენებს, როგორ წარმოშობს იგი სოციალურ კონტაქტებს და როგორ გვინარჩუნებს თემურ ურთიერთობებს.

ფიქრობენ, რომ ინფორმაციულ საზოგადოებაში ადამიანები ფიზიკურ კონტაქტზე დაფუძნებულ სოციალურ ურთიერთობებზე უარს იტყვიან. კვლევების მონაცემებზე დაყრდნობით კი იკვეთება ტენდენცია, რომ ინტერნეტში წამოწყებული ურთიერთობები ხშირად რეალობაშიც ინაცვლებენ. როცა სოციალური კავშირები ქსელში და არა ჯგუფში ყალიბდება, როცა ინტერნეტი ურთიერთობის ერთ-ერთ საშუალებას წარმოადგენს, კომპიუტერული ურთიერთობები უფრო დიდი, უფრო მრავალფეროვანი სოციალური ქსელებისა და სათემო ორგანიზაციების წარმოქმნას უჭერენ მხარს. ინტერნეტს მიაკერეს იარლიყი, თითქოს იგი არასრულ და არასაკმარის სოციალურ კავშირებს განაპირობებს, სინამდვილეში კი ეს ყველაფერი ჩვენი რეალური ცხოვრების ნაწილია.

კომპიუტერული ურთიერთობები გვეხმარება, გადავლახოთ დაბრკოლებები, რომლებსაც ურთიერთობების დამყარების გზაზე ვხვდებით. რა დრამატულადაც უნდა განვითარდეს ჩვენი ცხოვრება, ინფორმაციულ საზოგადოებაში შექმნილი ახალი ტექნოლოგიები დაიხვეწება და ჩვენს ურთიერთობებსა და კოორდინაციის უნარს გააძლიერებს. ინტერნეტს შეუძლია, ლოკალური ჩართულობის ბარიერები დაამსხვრიოს და ფიზიკურ სიახლოვეზე დაფუძნებული ინტერაქციებისთვის ახალი შესაძლებლობები შექმნას. „თუ ჩვენ პუტმანისა და სხვა მკვლევართა მონაცემებს დავუჯერებთ, აღინიშნება პრივატიზმის ზრდა, საჯარო აქტივობებში მონაწილეობა კი ნელ-ნელა მცირდება და ეს ყველაფერი უკვე ბოლო 25 წლის მანძილზე მიმდინარეობს – მალე კი ინტერნეტი, შესაძლოა, უკვე არსებული ტენდენციების უკან დამხვევი მთავარი, ცენტრალური ძალა გახდეს“ (7.გვ. 217).

შესაბამისად, ვითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ მიუხედავად ინფორმაციონალიზმის პარადიგმისათვის დამახასიათებელი საერთო ნიშნებისა, იგი ორიგინალური კულტურის მქონე საზოგადოების თარგზე იჭრება და მის თავისებურებას განაპირობებს.

ჩვენ თანამიმდევრულად გამოვარკვევთ, აქვს თუ არა გავლენა სოციალური სტრუქტურის პოზიციას ინტერნეტის მოხმარება-არმოხმარებაზე, ქსელურ სოციალურობასა და სოციალურობის ნიმუშებს შორის არსებულ ინტერაქციაზე, ინტერნეტის ყოველდღიურ ცხოვრებაში მოხმარებაზე, კულტურული იდენტობის კონსტრუქციაზე. 2011 – 2013 წწ. ჩატარებული კვლევის – „სოციალური მედიის განვითარების ტენდენციები საქართველოში: რეალური ვირტუალურის ძალაუფლება?“ – საფუძველზე შეიძლება გავანალიზოთ, თუ როგორ იყენებენ ქართული საზოგადოების წარმომადგენლები ინტერნეტს ყოველდღიურ ცხოვრებაში, შესაბამისად, გავიგებთ, ქსელურ სოციალურობას თუ რა მიმართება აქვს რეალურ სოციალურ ურთიერთობებთან.

„ინტერნეტს რესპონდენტები, ძირითადად, ნაცნობ-მეგობრებთან ურთიერთობისთვის იყენებენ; ამასთან, არა ახალი ნაცნობობის დასამყარებლად, არამედ ძველი ნაცნობობისა თუ კავშირების შენარჩუნებისა და გამყარებისთვის;

ინტერნეტის მოხმარების რიგით მეორე ყველაზე ხშირი მოტივი მამაკაცებისთვის გართობა, ქალბატონებისთვის კი ახალი ამბების გაცნობაა;

მომხმარებლის ასაკისა და განათლების დონის ზრდა ნეგატიურ კორელაციაშია ინტერნეტის გართობის მიზნით გამოყენებასთან; მომხმარებლის ასაკის ზრდა პოზიტიურ კორელაციაშია ინტერნეტის ახალი ამბების გასაცნობად გამოყენებასთან.

სოციალური მედია საქართველოში სამოქალაქო აქტივობებში ჩართულობის გაზრდის, ასევე შემეცნებითი ინფორმაციის გავრცელების ფუნქციას ნაკლებად ასრულებს და, უმეტესად, „ინფოგართობაზე“ ორიენტირებული“ (1. გვ. 138).

ინტერნეტაქტივობა, რომელსაც ქართველი მომხმარებლები არ სწყალობენ, სამოქალაქო აქტივობებში ჩართულობაა, რაც თანაბრად არაპოპულარულია მამაკაცებშიც და ქალებშიც (გამოკითხული მამაკაცების მხოლოდ 1.1% და ქალებათვის 1.9% მონაწილეობს მასში), რაც საქართველოში სამოქალაქო კულტურის დაბალი განვითარების ერთ-ერთი ინდიკატორი უნდა იყოს. ამის ერთ-ერთ დასტურს ის მსოფლიო ტენდენციაც წარმოადგენს, რომლის თანახმადაც, ზოგადად, სამოქალაქო აქტივობებში ჩართულობის დონე ინტერნეტით უფრო მაღალია, ვიდრე რეალურ ცხოვრებაში და ეს ტენდენცია საქართველოშიც ფიქსირდება. ჩვენს რეალობაშიც, თუ ინტერნეტით განხორციელებულ აქციაში ათასობით ადამიანი მონაწილეობს, რეალურ ცხოვრებაში შესაბამის აქციაზე შესაძლებელია მხოლოდ რამდენიმე ათეული მონაწილე ჩაერთოს. რესპონდენტების ნაწილი, რომელიც, ერთი შეხედვით, სხვებზე უფრო კეთილგანწყობილია ინტერნეტით განხორციელებული სამოქალაქო აქტივობების მიმართ, უმაღლესი განათლების მქონე დაქორწინებული ადამიანები არიან. თუმცა, როცა შეკითხვა ეხება უშუალოდ მათს სამოქალაქო აქტივობას ინტერნეტით, მიღებული მონაცემები სხვა სოციალური ჯგუფების მონაცემებისგან არსებითად არ განსხვავდება. უფრო მეტიც, რესპონდენტთა თითქმის 80%-ის აღიარებით, მათ არასოდეს მიუღიათ მონაწილეობა ინტერნეტით განხორციელებულ რაიმე სამოქალაქო აქციაში. აღმოჩნდა, რომ 18–22 წლის ახალგაზრდებს, უმეტესად სტუდენტებს, სხვებზე უფრო ხშირად მიუღიათ მონაწილეობა ინტერნეტით განხორციელებულ სამოქალაქო აქტივობებში და, მიუხედავად იმისა, რომ ბოლოდროინდელმა მოვლენებმა (მაგალითად, ბოლო საპარლამენტო არჩევნებმა) გვიჩვენა, რომ სტუდენტები საკმაოდ აქტიურად ერთვებოდნენ საპროტესტო აქციებში როგორც სოციალურ ქსელებში, ისე ქუჩაში. კვლევის მონაცემებიდან შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ეს უფრო ერთჯერადი მოვლენაა და სტუ-

დენტები ინტერნეტის მეშვეობით სამოქალაქო აქტივობებში აქტიურად მონაწილე ჯგუფად ვერ ჩაითვლებიან.

მიუხედავად, ერთი შეხედვით, სოციალური ქსელების საკმაოდ მაღალი მოხმარებისა, სოციალურ ქსელში რესპონდენტთა ვირტუალური სოციალური კაპიტალის ანალიზისას იკვეთება, რომ სოციალური ქსელები ვიწრო წრესთან საკონტაქტოდ გამოიყენება; სავარაუდოდ, რეალური ნაცნობების წრის ვირტუალურ სივრცეში გადატანა ხდება. ამას ადასტურებს სოციალური ქსელების გამოყენების მიზანი, რაც, 88.7%-ის შემთხვევაში ძველ მეგობრებსა და ნაცნობებთან ურთიერთობაა; უფრო მეტიც, რესპონდენტთა უმეტესობა არა მხოლოდ სოციალურ ქსელებს, არამედ, ზოგადად, ინტერნეტსაც კი მეგობრებთან, ნაცნობებთან ურთიერთობის მიზნით იყენებს (71.5%), თუმცა რეალური ცხოვრების ნაცნობების წრის „ონლაინ“ სივრცეში გადატანას თავისი დადებითი მხარეებიც ახლავს. როგორც ბოიდი და ელისონი აღნიშნავენ, „სოციალური ქსელების უნიკალურობა ის კი არაა, რომ ისინი საშუალებას აძლევენ ინდივიდებს, გაიცნონ უცნობები, არამედ ხილული გახადონ და მათი სოციალური ქსელების არტიკულირება მოახდინონ“ (2. გვ. 221). „კვლევები ადასტურებს, რომ გამონაკლისების არსებობის მიუხედავად, არსებულ სოციალურ ქსელთა უმრავლესობა უკვე დამყარებულ სოციალურ კავშირებს განამტკიცებს; ავტორები ამტკიცებენ, რომ ფეისბუქი არსებული „ოფლაინ“ კავშირების შესანარჩუნებლად და გასამყარებლად გამოიყენება და არა ახალი ნაცნობობის დასამყარებლად. ეს კავშირები, შესაძლოა, სუსტი იყოს, მაგრამ მათ, ჩვეულებრივ, საერთო „ოფლაინ“ ელემენტი უდევს საფუძვლად, მაგ., ნაცნობების საერთო წრე“ (1. გვ. 153). როდესაც თვისებრივი კვლევისას ექსპერტები ვირტუალურისა და რეალურის მიმართებაზე საუბრობდნენ, აღნიშნავდნენ, რომ ძალიან ბევრი ადამიანისთვის ის, რაც ინტერნეტ-სივრცეში ხდება, ისეთივე რეალურია, როგორც „რეალური“ რეალობა. თუმცა, მეორე მხრივ, მათ პრობლემად ესახებათ, რომ, ხშირად ვირტუალუ-

რი აქტივობების განხორციელება აღიქმება, როგორც აქტივობა რეალურად, რაც „რეალური აქტივობის“ იდენტური არ არის. როგორც ექსპერტული კვლევის შედეგებმა აჩვენა, ხშირ შემთხვევაში სოციალური აქტივობა სოციალურ ქსელშივე რჩება და რეალობაზე დიდ გავლენას ვერ ახდენს. ადამიანები, შესაძლოა, ბევრს აქტიურობდნენ სოციალურ მედიაში, მაგრამ რეალურ ცხოვრებაში საკმაოდ პასიულები რჩებიან. თუმცა, მეორე მხრივ, სოციალური მედია შეიძლება განვიხილოთ, როგორც აგორა, სადაც საზოგადოების სხვადასხვა ჯგუფის განსხვავებული პოზიციების გამოხატვაა შესაძლებელი, რაც, ვფიქრობთ, საზოგადოების შეხედულებებსა და აღქმებზე გავლენას ახდენს.

ციფრული უთანასწორობის (განხეთქილების) ისტორიული კონსტრუქცია

ბოლო პერიოდში გამართულ დებატებში, მკვლევართა ნაშრომებში, სტატიებში, სამეცნიერო კონფერენციებში, პოლიტიკოსების მოხსენებებსა და, ასევე, პოპულარულ პრესაში ტერმინი „ციფრული უთანასწორობა“, ანუ ინტერნეტის, კომპიუტერისა თუ სხვა საინფორმაციო ტექნოლოგიების ხელმისაწვდომობის პრობლემა, სულ უფრო ხშირად გვხვდება.

შეუძლია კი თანამედროვე ინფორმაციულ-კომუნიკაციური ტექნოლოგიებით (ინტერნეტით) დაკავშირებული გლობალური მსოფლიოს რიგით მოქალაქეს მთელი დღის მანძილზე არ გამოიყენოს ინტერნეტი და კომპიუტერი, თუ მათზე მიუწვდება ხელი? რა თქმა უნდა, არა, რადგან ის ყოველდღიურად online-shopping, online banking, facebook, youtube, twitter-ით აქტიურად არის დაკავებული, აქვს საკუთარი ბლოგი, ინერს მუსიკას, ფილმებს, ეძებს, ტვირთავს ან ავრცელებს სხვადასხვა სახის ინფორმაციას. დღეს მსოფლიოში შვიდ მილიარდზე მეტი ადამიანია და მხოლოდ მილიარდ-

ნახევარზე მეტს არ მიუწვდება ხელი ინტერნეტზე, კომპიუტერებსა და ციფრულ ტექნოლოგიებზე, რაც ციფრული უთანასწორობის არსებობის პირველი ნიშანია. ტერმინი „ციფრული უთანასწორობა“ ციფრული ტექნოლოგიების მფლობელებსა და არამფლობელებს შორის უთანასწორობას გულისხმობს. ის განათლებულებსა და გაუნათლებლებს, ეკონომიკურ კლასებს, ქალაქებსა და გარეუბნებს, ხოლო გლობალურ დონეზე, განვითარებულ და განვითარებად ქვეყნებს შორის არსებობს.

ინტერნეტის გავრცელება სოციალური სტრუქტურის ძლიერ გავლენას განიცდის. ციფრული უთანასწორობა ფართო სოციალური და ეკონომიკური უთანასწორობის როგორც მიზეზი, ისე შედეგიცაა. ციფრული უთანასწორობა სოციალურ სტრატეფიკაციასთან მჭიდრო კავშირშია. ტერმინი „ციფრული უთანასწორობა“ პირველად 1990-იან წლებში იმ ფაქტის აღსანიშნავად შემოიტანეს, რომელიც მოსახლეობის ძალიან დიდი ნაწილის კომპიუტერსა და ინტერნეტზე ხელმიუწვდომლობას აფიქსირებდა. ინტერნეტის ხელმისაწვდომობის შესახებ ჩატარებულ ემპირიულ კვლევებში დამოკიდებულ ცვლადებად შემოსავალი, ოჯახის ტიპი, განათლების დონე, რასა, ასაკი, გენდერი და ენა გვევლინება. ციფრული უთანასწორობა შეიძლება, ასევე განვიხილოთ, როგორც ადამიანის ინფორმაციულ უნარებსა ან ციფრულ გამოცდილებებს შორის განსხვავება.

დღეს აშშ და ევროპა ინტერნეტიზაციისა და ციფრული ტექნოლოგიების ფლობის მაღალი მაჩვენებლით გამოირჩევიან, მაგრამ ამ ქვეყნებში ციფრული უთანასწორობა მაინც არსებობს. ჰოლანდიელი სოციოლოგი ჟან ვან დაიკი გამოყოფს ინფორმაციული ტექნოლოგიებისადმი ხელმისაწვდომობის ოთხ ტიპს:

1. ციფრული გამოცდილების ნაკლებობა, რისი მიზეზიც ახალი ტექნოლოგიების მიმართ ინტერესის არქონა და შიშია (მოტივაციური ხელმისაწვდომობა).

2. კომპიუტერის ან ინტერნეტის არქონა (მატერიალური ხელმისაწვდომობა).

3. ციფრული უნარ-ჩვევების ნაკლებობა, რაც მომხმარებლის არაადეკვატური განათლებით და სოციალური მხარდაჭერის არქონითაა გამოწვეული (უნარების არფლობა).

4. კომპიუტერული ტექნოლოგიების გამოყენების შესაძლებლობის ნაკლებობა (თავისუფლად გამოყენების ხელმისაწვდომობა“ (6. გვ. 3).

თითოეული მათგანი დანვრილებით განვიხილოთ ევროპის მაგალითზე:

პირველი – ციფრული გამოცდილების ნაკლებობა, რისი მიზეზიც ახალი ტექნოლოგიების მიმართ ინტერესის არქონა და შიშია. სწორი მოტივაცია კომპიუტერის გამოყენებისა და ინტერნეტქსელში ჩართვის მიზნით პირველი ნაბიჯის გადადგმაა. ბევრ ადამიანს მოტივაციის პრობლემა აქვს. ადრე ჩატარებული კვლევის შედეგებიდან ჩანს, რომ არა მხოლოდ „არა მაქვს“, არამედ „არ მინდა“ პრობლემაც არსებობს.

მეორე – მატერიალური და ფიზიკური ხელმისაწვდომობა. ციფრული თანასწორობა-უთანასწორობის საკითხის შესწავლის დროს ამ ტიპის პრობლემას ყველაზე დიდ ყურადღებას უთმობენ. მატერიალური ტიპის ხელმისაწვდომობის განსახილველად აუცილებელია, ერთმანეთისაგან განვასხვაოთ ფიზიკური ტიპის ხელმისაწვდომობა ანუ კომპიუტერის ფლობა და ქსელში ჩართვა სახლში ან საზოგადოებრივ დაწესებულებაში და მატერიალური ხელმისაწვდომობა. მატერიალური ხელმისაწვდომობა კონცეფციაა, რომელიც კომპიუტერის, ინტერნეტის, პროგრამებისა და სერვისებისთვის საჭირო ყველა ტიპის დანახარჯს გულისხმობს.

მესამე – შესაბამისი უნარების არფლობა. შესაბამისი მოტივაციისა და ფიზიკური ხელმისაწვდომობის გარდა, ადამიანს სჭირდება უნარები და ცოდნა, რომ შესაბამისი პროგრამების ტექნიკურ-ტექნოლოგიური თავისებურებების გამოყენება შეძლოს. აქ შეიძლება შესაბამისი უნარებისა და

ცოდნის ნაკლებობამ იჩინოს თავი. ეს პრობლემა ცნობილია ტერმინებით: „კომპიუტერის, ინფორმაციისა და მულტიმედიური ტექნოლოგიების ცოდნა“, „კომპიუტერული უნარები“, „ინფორმაციული კაპიტალი“ და „ციფრული უნარები“, როგორც წინა სამი ტიპის უნარების მემკვიდრე, ანუ კომპიუტერულ პროგრამებთან მუშაობის ყველაზე ბაზისური ოპერაციული უნარები.

მეოთხე – თავისუფლად გამოყენების ხელმისაწვდომობა. საბოლოო მიზანი ინტერნეტისა და ინფორმაციული ტექნოლოგიების თავისუფლად გამოყენების შესაძლებლობის არსებობაა. თუ ადამიანს საკმარისი მოტივაცია, ფიზიკური და მატერიალური ხელმისაწვდომობა და უნარები აქვს, ეს ციფრული მედიის გამოსაყენებლად აუცილებელი, თუმცა არასაკმარისი პირობაა (6. გვ. 3-4).

თავისუფლად გამოყენების ხელმისაწვდომობას თავისი საფუძველი და დეტერმინანტები აქვს. ცვლადები მინიმუმ ოთხი სხვადასხვა გზით შეიძლება გაიზომოს:

1. გამოყენებისათვის საჭირო დრო;
2. გამოყენებული აპლიკაციების რაოდენობა და მრავალფეროვნება;
3. კომპიუტერის ფართო ან ვიწრო მიზნით გამოყენება;
4. მეტად ან ნაკლებად აქტიური და კრეატიული გამოყენება.

ციფრული უთანასწორობის სამ კატეგორიას გამოყოფენ:

1. გლობალური უთანასწორობა განვითარებულ და განვითარებად ქვეყნებს შორის;
2. სოციალური უთანასწორობა განვითარებულ ინდუსტრიულ ქვეყნებში ინფორმაციულად მდიდარსა და ღარიბს შორის;
3. დემოკრატიული უთანასწორობა ონლაინ ურთიერთობაში მყოფთა შორის, ვინც საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ჩართვისათვის, მობილიზებისა და მონაწილეობისთვის ციფრულ რესურსებს იყენებს ან არ(ვერ) იყენებს.

ციფრული უთანასწორობა არ არის მარტივი დიქტომია ან განხეთქილება მფლობელსა და არამფლობელს შორის. ის ტექნიკის გარდა იმ უნარებსა და შესაძლებლობებს მოიცავს, რის გამოც ადამიანთა ერთ ჯგუფს უკეთესი პოზიცია აქვს საზოგადოებაში (რადგან მას აქვს კულტურული, ინფორმაციული, სოციალური და ტექნოლოგიური კაპიტალი და ამ ცოდნასა და უნარებს ეკონომიკური კაპიტალის კიდევ უფრო გასაზრდელად იყენებს), ვიდრე მეორე ჯგუფს, რომელიც ინტერნეტსა და ციფრულ ტექნოლოგიას მარტივი აპლიკაციებისათვის (მაგ., ფილმები, მუსიკა, თამაშები, სოციალური ქსელი და ა.შ.) იყენებს. „ახალი ინფორმაციული ერაემყარება არა მექანიკურ ტექნიკას, არამედ „ინტელექტუალურ ტექნოლოგიას“, რაც ჩვენ საშუალებას გვაძლევს, ვილაპარაკოთ საზოგადოებრივი ორგანიზაციისა და სოციალური ცვლილებების ახალ პრინციპზე, რომელიც უპირველეს და უმთავრეს მნიშვნელობას თეორიულ ცოდნას, როგორც განახლების წყაროს, ანიჭებს და, შესაბამისად, ტექნოლოგიური პროგრესის ბუნებას ცვლის“ (3. გვ 122). ინტერნეტი ადამიანთა პოლიტიკურ, ეკონომიკურ, კულტურულ და ყოველდღიურ ცხოვრებაზე მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს.

ციფრული უთანასწორობის კონცეფცია დიქტომიური ტენდენციისაა – მოქალაქეებს ტექნოლოგიისადმი ხელმისაწვდომობა აქვთ ან არა აქვთ, ისინი ქსელში ჩართულები არიან ან არა. ამ პერსპექტივიდან თუ შევხედავთ ამ პრობლემას, მაშინ მისი განსაზღვრა და შემდეგ გადალახვაც მარტივია. ინფორმაციული საზოგადოებისაგან სარგებელს იღებს მოსახლეობის ის ნაწილი, რომელსაც ხელი მიუწვდება ინფორმაციულ-კომუნიკაციურ ტექნოლოგიებზე და მისი გამოყენების შესაბამისი უნარები და ცოდნა აქვს.

ციფრული უთანასწორობის შესახებ მსოფლიო ბანკის ლიტერატურაში წერია: „ციფრული უთანასწორობა, თავის მხრივ, ხელს უშლის განვითარებას და ის თანდათანობით ვრცელდება.“

FCC (The Federal Communications Commission) – ის კვლევების თანახმად, 2001 წელს მსოფლიო მასშტაბით ინფორმაციას ინტერნეტით მხოლოდ 20% იღებდა, დღესდღეობით ტელევიზიების რეიტინგი ინტერნეტმა გადაფარა და ეს მაჩვენებელი 70%-ით განისაზღვრება.

საინტერესოა, რომ ინტერნეტის მომხმარებელთა რიცხვის ზრდასთან ერთად, მისი მოხმარების სიხშირეც გაიზარდა. სავარაუდოდ, ამის მიზეზი გახდა ის, რომ კომპიუტერის გარდა ინტერნეტის მოხმარება ტელეფონით, iPad-ით (Internet Protocol Adapter) დაიწყო და უკაბელო ინტერნეტით სარგებლობა უკვე საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილებში გახდა შესაძლებელი.

საქართველოში არსებობს ციფრული უთანასწორობის პრობლემა, რისი აღნიშვნის საფუძველსაც ფიზიკური ან მატერიალური ხელმისაწვდომობა იძლევა.

ინტერნეტის მსოფლიო სტატისტიკის ოფიციალური ვებ-გვერდის (<http://www.internetworldstats.com/>) მიერ გამოქვეყნებული სტატისტიკის მიხედვით, საქართველოში ინტერნეტის მომხმარებელთა რაოდენობა ბოლო წლებში საგრძნობლად გაიზარდა. 2000 წლისა და 2010 წლის მონაცემების შედარება გვიჩვენებს, რომ 2000 წელს ინტერნეტ-მომხმარებელი მხოლოდ 20 ათასი ადამიანი იყო, ხოლო 2010 წლისათვის საქართველოში ინტერნეტით 1.300 მილიონი ადამიანი სარგებლობდა, 2011 წლის მონაცემებით კი ინტერნეტს საქართველოში უკვე 1 637 905 აბონენტი მოიხმარს. საქართველოს კომუნიკაციების ეროვნული კომისიის ინფორმაციით, 2010 წლის დეკემბრის მონაცემებით ინტერნეტს თბილისში, ქუთაისსა და ბათუმში უკვე მოსახლეობის 50%-ზე მეტი იყენებდა. საქართველოს სხვა ქალაქებში მომხმარებელთა რაოდენობა შედარებით მცირე იყო.

ბოლო პერიოდში, ინტერნეტზე საქართველოს მოსახლეობის დაახლოებით 49%-ს მიუწვდება ხელი. თბილისის მოსახლეობის დაახლოებით 60%-ს და სხვა ქალაქების მოსახლეობის 51%-ს აქვს წვდომა ინტერნეტზე. სოფლის მო-

სახლეობა ყველაზე ნაკლებად არის უზრუნველყოფილი ინტერნეტით და მისი მომხმარებლების 20%-საც კი არ შეადგენს. ინტერნეტში შესვლისას ინტერნეტ-მომხმარებელთა 50% ინფორმაციას ეძებს, 40% სოციალურ ქსელებს იყენებს, ხოლო 26% – „ფეისბუქს“.

დღეს საქართველოში ქსელში ჩართული მოსახლეობის რაოდენობის შესახებ ზუსტი ცნობები არა არსებობს, მაგრამ არსებული ციფრების მიხედვით ნათელია, რომ ინტერნეტის მომხმარებელთა რაოდენობა დღითი დღე იზრდება.

ანალიტიკური კომპანია Socialbakers-ის მიერ 2013 წლის მონაცემების მიხედვით, საქართველოში Facebook-ის მომხმარებლების რაოდენობამ უკვე ერთი მილიონს გადააჭარბა.

"კავკასიის კვლევითი რესურსების ცენტრის" (CRRC) მიერ 2009 წელს ჩატარებული კვლევის მიხედვით, ინტერნეტს ყოველდღე მოსახლეობის 12% იყენებდა, ინფორმაციას კი მხოლოდ 3% იღებდა.

2011 წლის მონაცემებით, რეგიონებში გამოკითხულთა მხოლოდ 20%-ს ჰქონდა სახლში ინტერნეტი. დედაქალაქში ინტერნეტის არფლობის მიზეზებს შორის ყველაზე დიდი პროცენტული მაჩვენებელია თბილისში – 49%, ხოლო რეგიონში – 37%. საინტერესოა ის ფაქტიც, რომ თბილისის მოსახლეობის 11%-ს არ სჭირდება ინტერნეტი, მაშინ როცა რეგიონის მოსახლეობის მხოლოდ 2% აღნიშნავს იმავე მოსაზრებას. ასევე, ინტერნეტი არ ჰქონდა თბილისის მოსახლეობის 18%-ს, რადგან მათს ტერიტორიაზე ინტერნეტის ქსელი ჯერ კიდევ არ იყო გაყვანილი, და რეგიონის რესპონდენტთა 33%-ს. რეგიონებში აქტიურად იყენებდნენ მობილურინტერნეტს, გამოკითხულთა 4%-ის აზრით, მხოლოდ მობილურინტერნეტი სრულიად საკმარისია. ამის მიზეზად ისინი მობილური ინტერნეტის სისწრაფესა და უკეთეს ხარისხს ასახელებდნენ. იმ პერიოდში თბილისის გამოკითხული მოსახლეობის 70% და რეგიონების მოსახლეობის 71% ყველაზე ხშირად ინტერნეტს სოციალურ ქსელში არსებული აპლიკაციე-

ბის მოძიების მიზნით იყენებდა. თავისუფალ დროს ინტერნეტში ყოფნას ქალების 52% და მამაკაცების 48 % ირჩევდა.

წარსულში ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული ქართული ვებ-გვერდი, რომელსაც რეიტინგით მხოლოდ გასართობი ვიდეოპორტალები უსწრებს, „თბილისის ფორუმია“. ეს ის უნიკალური ადგილია, რომელიც ბევრი ინტერნეტ-მომხმარებლისთვის ინფორმაციის მიღების წყარო და სადისკუსიო სივრცე იყო.

თანამედროვე საზოგადოებრივ ცხოვრებაში სრულფასოვანი მონაწილეობის მთავარი პირობა სწორედ ქსელში ჩართულობაა.

ციფრული „უთანასწორობის“ პრობლემის გადანყვეტის გზების ძიებისას საინტერესოა „Freedom House-ის“ 2011 წლის ანგარიში, რომლის მიხედვით, საქართველო ინტერნეტსფეროში ნაწილობრივ თავისუფალ ქვეყნად დასახელდა. ანგარიშში ის პრობლემებია ასახული, რის გამოც ქართული ინტერნეტსივრცე ნაწილობრივ თავისუფალად არის დასახელებული. ციფრული უთანასწორობის აღმოსაფხვრელად ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტორი ქვეყანაში არსებული დემოკრატიულობის ხარისხი, ანუ მოქალაქეების ქსელში თავისუფალი ჩართულობაა, რაც აუცილებელი პირობაა გამოცდილების საფუძველზე შესაბამისი უნარ-ჩვევების გამომუშავების პრობლემის დასაძლევად, ქსელში ჩართვის მოტივაციის გასაზრდელად და ა.შ.

პროფესორ ვან დაიკის მიერ შემოთავაზებული ხელმისაწვდომობის ორი ტიპის მიხედვით, საქართველოში, პირველ რიგში, მატერიალური ხელმისაწვდომობის პრობლემა არსებობს. ინტერნეტის დაფარვის ზონა მთელ ქვეყანას არ მოიცავს. მეორე და არანაკლებ მნიშვნელოვანი უნარ-ჩვევებისა და ციფრული გამოცდილების პრობლემაა. მოსახლეობის დიდი ნაწილი მხოლოდ სოციალურ ქსელსა და გასართობ აპლიკაციებს იყენებს.

ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ მიუხედავად პრობლემებისა, საქართველოში ინტერნეტიზაციის პროცესი

სწრაფი ტემპებით მიმდინარეობს, რაც იმის საწინდარია, რომ ქვეყანაში ციფრული „უთანასწორობა-განხეთქილების“ პრობლემა სიმწვავეს თანდათანობით დაკარგავს. რაც შეეხება ინტერნეტის მოხმარების კრეატიულობას, სოციალური კაპიტალისა და მის საფუძველზე დამკვიდრებული სოციალური ერთობების სოლიდარულ, მხარდამჭერ ფუნქციებს, ისინი ჯერ კიდევ სუსტადაა განვითარებული, რადგან ქართველი ინტერნეტმომხმარებლის აბსოლუტური უმრავლესობა, ძირითადად, ინტერნეტს მხოლოდ „ინფოგართობის-თვის“ იყენებს.

**AMIRAN BERDZENISHVILI
NATHELA DONADZE**

**SOCIAL INTERACTIONS IN THE INFORMATION
SOCIETY**

A B S T R A C T

Internet is one way to develop the social relations. The information society freed individuals from many everyday activities and superstition, which are characteristics of traditional relations. Internet reduces the "defect" of space which is the merit of modern technologies and urban environments. To make relations across distance lots of time and money is needed. As a result to correct this "defect", a large part of the world, representatives of different cultures becomes available for any human.

This make easier the relationship, which was impossible before. Nowadays to seek and to establish the social ties required whether the total residential area, but only the common interests. In the social context of the use of the Internet in everyday life is an important indicator of diffusion, and form of cultural specifics of the modern information society.

Via internet interactions between the social structure, social behavior, and assign values expresses the process of social transformation which is the result of the interaction/relationship of technology, culture and society.

In Georgian society Internet becomes basis of social capital and cohesion, but as the recent research shows, the Internet users not only to strengthen the social activities, but also become more "infotainment-oriented". The internet distribution depends on the social structure. One of the main problems of our country is that the majority of the population the Internet is not available. The current situation leads to digital divide and delaying the development of the Georgian society.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ლია წულაძე, ამირან ბერძენიშვილი, ფლორა ესებუა, ირაკლი კახიძე, ნანა მაჭარაძე, ანა კვინტრაძე, დავით კლდიაშვილი, „სოციალური მედიის განვითარების ტენდენციები საქართველოში – რეალური ვირტუალურის ძალაუფლება? გამომცემლობა „მერიდიანი“, თბილისი, 2013 წელი;
2. Boyd, D. M., Ellison, N. B. (2008). Social network sites: Definition, history, and scholarship. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 13, 210-230;
3. Castells, M. (2004) *The Network Society, A Cross – cultural Perspective*. Edward Elgar Publishing Limited. USA;
4. Castells, M. (2010). *The Rise of the Network Society*(2 ed.).Oxford: Wileyblackwell;
5. Ellison, N. B., Steinfield, C., Lampe, C. (2007). The Benefits of Facebook “Friends:” Social Capital and College Students’ Use of Online Social Network Sites. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 12, 1143–1168;

6. Dijk, J, V. (2006). *The Network Society*. SAGE Publications Ltd;
7. Hampton, Keith N. *Networked Sociability Online*, Off – line. In Castells, M. (2004) *The Network Society, A Cross – cultural Perspektive*. (ed) Manuel Castells. 2004. Edward Elgar Publishing Limited. USA;
8. Kim, A. J. (2000). *Community building on the web. Secret strategies for successful online communities*. Berkley : Peachpit.
9. Meyer, T. (2002). *Media Democracy: How the Media Have Colonized Politics*. Oxford: Polity;
10. Miller, J., Glassner B. (2004). The „Inside“ and the „Outside“ – Finding Realities in Interviews (125-139). Silverman, D. (ed.). *Qualitative Research: Theory, Method and Practice* (2nd ed.), London: Sage Publications;
11. Prensky, M. (2011). *Digital Natives, Digital Immigrants* (3-11). Bauerlein, M. (ed.). *The Digital Divide*. New York: Jeremy P. Tarcher/Penguin;
12. Steinfield, C., Ellison, N. B., Lampe, C. (2008). *Social Capital, Self Esteem and Use of Online Social Network Sites*. *Journal of Applied Developmental Psychology*, 29 (6), 434–445.
13. Official webpage. University of Twente <http://www.utwente.nl/gw/vandijk/research/digital-ivide/Digital-Divide-overigen/pdf-digitaldivide-website.pdf>;
14. Official webpage. London School of Economics and Political Science. LSE Research Online [http://eprints.lse.ac.uk/2576/1/Information-society-and-the-digital-divide-problem-in-developing-countries-\(LSERO\).pdf](http://eprints.lse.ac.uk/2576/1/Information-society-and-the-digital-divide-problem-in-developing-countries-(LSERO).pdf);
15. Official webpage. Homepage Howard Rheingold. <http://www.rheingold.com>; El-version on – <http://www.rheingold.com/vc/book/intro.html>;
16. Official webpage. Freedom House <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/2011/georgia>;

17. Official webpage. Caucasus Research Resource Center. CRRC
<http://www.crrc.ge/>.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფიის განყოფილებამ.



გურამ აბესაძე
(თბილისი)

გურამ აბესაძე – პოლიტიკის მეცნიერებათა დოქტორი, სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, მიმართულების ხელმძღვანელი; მრავალი სამეცნიერო ნაშრომის ავტორი პოლიტიკის თეორიაში, მათ შორის

გამოირჩევა მონოგრაფია: „პოლიტიკური კულტურა: კონცეპტუალური მოდელები და დემოკრატიული ტრანზიციის პარადიგმები“ (2015), რომელშიც თანამედროვეობის ბევრი აქტუალური პრობლემაა განხილული.



ნოდარ აბესაძე
(თბილისი)

ნოდარ აბესაძე – თბილისის სასულიერო აკადემიის თეოლოგიის მაგისტრატურის I კურსის სტუდენტი; რამდენიმე სამეცნიერო ნაშრომის ავტორი, ძირითადად მართლმადიდებელი ეკლესიის როლზე ქართული სახელმწიფოებრიობის თვითდამკვიდრების პროცესში.

**ქართული სახელმწიფოს საგარეო-პოლიტიკური
პრიორიტეტები ახალი
გლობალური წესრიგის პირობებში**

თანამედროვე გლობალური ახალი პოლიტიკური რეალობა ქართული სახელმწიფოს თვითდამკვიდრებას მეტად რთული გამოწვევებისა და რისკების პირობებში აყენებს. მსოფლიოში არსებული პოლიტიკური წესრიგის სისტემა დარღვეულია, რამაც წარმოშვა მეტად წინააღმდეგობრივი და ანარქიული პოლიტიკური რეალობა; არსებულ ვითარებაში პოლიტი-

კური პრიორიტეტების გამოკვეთა პატარა ქვეყნისათვის ძალზე რთულია და მეტად რაციონალური და პრაგმატული პოლიტიკური გადაწყვეტილებების მიღებასთან არის დაკავშირებული. ქართული სახელმწიფო გამოირჩევა თავისი სოციალურ-პოლიტიკური, კულტურული და რელიგიური თავისებურებებით, რომლის შენარჩუნების პრიორიტეტულობა პოლიტიკური ტრანზიციისა და სახელმწიფოებრივი თვითდამკვიდრების განმსაზღვრელი პარადიგმაა. საგარეოპოლიტიკური პრიორიტეტების შემუშავება და, შესაბამისად, პრაგმატული პოლიტიკის გატარება ამ კრიტერიუმებიდან გამომდინარე უნდა განისაზღვრებოდეს. გლობალურ სივრცეში სახელმწიფოებრივი თვითდამკვიდრება და თანამედროვე პოლიტიკური რისკების შეფასება ეროვნული ღირებულებების გათვალისწინებით უნდა მიმდინარეობდეს. გეოპოლიტიკური ტრასფორმაციების პირობებში, როდესაც მკვეთრად არის დარღვეული გლობალური წესრიგი და ზესახელმწიფოთა ინტერესები მწვავედ არის დაპირისპირებული, ქართული სახელმწიფო რთული გამოწვევების წინაშე აღმოჩნდა.

თანამედროვე მსოფლიო წესრიგი მულტიპოლარულია, რომელსაც ძალთა ბალანსის მკვეთრი ცვლილებები ახასიათებს; „ახალი მსოფლიო წესრიგი“, რომელიც „ცივი ომის“ დასრულების შემდეგ ჩამოყალიბდა, საქართველოსა და უკრაინაში რუსული აგრესიის განხორციელების შემდეგ დარღვეულია. გერმანიის კანცლერმა ანგელა მერკელმა 2015 წელს დავოსში მსოფლიო ეკონომიკურ ფორუმზე გამოსვლისას განაცხადა, რომ „ყირიმის ანექსია – ეს არ არის უბრალოდ ანექსია. ეს არის ფასეულობების დარღვევა, რომელთა დამსახურებითაც შეიქმნა ევროპული მსოფლიო წესრიგი მეორე მსოფლიო ომის დასრულების შემდეგ, კონკრეტულად კი საზღვრებისა და ტერიტორიული მთლიანობის აღიარებით“.²

დასავლეთში ძალიან ბევრი პოლიტიკური მოღვაწე და ექსპერტი ფიქრობს, რომ რუსეთის მიერ ყირიმის ანექსიისა და ქართული ტერიტორიების ოკუპაციით დაიწყო ახალი

² <http://www.interpressnews.ge/ge/msofflio/>

მსოფლიო წესრიგის დარღვევა და „ახალი ცივი ომის“ წარმოშობა; ვფიქრობთ, რომ ეს პროცესი უფრო ადრე, 2008 წლის თებერვალში დასავლეთის მიერ კოსოვოს დამოუკიდებლობის აღიარებით დაიწყო. სწორედ ამას მოჰყვა შემდეგ რუსეთის მიერ აფხაზეთისა და ე.წ. „სამხრეთ ოსეთის“ დამოუკიდებლობის აღიარება, რომელმაც საერთაშორისო სამართლის პრინციპები მთლიანად მოშალა. დასავლეთმა თვითონ შეუწყო ხელი ახალი მსოფლიო წესრიგის დარღვევასა და ახალი გეოპოლიტიკური სიტუაციის შექმნას. აშშ-ის ერთ-ერთ საუკეთესო ელჩად აღიარებული ჯეკ მეტლოკი საკუთარ ბლოგში წერს: „აშშ-ის საქციელი საერთაშორისო არენაზე აქარწყლებს მის განცხადებებს უკრაინის სუვერენიტეტისა და ტერიტორიული მთლიანობის შენარჩუნების შესახებ. რუსები არცთუ უსაფუძვლოდ ირწმუნებიან, რომ აშშ რომელიმე სახელმწიფოს ტერიტორიული მთლიანობით დაინტერესებულია მაშინ, როდესაც ეს მის ინტერესებს პასუხობს. ამერიკის მთავრობების ნამსახურობის ჩამონათვალი მიუთითებს, რომ მათთვის ხელსაყრელ მომენტში ტერიტორიულ მთლიანობას უგულუბელყოფენ, როგორც ეს მოხდა მაშინ, როცა ნატოელ მოკავშირეებთან ერთად დაარღვიეს სერბეთის ტერიტორიული მთლიანობა, შექმნეს კოსოვო და შემდეგ აღიარეს მისი დამოუკიდებლობა. გარდა ამისა, მხარი დაუჭირეს სუდანისა და სამხრეთ სუდანის, ეთიოპიისა და ერიტრეის და ინდონეზიის ადამოსავლეთ ტიმორის გამოყოფას“.³

თანამედროვე მსოფლიო წესრიგი ახალი გეოპოლიტიკური ტრანსფორმაციებით ხასიათდება, რომელიც ერი-სახელმწიფოების ეროვნული ინტერესებიდან გამომდინარე ახალ სტრატეგიულ მიდგომებსა და თანამედროვე პრაგმატულ გააზრებებს საჭიროებენ. მულტიპოლარული სივრცის ბალანსი და წონასწორობის განმსაზღვრელი კრიტერიუმები მოშლილია, წამყვანი საერთაშორისო ორგანიზაციების როლი დაკნინებულია, საერთაშორისო სამართალს არავინ

³ <http://www.isari.ge/saqarTvelo-da-msofli0-06-03-14-3.php#ixzz43Qrm7a1l>

იცავს, რამაც მშვიდობიანი თანაცხოვრება მეტად საშიში გახადა. რუსეთის აგრესიული პოლიტიკის შედეგად ევროპულ სივრცეში სრულიად ახალი გეოპოლიტიკური და გეოსტრატეგიული ვითარება იქმნება, რომელსაც „ახალ სტრატეგიულ რეალობას“ უწოდებენ. ნატოს გენერალური მდივნის მოადგილის ა. ვერშბოუს განცხადებით, რუსეთი უკრაინის დესტაბილიზაციისაკენ მიმართულ კამპანიას ატარებს და უკანონოდ მოახდინა ყირიმის ანექსია. „ეს გახდა ოცნლიანი პერიოდის დასასრული, როცა დასავლეთის ქვეყნები რუსეთს, როგორც პარტნიორს, უყურებდნენ. რა თქმა უნდა, უკვე მაშინ რუსეთმა მეზობლად მდებარე ქვეყნების დესტაბილიზაციის მაგალითი აჩვენა, კერძოდ მოლდოვასა და საქართველოში. მაგრამ რუსეთის აგრესია უკრაინის წინააღმდეგ, მათ შორის ევროპაში საზღვრების ძალისმიერი გზით შეცვლა პირველად მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ, იყო ის, რასაც მე „ახალ სტრატეგიულ რეალობას“ ვუწოდებ“. ⁴

თანამედროვე მსოფლიოს მეტად რთულ გეოპოლიტიკურ და გეოსტრატეგიულ ვითარებაში ქართული სახელმწიფოებრივი თვითდამკვირების პროცესი მწვავე და სრულიად ახალი გამოწვევებისა და რისკების წინაშე აღმოჩნდა, რაც პოლიტიკური ელიტისა და პოლიტიკური აქტორების მიერ უაღრესად რაციონალური და პრაგმატული კურსის გატარებას მოითხოვს. სამწუხაროდ, პოლიტიკური ძალები ნაკლებად ფიქრობენ ახალ გამოწვევებზე და უფრო წინა პლანზე პარტიული და კლანური ინტერესები ინევის, რაც ძალზე აზიანებს ჩვენი ქვეყნის საგარეო-პოლიტიკური კურსის პრიორიტეტულ მიმართულებათა განსაზღვრას. ზოგჯერ, გარე აქტორების ზედმეტი ან არათანმიმდევრული ჩარევის შედეგად ქართული სახელმწიფოს ეროვნული ინტერესები ყოველთვის დაცული არ არის ან უგულვებელყოფილია, რის შედეგადაც ქვეყანა უფრო რთული გამოწვევების წინაშე აღმოჩნდა. ქართული პოლიტიკური სცენის ბევრი აქტორი გა-

⁴ <http://www.interpressnews.ge/ge/msofli/>

რეშე ძალების მსხვერპლი ხდება, ან მათი კონსულტაციით მოქმედებს და თავისი პოზიციის შესანარჩუნებლად ან პოლიტიკური რიტორიკით ეროვნულ ინტერესებს უგულვებელყოფს. ამკარად ემჩნევა, რომ ქართული სახელმწიფოებრივი პოლიტიკა და პრიორიტეტების განსაზღვრა დამოკიდებული ხდება გარე მრჩეველებზე; შესაბამისად, შიდა პოლიტიკური პროცესებიც ამ რჩევებსა და მითითებებს ემყარება, რაც ქართული სახელმწიფოსათვის ყოველთვის წარმატებული არ არის. საგარეო დამხმარე ფაქტორები ყოველთვის მდგრად ან თანმიმდევრულ ხასიათს არ ატარებს, რაც ქართულ პოლიტიკას კრიზისულ სიტუაციებში აგდებს. ზოგჯერ გარედან ისეთი ძალების მხარდაჭერას ვღებულობთ, რომლებიც ეროვნულ ინტერესებს არ ემსახურებიან ან ეროვნულ კულტურულ-ინტელექტუალურ პოტენციალს ვერ აკმაყოფილებენ; ასეთ ძალებს საგარეო-პოლიტიკური კურსის განსაზღვრაში დესტრუქციულობის ან ავანტიურისტული პოლიტიკის გატარების ელემენტები შეაქვთ; ასეთ სიტუაციაში ქვეყნის შიგნით ვიღებთ ფასადურ პროცესებს, თავს მოხვეულ პრიორიტეტებს, განსხვავებულ ღირებულებით პოზიციებს, პოლიტიკურ ლიდერებს და ა.შ. ქვეყნის გარეთ, როდესაც სწრაფად იცვლება გლობალური პროცესები, არ გვეძლევა იმის საშუალება, სწორად და ეროვნული პოზიციიდან განვსაზღვროთ ქართული სახელმწიფოს პრიორიტეტები.

საქართველოს საგარეო-პოლიტიკურ ორიენტაციაში გამოიკვეთა ერთი მეტად ნეგატიური ტენდენცია, რომელიც ზოგიერთი პოლიტიკური აქტორის მიერ არის გამწვავებული და პროვოცირებული. ნატოში განწვრიანება ქართული სახელმწიფოებრივი თვითდამკვიდრების აუცილებელი და საჭირო პირობაა, მაგრამ მასზე ზედმეტი აპელირება და ილუზიური თვითდამშვიდება მიუღებელია. 2015 წლის სექტემბერში თბილისში მაკკეინის საერთაშორისო ლიდერობის ინსტიტუტის ინიციატივით გაიმართა კონფერენცია თემაზე – „ევროპის ახალი გეოპოლიტიკური ლანდშაფტი“, რომელსაც ესწრებოდა აშშ-ის ყოფილი ელჩი ნატოში კურტ ვოლკერი; მან „ინტერპრესნიუსთან“ ინტერვიუში აღნიშნა, რომ საქარ-

თველოსათვის მაპის მინიჭების საკითხში დასავლეთის სიფრთხილე უკავშირდება რუსეთს. დასავლეთი ცდილობს, რუსეთს საქართველოსთან მიმართებაში პროვოკაციის საშუალება არ მისცეს. ამით აიხსნება ამ საკითხში დასავლეთის სიფრთხილე და თავად საქართველოს ფაქტორს არ უკავშირდება... რომ შეეხედოთ იმას, თუ რას აკეთებს ახლა დასავლეთი ევროპა რუსეთთან მიმართებაში, დავინახავთ, რომ რუსეთთან ყველა გარკვეულ დათმობებზე მიდის, ხოლო ამერიკა სცენაზე ფართოდ საერთოდ არ ჩანს. რუსეთის მიმართ საქართველოს ძალიან აგრესიული პასუხის შემთხვევაში საქართველო დიდწილად მაინც მარტო აღმოჩნდებოდა. ეს კი გამოინვევდა იმას, რომ დასავლეთი ევროპა შემდეგ ყველაფერში, კერძოდ კი პროვოკაციული მოქმედებების ავტორობაში, საქართველოს დაადანაშაულებდა.⁵

დასავლეთში ბევრი პოლიტიკოსი და პოლიტოლოგი საქართველოსათვის მაპის მინიჭებისა და ნატოში განწევრიანების საკითხს, თანამედროვე რთულ საერთაშორისო ვითარებაში, ფრთხილად ეკიდება, რადგანაც მდგომარეობა შეიძლება კიდევ უფრო გამწვავდეს რუსეთის მოქმედებების გამო. კარნეგის ცენტრის ანალიტიკოსი კავკასიის საკითხებში თომას დე ვალი ამბობს, რომ „საქართველოსათვის მაპის მიცემა ფუნდამენტალურად ჩამოაშორებს საქართველოს აფხაზეთსა და სამხრეთ ოსეთს, რადგან ისინი არ დაუშვებენ საქართველოს ნატოში განწევრიანებას. ჩემი აზრით, რუსეთის მხრიდან ზენოლა გაძლიერდება, თუ არ მოხდება საქართველოს სრული წევრობა და საქართველო მხოლოდ მაპს მიიღებს. ვფიქრობ, საქართველოსათვის ევროპული ტენდენციები უფრო მნიშვნელოვანია, რადგან გარკვეული დროის შემდეგ ეს ხელს შეუწყობს საქართველოს ეკონომიკის ზრდას. ევროინტეგრაციის წყალობით საქართველო უფრო მნიშვნელოვანი მოთამაშე გახდება ევროპის მოედანზე. ჩემი აზრით,

⁵ <http://www.interpressnews.ge/ge/eqskluzivil>

უფრო მეტი ძალისხმევაა საჭირო იმისათვის, რომ ეს პროექტი წარმატებული გამოდგეს, ვიდრე მაპზე ფიქრია“.⁶

ნატოს ხელმძღვანელობაც მიიჩნევს, რომ ნატოს გაფართოება ახალი პოლიტიკური რეალობიდან გამომდინარე ამ ეტაპზე არ იგეგმება. ნატოს გენერალური მდივანი იენს სტოლტენბერგი აღნიშნავს, რომ „ალიანსის უფრო მეტად გაფართოება ამ ეტაპზე დღის წესრიგში არ არის. ჩვენ ყოველთვის გვექნება ღია კარის პოლიტიკა და ყოველთვის ვითანამშრომლებთ პარტნიორ ქვეყნებთან. ნატოს ბევრი ახლო და მნიშვნელოვანი პარტნიორი ქვეყანა ჰყავს“.⁷ ამ ნათქვამიდან ნათლად ჩანს, რომ ამ ეტაპზე პოლიტიკური კონსენსუსის მიღწევა ნატოს წევრ ქვეყნებს შორის ალიანსის გაფართოების საკითხებზე ნაკლებ სავარაუდოა; დასავლეთ ევროპის ბევრი ქვეყანა რუსეთის ზედმეტად გაღიზიანებას თავს არიდებს და ისედაც გამწვავებულ პოლიტიკურ სიტუაციას ახალ პრობლემებს აღარ ამატებს. ამ საკითხთან დაკავშირებით აშშ-ის პოზიციაც კი შეცვლილია, რადგანაც ევროპაში შექმნილი დაძაბულობა ამის გაკეთების საშუალებას არ იძლევა. ნატოში აშშ-ის წარმომადგენელმა დუგლას ლიუტმა ლონდონში უსაფრთხოების ფორუმზე განცხადება გააკეთა, რომ „პრაქტიკული თვალსაზრისით, მე ვერ ვხედავ ბევრ შესაძლებლობას ნატო-ს შემდგომი გაფართოებისათვის უახლოეს მომავალში, უახლოეს რამდენიმე წელიწადში ან, შესაძლოა, უფრო მეტხანსაც კი“.⁸ ასეთი განცხადებების ფონზე, როდესაც პოლიტიკური სიტუაცია უაღრესად მწვავია, ქართული საგარეო-პოლიტიკური კურსი მეტი ბალანსირებული და კონსენსუალური უნდა იყოს და აგრესიულ რიტორიკას უნდა გამოერიცხავდეს.

⁶ თომას დე ვაალი. ინტერვიუ „ეხო კავკაზთან“.

www.interpressnews.ge/ge/politika/286172-thomas-de-vaali-arasdros-damimalavs-rom-saqarthvelosthvis-map-is-micemas-mkhars-ar-vutcerdi.html?ar=A

⁷ <http://www.interpressnews.ge/ge/politikal>

⁸ <http://www.interpressnews.ge/ge/politika/>

თანამედროვე საერთაშორისო პოლიტიკურ სივრცეში აქტორთა გადაჯგუფების გარკვეული პროცესები დაწყებულია, იცვლება მსოფლიო წესრიგის სტრუქტურა და პოლიტიკურ ძალთა ურთიერთდამოკიდებულება. მულტიპოლარულ სამყაროში თვით აშშ აღმოჩნდა გაურკვეველ სიტუაციაში და ბევრი დოქტრინის ახლებური გააზრება უწევს. ადამიანის უფლებების საკითხებში მაკკეინის ინსტიტუტის დირექტორმა დევიდ კრამერმა განაცხადა, რომ „მე ვმუშაობდი ბუშის ადმინისტრაციაში ძალიან ბევრი წლის განმავლობაში. ბუშის პოლიტიკის პრობლემა საქართველოსთან მიმართებაში იყო ის, რომ ძალიან ახლო ურთიერთობა ჰქონდა თვითონ ხელისუფლებასთან. ეს იყო ბუში-სააკაშვილი. ახლა არ არსებობს არანაირი პოლიტიკა. ერთი უკიდურესობიდან მეორე უკიდურესობაში გადავედით. ამერიკამ ეს უნდა გამოასწოროს. ჩვენ უნდა ვაჩვენოთ მეტი დაინტერესება ამ რეგიონის მიმართ“.⁹

თანამედროვე გლობალური პოლიტიკური პროცესი, რომელიც ძალიან სწრაფად იცვლება, რუსეთთან ურთიერთობაში დიალოგისა და რაციონალური პრაგმატული პოლიტიკის განხორციელებას მოითხოვს; ამ მიმართულებით მხოლოდ დასავლეთის რეზოლუციებისა და განცხადებების იმედად ვერ ვიქნებით, რადგანაც მათი მოთხოვნაც არის რუსეთთან პრაგმატული ურთიერთობების განვითარება. მაიკლ ჩეჩირე აღნიშნავს, რომ „რუსეთთან მიმართებაში საქართველოს პოლიტიკა ამ ეტაპზე ყველაზე პრაგმატულია, რაც კი ოდესმე თბილისს მოსკოვთან ჰქონია. რუსეთს გაცილებით მეტის გაკეთება შეუძლია, ვიდრე ახლა აკეთებს იმისათვის, რომ საქართველოში დესტაბილიზაცია მოახდინოს. ის, რომ საქართველო ცდილობს თავიდან აიცილოს მოვლენათა მსგავსი განვითარება, რა თქმა უნდა, პოზიტიური მოვლენაა“.¹⁰

ქართულ-რუსული ურთიერთობები თანამედროვე პოლიტიკური რეალობის მნიშვნელოვანი ასპექტია. კავკასიაში

⁹ დევიდ კრამერი. ინტერვიუ „ინტეპრესნიუსის“ კორესპონდენტთან. <http://www.interpressnews.ge/ge/politika>

¹⁰ <http://www.interpressnews.ge/ge/interviul>

და, კერძოდ, საქართველოში გადის ახალი სტრატეგიული რეალობის კონტურები და „ახალი ცივი ომის“ საზღვრები, რაც სულ უფრო და უფრო საშიშ ხასიათს იძენს. ამიტომ რუსეთთან დამოკიდებულებაში მნიშვნელოვანია რაციონალური პოლიტიკის გატარება და პოლიტიკური რიტორიკის შეცვლა, რომელიც ზოგიერთი დესტრუქციული ძალის მიერ ყოველთვის დაცული არ არის და ქართული სახელმწიფოს ინტერესებს არ ემსახურება. აშშ-ის ყოფილი ელჩი საქართველოში რიჩარდ მაილსი „ამერიკის ხმის“ ქართულენოვან გადაცემასთან ინტერვიუში აღნიშნავს, რომ რუსეთთან ურთიერთობების დალაგება დღეს უფრო რთულია, ვიდრე 2008 წლამდე იყო. გეოგრაფიული მდებარეობიდან გამომდინარე არ არსებობს მიზეზი, თუ რატომ არ შეიძლება საქართველოს რუსეთთან კარგი ურთიერთობები ჰქონდეს, განსაკუთრებით ეკონომიკაში. საქართველოს მთავრობამ ამ მხრივ ძალისხმევა გასწია. საქართველოს უნდა ჰქონდეს კარგი ურთიერთობები რუსეთთან.¹¹ ამ თვალსაზრისს იზიარებს დასავლეთის ბევრი ცნობილი პოლიტოლოგი და პოლიტიკური ლიდერი, რომლებსაც არ სურთ საერთაშორისო პოლიტიკური ვითარების კიდევ უფრო გამწვავება. თანამედროვე მსოფლიოს ახალი პოლიტიკური რეალობა ახლებურ მიდგომებსა და განონასწორებული საგარეო-პოლიტიკური კურსის გატარებას მოითხოვს, რაც ქართული სახელმწიფოს ეროვნულ ინტერესებს უნდა ემსახურებოდეს.

თანამედროვე ქართულ-რუსულ ურთიერთობებში მნიშვნელოვანი როლი უნდა შეასრულონ მართლმადიდებელმა ეკლესიებმა. ამ მხრივ აღსანიშნავია რუსეთის პატრიარქის, კირილის 70 წლის იუბილესთან დაკავშირებით მოსკოვში საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II-ის ვიზიტი, რომელმაც თავის გამოსვლაში აღნიშნა: „საქართველოსა და რუსეთის მართლმადიდებელ ეკლესიებს უდიდესი მნიშვნელობა გააჩნიათ ჩვენი ქვეყნებისა და ხალხებისთვის.

¹¹ <http://www.interpressnews.ge/ge/politik>

ჩვენი ეკლესიები იძლევიან მაგალითს პოლიტიკური მოღვაწეებისთვის ჩვენს სახელმწიფოებს შორის ურთიერთობებთან დაკავშირებით. უნდა ვთქვა, რომ გასულ წლებში საქართველოში არასოდეს ყოფილა იმდენი დამსვენებელი რუსეთიდან, რამდენი ახლა და ჩვენ ეს ძალიან გვახარებს. ჩვენს ქვეყნებს შორის ურთიერთობა უკეთესი უნდა იყოს, ვიდრე ახლაა და ყველაფერი უნდა გავაკეთოთ, რომ ჩვენი ქვეყნების პოლიტიკურ მოღვაწეებს შორის ურთიერთობა გაუმჯობესდეს. ვფიქრობ, რომ ეს გამოგვივა. ჩვენ ვჭირდებით ერთმანეთს და ჩვენ ერთმანეთს უნდა დავეხმაროთ“.¹²

თანამედროვე ქართული სახელმწიფო მსოფლიო პოლიტიკის სცენაზე რთული საშინაო და საგარეო პოლიტიკური გამოწვევების წინაშე იმყოფება. მსოფლიოს ახალი პოლიტიკური რეალობა ახლებურ გააზრებებს საჭიროებს; სახელმწიფოებრივმა დამოუკიდებლობამ ეროვნული თვითმყოფადობის ახლებურად გააზრების შესაძლებლობა მოგვცა. სამწუხაროდ, ჩვენი ქვეყნის სახელმწიფოებრივი თვითდამკვიდრების ბევრი პრობლემა გადასახედი და შესაცვლელია. თანამედროვე მსოფლიოს გეოპოლიტიკური სიტუაცია ქართულ პოლიტიკურ ელიტას მეტი რაციონალურობისა და პრაგმატულობისაკენ მიუთითებს. ჩვენი თვითგადარჩენა და გლობალურ პოლიტიკურ სივრცეში სახელმწიფოებრივი თვითდამკვიდრება მათს პოლიტიკურ ალღოსა და ინტელექტუალურ პოტენციალზეა დამოკიდებული. სახელმწიფოებრივი ინტერესები ყველა პოლიტიკური ძალისა და აქტორის გამაერთიანებელი სულისკვეთება უნდა იყოს, რადგანაც ჩვენი ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ინტერესები კონსოლიდირებულ მოღვაწეობას მოითხოვს.

¹² <http://www.ambebi.ge/sazogadoeba/>

GURAM ABESADZE, NODAR ABESADZE

**GEORGIAN GOVERNMENT'S FOREIGN POLICY
PRIORITIES UNDER THE NEW GLOBAL ORDER**

ABSTRACT

The modern world is in a new political reality. The New World Order has been violated. The world's political scene distinguished actors variety. New Cold War begun with Russia's annexation of Crimea and occupation of the part of Georgia's territory. Relations between Russia and Turkey is complicated. The condition at the state of Syria is tense. Global problems has an acute nature.

New political realities causing hazards and Georgian state has difficult challenges and risks. An important event is award of the association Agreement with the European Union. Georgian State isn't a member of NATO and this should be a guarantee of safety, but it's unrealistic at this moment. We need pragmatic policy with Russia. Modern Georgian politics should be rational.

ლიტერატურა:

1. გ. აბესაძე, ნ. აბესაძე. „ჰიბრიდული ომები“ თანამედროვე მსოფლიო პოლიტიკის სცენაზე. მოხსენების თეზისები. უნივერსიტეტთაშორისო სამეცნიერო-პრაქტიკული კონფერენცია თემაზე: „საქართველო – ახალი გამოწვევების წინაშე“. სუხიშვილის სასწავლო უნივერსიტეტი. გორი, 2016;
2. 2. ა. ტუკვაძე, გ. აბესაძე. თანამედროვე მსოფლიო წესრიგის თავისებურებები და საქართველო. საერთაშორისო, რეცენზირებადი და რეფერირებადი სამეცნიერო ჟურნალი „მეცნიერება და ცხოვრება“. თბ., 2016;
3. <http://georgianreview.ge/2015/05/rus-hib-om/?lang=ge>
4. <http://carnegie.ru/publications/?fa=60747>
5. <http://guardian.ge/9219-jeims-klaperi-saqarthvelo-rusethis-zetsolis-pirobebshi-strategiul-dasavlur-orientacias-sheicvlis.html>
6. <https://ru.wikipedia.org/wiki/>

7. <http://www.interpressnews.ge/ge/msoflio/313920-angela-merkeli-rusethma-msoflio-tsesrigi-daarghvia.html?ar=A>
8. <http://www.isari.ge/saqarTvelo-da-msoflio-06-03-14-3.php#ixzz43Qrm7a11>
9. <http://www.interpressnews.ge/ge/msoflio/369280-aleqsandr-vershbou-rusethi-cdilobdzveli-dro-daabrunos-roca-misi-dominireba-dzalisa-da-da>
10. <http://www.interpressnews.ge/ge/eqskluzivi/344746-ruseththan-mimarthebashi-thbilisis-sifrthkhiles-aqvs-azri-magram-ar-sheidzleba-saqarthvelo-skhvadaskhva-mimarthulebith-pasiuri-iyos.html>
11. www.interpressnews.ge/ge/politika/286172-thomas-de-vaali-arasdros-damimalavs-rom-saqarthvelosthvis-map-is-micemas-mkhars-ar-vutcerdi.html?ar=A
12. <http://www.interpressnews.ge/ge/politika/374462-iens-stoltenbergi-aliansis-ufro-metad-gafarthoeba-am-etapze-dghis-tsesrigshi-ar-dgas.html>
13. <http://www.interpressnews.ge/ge/politika/376508-natoshi-ashsh-s-tsarmomadgeneli-uakhloes-momavalshi-aliansis-gafarthoebis-shansi-ar-arsebobs.html>
14. <http://www.interpressnews.ge/ge/interviu/372016-maiki-chechire-ruseththan-mimarthebashi-saqarthvelos-politika-am-etapze-yvelaze-pragmatulia-rac-ki-odesme-thbiliss-moskovthan-hqonia.html>
15. <http://www.interpressnews.ge/ge/interviu/372016-maiki-chechire-ruseththan-mimarthebashi-saqarthvelos-politika-am-etapze-yvelaze-pragmatulia-rac-ki-odesme-thbiliss-moskovthan-hqonia.html>
16. <http://www.ambebi.ge/sazogadoeba/183686-rusethshi-utsmindesis-vizitis-yvela-detali-raze-isaubres-ori-qveyenis-patriarqebma.html>

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფიის განყოფილებამ.



დავით ზაქარაია
(თბილისი)

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

ოლიგარქიზმი, როგორც თანამედროვე სახელმწიფოს საფრთხე

საზოგადოებრივი და პოლიტიკური აზრის ისტორიაში, ალბათ ძნელად თუ მოიძებნება ისეთი თეორიული დებულებები, რომელთაც იმდენი ვნებათაღელვა და კრიტიკა დაუმსახურებია, როგორც კ.მარქსის შეხედულებებს სახელმწიფოს რაობაზე, ეკონომიკურ ბაზისსა და საზოგადოებრივ ზედნაშენზე, სოციალური სამართლიანობისა და საზოგადოებრივი დოვლათის გადანაწილების საკითხებზე. კ.მარქსის შეხედულებები იმ იშვიათ გამონაკლისს შეიძლება მივაკუთვნოთ, რომელმაც ერთნაირად მძლავრი ზეგავლენა მოახდინა როგორც რეალპოლიტიკურ ცხოვრებაზე, ასევე სრულიად ორიგინალური იდეოლოგიური და მსოფლმხედველობრივი პრინციპების ჩამოყალიბებაზე. მარქსიზმის სახელით ცნობილი ეს თეორიული ხედვა ლიბერალიზმთან, კონსერვატივიზმთან და სოციალიზმთან ერთად ადამიანის ცხოვრებათშემოქმედებითი საქმიანობის გააზრების ერთ-ერთ ფუნდამენტურ ხედვას წარმოადგენს. კ.მარქსის თეორიული შეხედულებები არაერთხელ გამხდარა პოლიტიკური სპეკულაციის ობიექტი და მიზანმიმართული დამახინჯების „მსხვერ-

პლიც“. მარქსის იდეების ამგვარი, ვულგარული გადამუშავებით ჯერ შექმნეს საბჭოთა კომუნიზმის იდეოლოგიური საფუძვლები, ხოლო შემდგომ ის „პროპაგანდისტული“ ომის ნაწილად აქციეს. როგორც მოსალოდნელი იყო, კ.მარქსის პოლიტიზებულმა შეხედულებებმა მწვავე კრიტიკა დაიმსახურა ლიბერალური ღირებულებების მქადაგებელი კაპიტალისტური სამყაროსაგან. მიუხედავად ამისა, უნდა აღინიშნოს, რომ სამეცნიერო წრეებში კ.მარქსის ცალკეულ თეორიულ დებულებებს აქტუალობა არასდროს დაუკარგავთ და ამჟამადაც თანამედროვე საზოგადოების (პოსტინდუსტრიული, ინფორმაციული) თეორეტიკოსების მიერ აღიარებულია, როგორც პროგრესული ხასიათის კონცეპტუალური ხედვა. დ.ბელი წერს, რომ „სოციალური პროცესებისა და სანარმოო სტრუქტურის მარქსისეულმა ანალიზმა თავისი აქტუალობა შეინარჩუნა და, როგორც ეს ღრმა თეორიული კონცეფციების შემთხვევაში ხდება, შემდგომი ასახვა თანამედროვე თეორიებში პოვა. მე ჩემს თავს პოსტმარქსისტს ვუნოდებდი, ვინაიდან ბევრი რამ გავიზიარე სოციალური შეხახებ მისი შეხედულებებიდან“ [1, გვ. XCI].

კ.მარქსის მდიდარი შემოქმედებიდან ამჟამად ყურადღება გვინდა გავამახვილოთ სახელმწიფოს როლთან დაკავშირებულ მის საყოველთაოდ ცნობილ მიდგომაზე, რომლის თანახმადაც, სახელმწიფო კლასობრივი სისტემის პირმშოა და მხოლოდ და მხოლოდ კლასობრივი ჩაგვრის იარაღია. „კომუნისტურ მანიფესტში“ (1848 წ.) კ.მარქსი წერს: „თანამედროვე სახელმწიფოს როლი მისი აღმასრულებელი საბჭოს მიერ ბურჟუაზიის მოთხოვნათა დაკმაყოფილებაა მხოლოდ“ [2]. მარქსის ეს შეხედულება, რომელიც საზოგადოებას კლასობრივი ანტაგონიზმის ქრილში განიხილავს, ხოლო სახელმწიფოს ერთი (მდიდართა) კლასის ხელში მეორის (უქონელთა) პროლეტარიატის ჩაგვრის იარაღად მოიაზრებს, აბსოლუტურად მიუღებელია ლიბერალურ-დემოკრატიული პრინციპების საყოველთაო აღიარების ეპოქაში. ვინაიდან ლიბერალურ თეორიაში სახელმწიფო და მმართვე-

ლობითი ინსტიტუტები განხილულია, როგორც საზოგადოების თითოეული წევრის თვითრეალიზაციისა და სასიცოცხლო სივრცის ორგანიზების, მისი ძირითადი უფლებებისა და თავისუფლების დაცვის უცვლელი მექანიზმი. ამდენად, დღეს ჩვენ ხშირად შევხვდებით მმართველობითი ფორმების, რეჟიმების, ცალკეული სახელმწიფო ინსტიტუტების, მაგრამ არა თავად სახელმწიფოს კრიტიკას, მისი „ავტორიტეტი“ კვლავაც ურყევია, ხოლო საჭიროებისადმი რწმენა – შეუვალი.

იმთავითვე გვინდა ხაზგასმით აღვნიშნოთ, რომ ჩვე რა თქმა უნდა, არ ვემხრობით კ.მარქსის კატეგორიულ დეფინიციას რომლის თანახმადაც სახელმწიფო როგორც ინსტიტუტი, კვდომას ექვემდებარება, მაგრამ, ჩვენი მხრივ, გვინდა დავსვათ კითხვა: შეძლო კი ლიბერალურ-დემოკრატიულმა პრინციპებმა „სახელმწიფო ლევიათანის“ დამორჩილება თუ კვლავინდებურად რჩება იმის საფრთხე, რომ სახელმწიფო მართლა იქცეს ეკონომიკურად გაბატონებული კლასის (ოლიგარქიის) ხელში იმ მექანიზმად, რომელიც მოწოდებულია დაიცვას გაბატონებული ჯგუფის ინტერესები?

ჩვენი აზრით, ეს კითხვა ამჟამადაც ლეგიტიმურია და მას ნამდვილად გააჩნია არსებობის უფლება. რა გვაძლევს ამის თქმის საბაზს და რატომ ვთვლით, რომ „ისტორიის დასასრული“ ამჯერადაც არ დამდგარა?

ჯერ კიდევ ათენის კლასიკური დემოკრატია იყო ერთ-ერთი პირველი ცდა, შეეზღუდათ ოლიგარქიული ჯგუფების გავლენა სახელმწიფო ინსტიტუტებზე და მმართველობით პროცესში გაედღიერებინათ საზოგადოებრივ-წარმომადგენლობითი მექანიზმების ხვედრითი წილი. ამით სახელმწიფოს, მთლიანობაში, უნდა შესძლებოდა საზოგადოების ყველა ფენის ინტერესების თანაბარი ინტერაქცია. სახელმწიფოდან მომავალი შესაძლო საფრთხეების შესახებ, თავის დროზე, დემოკრატიული თეორიის ფუძემდებლებიც საუბრობდნენ; კერძოდ, „დამცავი დემოკრატის“ თეორიული პრინციპები, რომელიც XVII-XVIII საუკუნეებში ჩამოყალიბ-

და, კლასიკური დემოკრატიისაგან განსხვავებით, კიდევ უფრო უნდობლად უყურებდა სახელმწიფოს „კეთილისმყოფელ“ ბუნებას. ე.ჰეივუდი წერს „...დემოკრატია ნაკლებად აღიქმებოდა, როგორც საზოგადოების პოლიტიკურ ცხოვრებაში თანამონაწილეობის მექანიზმი – ის ახლა უფრო იმ საშუალებად მოიაზრებოდა, რითიც მოქალაქეებს ხელისუფლების მოთოკვა შეეძლოთ. აქედანაა „მეურვე დემოკრატიის“ ცნებაც“ [2;გვ.111]. „დამცავი დემოკრატიის“ ერთ-ერთი ფუძემდებლის ჯ.ლოკის მსგავსად, „სახელმწიფო ლევიათანში“ საფრთხეს ხედავს „ხელშემწყობი დემოკრატიის“ შემოქმედი ჟ.ჟ. რუსოც, მისი აზრით, „მოქალაქე მხოლოდ მაშინაა „თავისუფალი“, როცა თავადვე განუწყვეტლივ და უშუალოდ მონაწილეობს საკუთარი თემის ცხოვრებაში. ეს იდეა საკმაოდ სცილდება არჩევითი დემოკრატიის საყოველთაოდ მიღებულ გაგებას და პირდაპირი დემოკრატიის უფრო რადიკალური იდეალის დამცველად გვევლინება... რუსო თავის „სოციალურ კონტრაქტში“ (1762) წერდა: ...არჩევანიც გაკეთდება და ხალხი ისევ მონობას უბრუნდება. მათი თავისუფლება წამიერი ილუზიაა, არადა, ხეირიანად ამ ერთადერთ წამსაც ვერ იყენებენ და, მე თუ მკითხავთ, ახია მათზე“ [2,გვ.113]. პოლიტიკურთან ერთად რუსო ყურადღებას ეკონომიკურ კომპონენტზეც ამახვილებს. მისი სიტყვებით, „არცერთი მოქალაქე არ უნდა იყოს იმდენად მდიდარი, მეორეს ყიდვა შეეძლოს, და არც ერთი ისე ღარიბი, თავის გაყიდვა მოუწიოს.“ [2,გვ.113]. რუსოს მიერ მოქალაქის ეკონომიკურ მდგომარეობაზე გაკეთებული საგანგებო აქცენტი ამჟამადაც უაღრესად აქტუალურია. თანამედროვე ჟღერადობით, ის შესაძლოა შემდეგნაირად იქნეს გაგებული: სახელმწიფო, რომელიც ვერ უზრუნველყოფს იმას, რომ ამომრჩევლებმა თავიანთი ხმები ფულადი ანაზღაურების სანაცვლოდ არ გასცენ, ვერ უზრუნველყოფს, ხალხის სხვა უფლებების დაცვასაც.

ამდენად, ჩვენ მიერ მოკლედ განხილული დემოკრატიის სხვადასხვა თეორიიდანაც ნათელი ხდება, რომ მოქალაქე-

ბისათვის საარჩევნო უფლების მინიჭება და პარლამენტარიზმის პრინციპების დამკვიდრება არაა საკმარისი სახელმწიფოსაგან მომავალი საფრთხეების გასაწინააღმდეგებლად. მე-20 საუკუნეში ლიბერალურ-დემოკრატიული ფასეულობების შემდგომი სრულყოფის მცდელობა ამის ერთ-ერთ დასტურად შეიძლება მივიჩნიოთ. სწორედ ამიტომ პლურალისტური დემოკრატიის თეორეტიკოსები, აუცილებლად თვლიდნენ ძალაუფლების ფართოდ და სამართლიანად გადანაწილებას. შესაბამისად, ლიბერალიზმის თანამედროვე თეორია სახელმწიფოზე მსჯელობს, როგორც მიუკერძოებელ მსაჯულზე, რომელმაც საზოგადოების ცალკეული ჯგუფების ინტერესები თანაბრად უნდა დაიცვას და საყოველთაო სიკეთისა და საზოგადოებრივი ნების გამომხატველი იყოს.

პლურალისტური თეორიის ამ პრინციპების რეალური ღირებულება, ვფიქრობთ, არა მხოლოდ მათ დეკლარირებაში უნდა ვეძიოთ, არამედ განვიხილოთ ფართოდ გავრცელებულ პრაქტიკასთან მიმართებაში და ნათლად დავინახავთ დისბალანსს თეორიასა და მის პრაქტიკულ ასახულობას შორის. რეალპოლიტიკის სიტყვებით რომ ვთქვათ, სულ უფრო მეტს ვსაუბრობთ იმაზე, რა უნდა იყოს, და ნაკლებ ყურადღებას ვუთმობთ იმას, რა არის რეალურად.

ჩვენი აზრით, თანამედროვე ლიბერალიზმი, ლიბერალიზმის ფუძემდებლებისაგან განსხვავებით, დიდწილად პოლიტიკური სამყაროს იდეალისტური სურათის ფორმირებისაკენ აღმოჩნდა მიდრეკილი და ვერ შეძლო თანამედროვე გამოწვევების ადეკვატური, „დამცავი“ მექანიზმების შემუშავება. მან არასათანადოდ შეაფასა ის საფრთხეები, რომლებზეც თავის დროზე თუნდაც კ.მარქსი საუბრობდა. პრაქტიკულად იგივე საკითხებზე აკეთებენ აქცენტს თანამედროვე „ნეოპლურალისტები“. ე.ჰეიფუდი წერს: „რობერტ დალი, ჩარლზ ლინდლბომი და ჯ.კ. გელბრეიტი ამტკიცებენ, – თანამედროვე ინდუსტრიული სახელმწიფოების სტრუქტურა ბევრად გართულდა და ხალხის მოთხოვნებსაც გაცილებით ნაკლებად ითვალისწინებენ, ვიდრე ამას კლასიკური

პლურალიზმი მოითხოვს; და ასევე, ხელისუფლებასთან ურთიერთობაში ბიზნესი იმ პრივილეგიებით სარგებლობს, რასაც სხვა ჯგუფი ნამდვილად ვერ ეღირსებაო. თავის „პოლიტიკასა და საბაზრო ურთიერთობებში“ (1997) ლინდბლომი მიუთითებდა, რომ, როგორც მთავარი დამფინანსებელი და საზოგადოების უდიდესი დამსაქმებელი, ბიზნესი აშკარა გავლენით სარგებლობს ნებისმიერ ხელისუფლებაში – რა იდეოლოგიურ საფუძველსა თუ პლატფორმაზეც უნდა იდგეს ეს უკანასკნელი“.[2,გვ.133]

ჩვენ მიერ მოყვანილი ეს ვრცელი ამონარიდი, ვფიქრობთ, ნათლად მეტყველებს იმ გარემოებაზე, რომ თანამედროვე ოლიგარქიული ჯგუფები კვლავინდებურად ცდილობენ, სახელმწიფო თავიანთ კონტროლს დაუქვემდებარონ. ამდენად, ვთვლით, რომ „დამცავი დემოკრატიის“ პრინციპები ხელახლა გააზრებასა და იმ დამატებითი მექანიზმების შემუშავებას საჭიროებენ, რომლითაც შესაძლებელი გახდება სახელმწიფო დავიცვათ ოლიგარქიის გავლენისაგან, ხოლო საზოგადოება-სახელმწიფო ძალმომრეობისაგან. განსაკუთრებით თვალნათელია ეს საფრთხეები „ახალი დემოკრატიის“ ქვეყნებში, სადაც მწირია დემოკრატიული ინსტიტუტების ფორმირების სახელმწიფოებრივი ტრადიციები, შესაბამისად სუსტია ხელისუფლების კონტროლის საზოგადოებრივი მექანიზმებიც.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ვთვლით, რომ ის საფრთხეები, რომელთა შესახებაც ჯერ კიდევ კ.მარქსი საუბრობდა, სრულიად ახალ ყღერადობას იძენს და კვლავაც აქტუალურია. ვინაიდან სახელმწიფო კვლავინდებურად დგას იმ გამონკვევის წინაშე, რომ ფინანსურად ძლიერი, ოლიგარქიული ჯგუფების ხელში ის იქცეს არა „საზოგადოების მსახურად“, როგორც ამაზე ლიბერალები საუბრობენ, არამედ საზოგადოების ფართო მასების დამორჩილები-სა და მართვის მოდერნიზებულ მექანიზმად.

DAVID ZAQARAIA

OLIGARGY AS A THREAT FOR MODERN STATE

ABSTRACT

According to Karl Marx state is the product of class system and the tool of class oppression. This vision is in contradiction with the liberal principles of modern era and is absolutely unacceptable.

We of course don't agree with the definition of Karl Marx according to which state as an institute is a subject to death, but we would like to ask the following question – have the liberal principles succeeded to bring the „State Leviathan“ under control or the threat of transforming the state into the mechanism of domination of the economically successful class over the society still remains?

In our opinion, there is a need of rethinking and developing additional principles of „protective democracy“ that will contribute to the protection of the state from the influence of oligarchy and making society safe from state power.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. Д. Белл, Грядущее постиндустриальное общество, *Москва, 1999.*
2. ე. ჭეივუდი, პოლიტიკა, თბილისი, 2007.

წარმოადგინა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის პოლიტიკისა და სოციალური ფილოსოფიის განყოფილებამ.

**ქართული და უცხოური
ფილოსოფიის ისტორია**

**GEORGIAN AND FOREIGN
HISTORY OF PHILOSOPHY**



ნანა გულიაშვილი

(თბილისი)

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

მსატვრულ-ესთეტიკური კონტექსტი XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის ქართულ კულტურაში (არჩილ ჯორჯაძის ნააზრევის მიხედვით)

არჩილ ჯორჯაძის ფილოსოფიურ-ესთეტიკური განაზრებანი ეხება ქართული კულტურის იმ პერიოდს, როცა ქართული ხელოვნება და კულტურა მნიშვნელოვან აღმასვლას განიცდიდა.

ხელოვნებაში და ზოგადად კულტურაში მიმდინარე ტენდენციები ყველაზე რელიეფურად წარმოჩინდა არჩილ ჯორჯაძის ნააზრევაში.

არჩილ ჯორჯაძე იმდროინდელ ქართულ ხელოვნებაზე და ზოგადად კულტურაზე რეფლექსიის პროცესში ქმნის ესთეტიკურ კონცეფციას, რომელსაც თავისი თეორიული მნიშვნელობა დღესაც არ დაუკარგავს და ამ მხრივ მისი ფილოსოფიურ-ესთეტიკური პოზიცია ერთობ უნიკალურია. მისი აზროვნება არა სპეკულატიურია, არამედ ემპირიული სახელოვნებო მასალის კვლევისა და გააზრების პროცესში ჩამოყალიბებული კონცეფციაა.

ა. ჯორჯაძის ფილოსოფიური ნააზრევის კონცეპტუალურად დამასრულებელ მომენტად უნდა მივიჩნიოთ მის მიერ ესთეტიკური პრობლემების განხილვა-გადაწყვეტა.

პირველ რიგში, უნდა აღვნიშნოთ ის ფაქტი, რომ ა. ჯორჯაძე, როგორც მოაზროვნე და დიდი ეროვნული მოღვაწე, ესთეტიკის პრობლემებს ეხება არა უბრალოდ შემეცნებითი ინტერესებისა თუ თეორიული ცნობისმოყვარეობის დასაკმაყოფილებლად, არამედ უპირატესად იმავე მოტივით, რა მოტივითაც განიხილავს ეროვნულ პრობლემას. ამ შემთხვევაში საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ესთეტიკის პრობლემების განხილვის დროსაც მას ისევე უხდება ბრძოლა იმ ნიჰილისტების წინააღმდეგ, რომელთაც, როგორც თავად ამბობს, „დაჰმარხეს და გამოიგლოვეს ქართული მხატვრული ლიტერატურა“, რომელთაც ამგვარად დაიწყეს მსჯელობა ჩვენი ლიტერატურისა და, საერთოდ, მხატვრული კულტურის „სიკვდილის შესახებ“.

საკითხი იმის შესახებ, თუ რა მოელის ქართულ ლიტერატურასა და ხელოვნებას (საერთოდ, ჩვენს მხატვრულ-ესთეტიკურ კულტურას), იცოცხლებს იგი თუ მოკვდება, – ცხადია, ისევე სიცოცხლის თემის გაგრძელებაა, სიცოცხლის ფილოსოფიის ზოგად პრობლემატიკაში ჯდება.

შეიძლება ითქვას, რომ სწორედ ეს საკითხი წარმოადგენს ა. ჯორჯაძის ესთეტიკის საკვანძო მნიშვნელობის მქონე პრობლემას, რაც ფრიად საყურადღებო ფაქტია. საქმე ისაა, რომ აღნიშნული საკითხი საკვანძო მნიშვნელობისაა არა მარტო ა. ჯორჯაძის ესთეტიკურ ნააზრევში, არამედ, საერთოდაც, ესთეტიკის მეცნიერებაში. სწორედ ამიტომ იყო, რომ მას ყოველთვის ექცეოდა განსაკუთრებული ყურადღება ესთეტიკის ისტორიის მთელ მანძილზე, წარმოადგენდა რა, ასე ვთქვათ, ესთეტიკის მარადაქტუალურ პრობლემას და პოვებდა რა სულ სხვადასხვაგვარ გადაწყვეტას.

ხელოვნების არსის, მისი ბუნების გარკვევის პროცესში გამოითქვა უამრავი აზრი. ეს აზრები ზოგჯერ ერთმანეთს უახლოვდებიან, ზოგჯერ კი პრინციპულად უპირისპირდებიან. თითოეული მათგანის დამცველს მოაქვს სათანადო არგუმენტები თავისი პოზიციის დასაცავად და აკრიტიკებს, ასევე არგუმენტირებულად, მისგან განსხვავებულ და მისაღმი დაპირისპირებულ შეხედულებებს. ამის გამო კი გა-

ჭირდა საყოველთაოდ მისაღები პოზიციის გამომუშავება და მსჯელობის გადატანა პრინციპული საკითხებიდან კერძო საკითხებზე.

ხელოვნების ბუნების გაგებაში არსებული აზრთა სხვადასხვაობა, როგორც ესთეტიკის ისტორია ადასტურებს, საბოლოო ჯამში, დაიყვანება ასახვისა და გამოხატვის ოპოზიციაზე, რამაც, შეიძლება ითქვას, ჩიხში შეიყვანა ესთეტიკოსები. სქმე ისაა, რომ ვინც მხარს უჭერს ასახვის თეზისს, უმეტესწილად სრულიად უყურადღებოდ ტოვებს ხელოვნების არსის განმსაზღვრელ მეორე მომენტს – გამოხატვას; ხოლო ის, ვინც მხარს უჭერს გამოხატვის თეზისს, უყურადღებოდ ტოვებს იმ ფაქტს, რომ თითოეული მათგანი, უმეტესწილად, ასაბუთებს რა საკუთარ თეზისს, ცდილობს არგუმენტებით დაარღვიოს საპირისპირო თეზისი. ეს კი მიუთითებს იმაზე, რომ ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს ხელოვნების ბუნების გაღარიბებასთან, მისი, როგორც ურთულესი ესთეტიკური ფენომენის, ვერგაგებასთან. აქ საგანგებოდ უნდა გავუსვათ ხაზი იმ გარემოებას, რომ აღნიშნულ თვალსაზრისებს არსებობის უფლება, უდავოდ, აქვთ, ვინაიდან თითოეული მათგანი ნამდვილად შეიცავს ჭეშმარიტებას. ამასთანავე, ისიც უნდა ვთქვათ, რომ ესაა არა სრული და საბოლოო ჭეშმარიტებანი, არამედ ჭეშმარიტების ელემენტები, თუ შეიძლება ითქვას, „ნახევარჭეშმარიტებები“.

რა დაუპირისპირა ა. ჯორჯაძემ ამ „ნახევარჭეშმარიტებებს“? ანუ როგორ გადაწყვიტა მან ხელოვნების ბუნების საკითხი?

მოსალოდნელი იყო, რომ ა. ჯორჯაძემ აღნიშნული „ნახევარჭეშმარიტებების“ მექანიკური შეჯამებისა თუ შეუღლების გზას დასდგომოდა – მსგავსად არაერთი ესთეტიკოსისა – და ხელოვნების არსი ასახვითობისა და გამოხატვითობის შესაბამის მარტივ ერთიანობაში დაენახა. ამ შემთხვევაში მას, რასაკვირველია, გაუჭირებოდა ეკლექტიზმისაგან თავის დაღწევა, მაგრამ იმის აღიარება, რომ ხელოვნება ერთდროულად წარმოადგენს ობიექტური სინამდვილის ასახვასაც და ხელოვანის სუბიექტური სამყაროს გამოხატ-

ვასაც, მისი მხრიდან მაინც, უდავოდ, წინგადადგმული ნაბიჯი იქნებოდა იმდროინდელი ქართული ესთეტიკური აზრისათვის.

ქართველი მოაზროვნის სასახელოდ კი უნდა ითქვას, რომ იგი ასეთი გზით არ წავიდა და ხელოვნებაში ასახვისა და გამოხატვის მომენტების ერთდროულად არსებობის რეალური გამართლება, ანუ საერთო საფუძველი, მოძებნა, დაინახა რა ხელოვნების არსი იმაში, რომ იგი ესთეტიკური შემოქმედების პროდუქტია. ხელოვნების ბუნების ასეთი გაგება და თავად ტერმინ „ესთეტიკური შემოქმედების“ შემოტანა უკვე წამდვილად წარმოადგენს წინგადადგმულ ნაბიჯს ესთეტიკური აზრის ისტორიაში (თანაც, არა მარტო ქართული ესთეტიკური აზრისა).

ა. ჯორჯაძე პრინციპულად უპირისპირდება გავრცელებულ შეხედულებას, რომელიც უკიდურესად ზღუდავდა „ესთეტიკური შემოქმედების“ საზღვრებს და ხელოვნებისეული ასახვის საგნად მხოლოდ „საგანთა სამეფოს“, ყოველდღიურობასა და ყოფა-ცხოვრების კონკრეტულ ვითარებებს მიიჩნევდა და ხელოვნებისაგან მოითხოვდა სინამდვილესთან ზუსტ შესატყვისობას, სინამდვილის შესახებ ობიექტურ ცოდნას. ასეთი მოთხოვნა, ა. ჯორჯაძის აზრით, ხელოვნებას კი არა, მეცნიერებას უნდა წაეყენოს. მეცნიერული დასკვნების ღირებულება სწორედ იმით განისაზღვრება, თუ რამდენად შეესაბამებიან ისინი ობიექტურ რეალობას, რამდენად უტყუარ წარმოდგენას გვაძლევენ გარესამყაროს შესახებ.

ა. ჯორჯაძის შეხედულებით, ხელოვნება ასახავს არა მარტო ობიექტურად არსებულ რეალობას, არამედ იმ სინამდვილესაც, რომელიც არ არსებობს (აქ კი მის მიერ ძირითადად ნაგულისხმევია ემოციები, იდეები, შეხედულებები და ა.შ.).

სინამდვილისადმი დამოკიდებულების თვალსაზრისით, – აღნიშნავს ა. ჯორჯაძე, – მეცნიერებისა და ხელოვნების ინტერესთა გათანაბრება გაუმართლებელია. ხელოვნება მეცნიერებისაგან განსხვავდება არა მხოლოდ სინამდვილის

ასახვის ფორმით (ხელოვნება ასახავს მხატვრული სახეებით, მეცნიერება კი – ცნებებით). ხელოვნება ა. ჯორჯადისათვის „ესთეტიკური შემოქმედებაა“ და ამიტომ იგი ხელოვანის, მწერლის განწყობილებებისა და მისწრაფებების გამომხატველია. ამ მხრივაც განსხვავდება იგი მეცნიერებისაგან, რომლისთვისაც, მისი მიზნების შესაბამისად, მშრალი გონება, სილოგიზმი და ლოგიკა ერთადერთი იარაღია სინამდვილესთან მიმართების, სინამდვილის შეცნობის, მისი ობიექტური შესწავლისა და შეფასების დროს. როგორც ა. ჯორჯადე ხაზგასმით აღნიშნავს, ხელოვნება მეტია, ვიდრე სინამდვილე. ობიექტურ სინამდვილეში, ნივთიერ-მატერიალურ გარესამყაროში არ არსებობენ ემოციები, ხოლო მხატვრულ ნაწარმოებში, რომელშიც არსებული რეალობაა ასახული, ადამიანური განცდები, ემოციები მონაწილეობენ და იერს უცვლიან, ახლებური შინაარსით ტვირთავენ უტყვე, უსიცოცხლო ბუნებას.

იძლევა რა ხელოვნების დახასიათებასა, როგორც ესთეტიკური შემოქმედებისა, ა. ჯორჯადე მნიშვნელოვან ადგილს უთმობს მისი შინაარსისა და ფორმის თავისებურებათა გარკვევას. ამ საკითხთან დაკავშირებით მას საკმაოდ საინტერესო და მნიშვნელოვანი შეხედულებები აქვს გამოთქმული. საბოლოოდ კი იგი ამტკიცებს, რომ ხელოვნების ნაწარმოებისათვის დამახასიათებელი უნდა იყოს შინაარსისა და ფორმის სრულყოფილება.

NANA GULIASHVILI

**AESTHETIC CONTEXTS IN THE LATE 19TH AND
EARLY 20TH CENTURY GEORGIAN CULTURE**

ABSTRACT

Besides empirical events given in time and space, A. Jorjadze as well introduces life into the concept of reality. In particular, life is understood in its biological as well as social meaning, it is shown that the highest level of the activity characteristic for it is man's spiritual life („spiritual life“) and it is distinguished by special wealth of spirit. It is just due to the observation on this rich spiritual life that the Georgian thinker manages to find the theoretical and methodological key which enables him to open and explain the nature of art, grasp its essence. A. Jorjadze in particular concludes that man's spiritual life is marked by a special type of spiritual activity which is characterized by creativity. In his analysis of manifestations of man's creative activity A. Jorjadze makes serious steps towards explaining the nature of art.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ა. ჯორჯაძე, სიტყვა – თხზულებანი, წიგნი მესამე, ტფ. 1911 წ.

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

ჩვენების

REVIEWS

რეცენზიის მაგიერ

ხელთ მაქვს საკმაოდ სქელტანიანი წიგნი „სოციოლოგია ყველასათვის“, რომლის ავტორია ჩემი ყოფილი მოწაფე, ამჟამად ფილოსოფიის დოქტორი, თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი **კახა ქეცბაია**.

ვინც მიცნობს, იცის, რომ მე თეორიული ფილოსოფიის მკვლევარი ვარ და, მაშასადამე, სოციოლოგია ჩემი ინტერესების სფეროში არ შემოდის. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ზემოხსენებული წიგნის ავტორს ამ დარგში ჩემგან არაფერი არ უსწავლია, ყველაფერი თვითონ შეისწავლა, დამოუკიდებლად, ჩემგან ყოველგვარი დახმარების გარეშე დაიწყო სოციოლოგიური პრობლემების კვლევა. მართალია, მან თეორიულ ფილოსოფიაზე უარი თქვა, რისთვისაც მას ვამზადებდი, მაგრამ, სამაგიეროდ, თვითონ გაიკვლია საკუთარი გზა მეცნიერებაში და წარმატებებსაც მიაღწია. იგი ავტორია აგრეთვე ფრიად საჭირო და სქელტანიანი წიგნებისა: „განათლების სოციოლოგია“ და „მეცნიერების სოციოლოგია“. სამივე წიგნი მათთვის, ვისაც, ჩემს მსგავსად, სოციოლოგიის პრობლემებს არ იცნობს, სოციოლოგიური ენციკლოპედიის როლს თამაშობს, სოციოლოგიისა, რომელიც თანამედროვე მეცნიერულ სამყაროში ერთ-ერთ წამყვანსა და გავრცელებულ დარგს წარმოადგენს. „სოციოლოგია ყველასათვის“ დაწერილია მშვენიერი ლიტერატურული სტილით, მიმზიდველად გადმოცემულია სოციოლოგიის კლასიკოსების კონცეფციები, გამოვლენილია ავტორის საკუთარი პოზიციები, რაც მკითხველს უთუოდ დააინტერესებს.

ამ წიგნების ავტორი, გარდა სამეცნიერო მოღვაწეობისა, ეწევა მთარგმნელობით საქმიანობასაც; ქართულ ენაზე

თარგმნა ა.მენის წიგნები; არის მეცნიერების ორგანიზატორი.

ნებისმიერ ჭეშმარიტ მასწავლებელს დიდ სიხარულს ჰგვრის, როცა მისი მონაფე მეცნიერებაში თავის გზას იპოვნის და არ დაკმაყოფილდება მასწავლებლისაგან მიღებული ცოდნით. ამაში ვხედავ პროფ. კახა ქეცბაიას ნიჭსა და წარმატებას, რაც მე – მის ყოფილ მასწავლებელს – ესოდენ მახარებს. ამჟამად იგი ხომ წარმატებულ მეცნიერ-სოციოლოგთა რიგებში დგას.

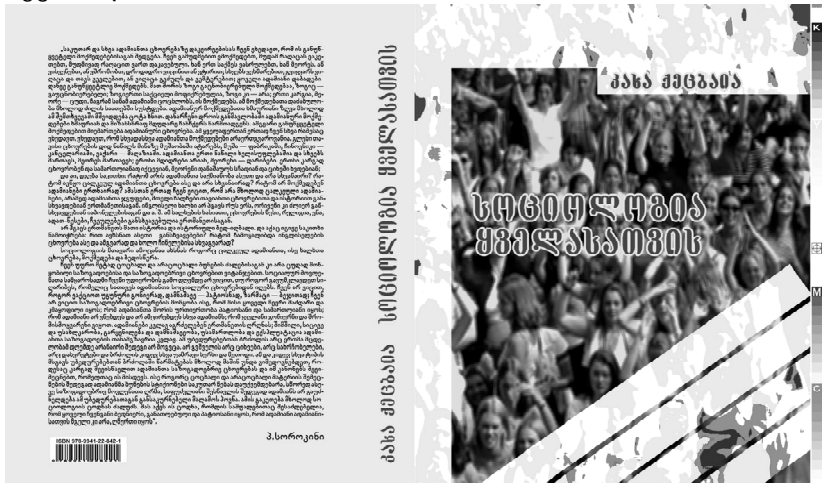
მანანა ვაგოშიძე კობა ნონიაშვილი

სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
სოციოლოგიური მიმართულების პროფესორები

სოციოლოგიის პოპულარიზატორი

(რეცენზია კახა ქეცბაიას წიგნზე
„სოციოლოგია ყველასათვის“)

მას შემდეგ, რაც ჩვენში სოციალური მეცნიერებები მთლიანად განთავისუფლდნენ ყალბი იდეოლოგიური დატვირთვისაგან და თავანთი ჭეშმარიტი ფუნქციის შესასრულებლად ყველა პირობა შეექმნათ, კიდევ უფრო აუცილებელი გახდა სოციოლოგიური ცოდნის პროპაგანდა ფართო საზოგადოებაში. სწორედ ამ ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მიზანს ემსახურება პროფესორ კახა ქეცბაიას პოპულარული სახელმძღვანელო „სოციოლოგია ყველასათვის“, თბ., 2016 წ. (გამომცემლობა „უნივერსალი“), რომელიც დროის მოთხოვნებისა და თანამედროვე გამონვევების გათვალისწინებითაა შექმნილი.



ქართველმა ფილოსოფოსებმა და სოციოლოგებმა გასული საუკუნის მეორე ნახევრიდან დღემდე მრავალი საინტერესო გამოკვლევა გამოსცეს სტატიების, ვრცელი მონოგრაფიების თუ სახელმძღვანელოების სახით, რითაც გაამდიდრეს და მაღალ საფეხურზე აიყვანეს თანამედროვე ქართული სოციოლოგიური აზროვნება.

ამის მიუხედავად, გადაჭარბებული არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ კახა ქეცბაიას ზემოხსენებული ნიგნის მნიშვნელობა სოციოლოგიური ცოდნის გავრცელების თვალსაზრისით ბევრად აჭარბებს აქამდე ქართულ ენაზე გამოცემულ სოციოლოგიურ გამოკვლევებს. ნიგნის, ხვადასხვა პროფესიის წარმომადგენელთათვის ანუ ყველასათვისაა განკუთვნილი. ამიტომ დაწერილია უაღრესად მარტივი, გასაგები ენით. რთული სოციოლოგიური პრობლემები და თეორიები გადმოცემულია ნათლად, ყველასათვის მისაწვდომად, რის გამოც იგი იოლი გასაგებია ყველასათვის.

აღსანიშნავია, რომ ნიგნს დიდი ინტერესით ეცნობა სტუდენტი ახალგაზრდობა, რამეთუ სოციოლოგიური ცოდნის პოპულარიზაცია ახალი თაობის გარეშე წარმოუდგენელია. ნიგნი დიდ დახმარებას გაუწევს იმათ, ვინც სოციოლოგიის შესწავლას იწყებს.

სოციოლოგიური წარმოსახვის განვითარება, სოციოლოგიის ძირითადი ცნებებისა და პრობლემების სათანადო მეცნიერული ანალიზი თანამედროვე საზოგადოებაში მიმდინარე პროცესებთან მიმართებაში, სოციოლოგიის, როგორც მეცნიერების, მიერ განვლილი ისტორიული განვითარების გზის ჩვენება და, ამასთანავე, მისი სამომავლო პერსპექტივების გათვალისწინება; სოციოლოგიის კლასიკური, თანამედროვე და პოსტთანამედროვე ტენდენციების ჩვენება და მსგავსი სახის სხვა მრავალი რთული და საინტერესო სოციოლოგიური პრობლემატიკა ავტორის მიერ მარტივი მეცნიერული ენით არის გადმოცემული, რაც იშვიათობას წარმოადგენს თანამედროვე საგანმანათლებლო სფეროში და, ამდენად, მისასალმებელია.

აქვე აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ წლების განმავლობაში ჩვენში გავრცელებული იყო მოსაზრება იმის შესახებ, თითქოს სოციოლოგია ფილოსოფიური დისციპლინაა. სარეცენზიო წიგნი, ამ ვითარების საპირისპიროდ, იმის დემონსტრირებას ახდენს, რომ სოციოლოგია ფილოსოფიური დისციპლინა კი არა, საზოგადოების შემსწავლელი დამოუკიდებელი, სუვერენული მეცნიერებაა. ამაზე მეტყველებს სოციოლოგიის ისტორიაც. თანამედროვე გაგებით, სოციოლოგია ფილოსოფიასთან დაპირისპირებაში ჩამოყალიბდა დამოუკიდებელ მეცნიერებად. სოციოლოგიის ფილოსოფიურ დისციპლინად გამოცხადება მიუღებელია წიგნის ავტორისათვის. აქამდე ჩვენში გამოცემული „სოციოლოგიის შესავალი“ და სხვა სახელმძღვანელოები ფილოსოფიური ხასიათის მატარებლები არიან. ამ მხრივ მათგან პრინციპულად განსხვავებულია სარეცენზიო წიგნი და, ამდენად, იგი სიახლეს წარმოადგენს თანამედროვე ქართულ სოციოლოგიაში.

საყურადღებოა აგრეთვე წიგნის ძირითადი პათოსი, კერძოდ, იგი ორიენტირებულია იმაზე, რომ ახალგაზრდებს დაეხმაროს თანამედროვე, ღია, დემოკრატიული საზოგადოებისათვის აუცილებელი ღირებულებების შემეცნებასა და გათავისებაში; წიგნი იმითაც არის საყურადღებო, რომ იგი მნიშველოვან წლილს შეიტანს საზოგადოებაში სოციოლოგიური კულტურის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში და სხვ.

აღსანიშნავია, რომ წიგნის ავტორი წლების განმავლობაში სავლე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტში მუშაობდა. ფილოსოფიის ინსტიტუტს კი, ტრადიციულად, სამეცნიერო კადრების მომზადებაში დიდი წვლილი მიუძღვის. მეცნიერული კვლევა-ძიების მაღალი კულტურა, ობიექტურობა და კეთილსინდისიერება ამ სამეცნიერო დაწესებულების სავიზიტო ბარათი იყო ყოველთვის და ეს ჩანს სარეცენზიო წიგნშიც; მით უფრო, ფილოსოფიის ინსტიტუტის თანამშრომლები სოციალური პრობლემებისადმი გულგრილი არასოდეს არ ყოფილან.

აღსანიშნავია კიდევ ერთი ნიუანსიც; კერძოდ, ავტორი სოციოლოგიური პრობლემების განხილვას თანამედროვე

ქართულ საზოგადოებაში მიმდინარე პროცესების ფონზე ახდენს, იქნება ეს ნორმიდან გადახრა, დევნილთა სოციალიზაცია თუ მრავალი სხვა. ამით წიგნი თანამედროვე ქართული საზოგადოების არაერთ სატკივარს (მათ შორის აფხაზეთიდან და სამაჩაბლოდან დევნილთა პრობლემებს და სხვ.) ეხმიანება.

საინტერესო ნაშრომი ქართულ თეოლოგიურ ლიტერატურაში

ჩემ წინ ძვეს გიორგი მახარაძის პატარა წიგნაკი, სულ 32 გვერდი, რომლის ნახევარს {თუ მეტს არა} „ბიბლიიდან“ აღებული კარგად ცნობილი ციტატები წარმოადგენს. მაგრამ წიგნის სიდიდე და ღირებულება მხოლოდ გვერდების რაოდენობით არ იზომება. ხშირად ვხვდებით სქელტანიან წიგნებს, რომლებშიც ერთ ახალ აზრსაც კი ვერ იზოვით. წინამდებარე წიგნაკის მთავარ ღირებულებას ჰერმენევტიკული მეთოდის შემოტანა წარმოადგენს ქართულ თეოლოგიურ ლიტერატურაში. ჰერმენევტიკა გაგების მეცნიერებაა, რაც ხშირად დიდ საჭიროებას წარმოადგენს ზოგიერთი თითქოს მარტივი ტექსტის გასაგებად. ამ მეთოდის გამოყენების გარეშე შესაძლებელია აბსურდად მოგეჩვენოს ღრმა შინაარსის მქონე ტექსტი.

სწორედ ამ მეთოდს მიმართავს ახალგაზრდა მკვლევარი გიორგი მახარაძე ბიბლიური ტექსტის გასაგებად. თვითონ წიგნის სათაურიც კი „სამკალი ბევრია“, რომელიც ქრისტელმერთს ეკუთვნის, ჰერმენევტიკული მეთოდის მოხმარების გარეშე პირდაპირი მნიშვნელობით აბსურდად მოგეჩვენება, თუმცა მასში ღრმა აზრი იფარება. სარეცენზიო წიგნში ასეთ მაგალითებს ბლომად ვხვდებით. ავიღოთ თუნდაც ანანიასა და მისი ცოლის საფირას თავგადასავალი, ისინი თითქოს წმინდა პეტრემ იმიტომ მოაკვდინა, რომ გაყიდულ ყანაში აღებული ფულის მხოლოდ ნაწილი მიიტანეს, მეორე ნაწილი კი თვითონ დაიტოვეს. თუ ამ ტექსტს პირდაპირი მნიშვნელობით გავიგებთ, მაშინ წმინდა პეტრე წარმოგვიდგება, როგორც უდანაშაულო ადამიანების ჯალათი. სინამდვილეში კი, პირიქით, წმინდა პეტრე ღვთის კაცია და იგი, როგორც ქრისტეს უერთგულესი მოწაფე, უაღრესად ჰუმანურია. ასევე ითქმის მოსეს მიერ ეგვიპტელის მოკვდინებაზე და ა. შ.

ავტორი ასაბუთებს, რომ ეს ტექსტი პირდაპირი მნიშვნელობით არ უნდა გავიგოთ; იგი ინტერპრეტაციის გარეშე აბსურდამდე მიგვიყვანს. ამასთან დაკავშირებით გ. მახარაძე მართებულად წერს: „გასაოცარია, მაგრამ ფაქტია, რომ ზემოაღნიშნული ტექსტი {მხედველობაშია ანანიასა და საფირას ამბავი – ს. ა.} დღემდე პირდაპირი მნიშვნელობითაა გაგებულნი, არადა, ტექსტის ასეთი გაგება ყოველგვარ ქრისტიანულ მორალს, თავად ქრისტიანობის არსს ეწინააღმდეგება [გვ.8]. „აქ საუბარია სინანულად მოსვლაზე, აღსარების ჩაბარებაზე, სწავლასა და ნათლობაზე“ {გვ.9}. მთელი ნაშრომის მანძილზე ავტორი ჰერმენევტიკულ ნიაღვრებს მიმართავს, რომელიც „ბიბლიის“ მკითხველმა უთუოდ უნდა გაითვალისწინოს. ამაში ვხედავ გ. მახარაძის ამ ნაშრომის ღირებულებას.

ახლა მინდა ავტორის ჰერმენევტიკული ინტერპრეტაცია კიდევ უფრო გავაღრმავო.

იბადება კითხვა: რატომ არის, რომ „ბიბლიის“ {განსაკუთრებით „ახალი აღთქმის“} ტექსტი ხშირ შემთხვევაში პირდაპირი მნიშვნელობით ესმით? რატომ საჭიროებს ქრისტიანული მოძღვრება ღრმა ინტერპრეტაციას, ანუ ჰერმენევტიკული მეთოდის გამოყენებას, როცა „ბიბლიის“ მკითხველთა უმრავლესობას ეს არ ძალუძს?

მოკლედ ვიტყვი, რომ ამის საფუძველი ის არის, რომ ადამიანი სასრული არსებაა, იგი სასრულ, არამარადიულ სამყაროში ცხოვრობს და, შესაბამისად, მისი ფიზიკური და გონებრივი უნარებიც შეზღუდულია. მეორე მხრივ, ღმერთი, როგორც აბსოლუტური არსი, უსასრულო უნარებსა და შესაძლებლობებს ფლობს. ჯერ კიდევ პლატონი ამბობდა, რომ ღმერთი არის „მძლეთა-მძლე“ და „ბრძენთა უბრძენესი.“ ამიტომ საკვირველი არ არის, რომ ადამიანისათვის მისი სისრულით წვდომა შეუძლებელია. ამავე მიზეზით აბსოლუტური ქვეყნარსება ადამიანისათვის მიუწვდომელია. ამით აიხსნება ღმერთის, როგორც აბსოლუტური არსის, სისრულით შემეცნების შეუძლებლობა. ადამიანს მხოლოდ იმის შემეც-

ნება შეუძლია, რომ ღმერთი, როგორც მატერიალური სამყაროს შემოქმედი, არსებობს. ამას ადასტურებს მისი გამოვლენა უზენაესად კანონზომიერ სამყაროში. „ბიბლიის“ საგანს სწორედ ღვთაება წარმოადგენს. ამით აიხსნება „ბიბლიის“ ტექსტის სირთულე და მისი პირდაპირი მნიშვნელობით გაგების შეუძლებლობა, რაზეც სარეცენზიო წიგნის ავტორი მართებულად ლაპარაკობს.

პატარა წიგნაკი, რომელსაც გ. მახარაძე გვთავაზობს, „დიდი აზრების“ შემცველია და თუ ავტორი ამ გზას განაგრძობს, ღირსეულ ადგილს დაიმკვიდრებს ქართული თეოლოგიის ისტორიაში.

საიუბილეო თარიღები

DATES OF IUBILEE



ნაპო კვარაცხელია – 70

ქართული კულტურა დიდი ფილოსოფიური ტრადიციების მატარებელია. მათი ფორმირება ქართულ სააზროვნო სივრცეში ადრეული საუკუნეებიდან დაიწყო და დროთა განმავლობაში ანტიკური საბერძნეთის, ნეოპლატონიზმისა და, მოგვიანებით, დასავლეთევროპული ფილოსოფიური იდეების სამკვიდროდ იქცა. დიდი ქართველი მოაზროვნეები აქტიურად ეცნობოდნენ კაცობრიობის მონინავე ფილოსოფიურ იდეებს, მიმდინარეობებს, უცხოურიდან მშობლიურ ენაზე თარგმნიდნენ შესაბამის ლიტერატურას, ქმნიდნენ ორიგინალურ ნაშრომებს და ასეთი ფილოსოფიური მემკვიდრეობით ზრდიდნენ ახალ თაობას.

ჩვენს ქვეყანაში ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებაში თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტმა დიდი წვლილი შეიტანა. მან 1918 წელს თავისი საქმიანობა „სიბრძნის-მეტყველების ანუ საფილოსოფოსო“ ფაკულტეტით დაიწყო. უნივერსიტეტის კედლებში ჩამოყალიბდა და განვითარდა ახალი ქართული ფილოსოფიური სკოლა, რომელსაც უკავშირდება მსოფლიო სამეცნიერო საზოგადოებისათვის კარ-

გად ცნობილი სახელები: შ. ნუცუბიძე, კ.ბაქრაძე, დ. უზნაძე, ს. დანელია, ს. წერეთელი, ზ. მიქელაძე, ა. ბოჭორიშვილი და სხვანი. მათ მძიმე პოლიტიკური რეჟიმის პირობებში მოახერხეს ფილოსოფოსთა ისეთი თაობის გაზრდა, რომელმაც შეინარჩუნა ფილოსოფოსობისათვის ყველაზე მნიშვნელოვანი თავისუფალი აზროვნებისა და სიბრძნის სიყვარული. სიტყვა „ფილოსოფიაში“ **„ორი დიადი ცნებაა გაერთიანებული: სიბრძნე და სიყვარული. სიბრძნე აქ სამყაროს ღვთაებრივ ერთიანობას აღნიშნავს, ხოლო სიყვარული – მასთან თანხმობაში ყოფნასა და მისდამი მოწინებებს“**. ეს სიტყვები სწორედ ამ თაობის წარმომადგენელს, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორს ნაპო კვარაცხელიას ეკუთვნის. სიბრძნისადმი ასეთი მოწინებით გაატარა მან თავისი ცხოვრების 70 წელი.

1965 წელს აფხაზეთის ერთ მშვენიერ სოფელში გაზრდილი ახალგაზრდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტის სტუდენტი გახდა. ნიჭიერი, გამორჩეული, ფილოსოფიურად მოაზროვნე – ასე ახასიათებდნენ მას ლექტორები. არჩილ ბეგიაშვილის, ვახტანგ ერქომანიშვილის, ედუარდ კოდუას, ზურაბ კაკაბაძის, თამაზ ბუაჩიძის სტუდენტი და ახალგაზრდა მეგობარი ღირსეულად პაექრობდა მათთან ფილოსოფიის ურთულეს პრობლემებზე. მისთვის ფილოსოფია გახდა ცხოვრების „ანი“ და „ჰოე“. როგორც თავად წერს: **„ფილოსოფია მუდამ სანყისთან ყოფნის პათოსია. იგი ყოფიერების იდუმალებით გამოწვეული გაკვირვების მუდმივი შესაძლებლობაა. არსებობის სანყისის მაძიებელმა ფილოსოფიამ ყოველთვის ხელახლა უნდა დაიწყოს. ამ სანყისის გაგების და არდავინწყების მიხედვით მომართული და წარმართული ზნეობის კაცს ჰქვია „ფილოსოფოსი“. იგი ამ სანყისს მუდამ თავის თავში ინახავს და ინარჩუნებს. და სწორედ ამაშია ფილოსოფიის მარადიული სიჭაბუკე ... ფილოსოფოსი მხოლოდ იმ კაცს ეთქმის, ვინც მეტაფიზიკური კითხვები გარედან კი არ აითვისა, არამედ საკუთარი სულის წიაღიდან წარმოშვა. ყოველ ფილოსოფოს კაცში ლაო-ძი, ჰერაკლიტე თუ ჰაიდეგერი კვლავ და ხელახლა იბადებიან“**.

ნ. კვარაცხელიას სამეცნიერო ინტერესი თეორიული ფილოსოფიის პრობლემებისკენ წარიმართა. შემეცნების თეორიის მსოფლმხედველობრივი და მეთოდოლოგიური საკითხები მისი სამეცნიერო კვლევების ობიექტად იქცა. **„ყოველი სპეციალური მეცნიერება ადამიანური შემეცნების თავისებური თავგადასავალია, – წერს იგი, – მაგრამ არცერთი მათგანი არ იკვლევს, თუ რა არის შემეცნება“**. ამ კითხვაზე პასუხი მათ ფილოსოფიიდან უნდა მიიღონ. შემეცნების პრობლემებზე პასუხების ძიებას მიუძღვნა ნ. კვარაცხელიამ მონოგრაფიები და სამეცნიერო სტატიების უმრავლესობა, რომლებიც მსოფლიო ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ღრმა ცოდნით, მაღალი პროფესიონალიზმით და პასუხისმგებლობით შექმნილი, მეცნიერული სიახლით გამორჩეული ორიგინალური ნაშრომებია.

1970-73 წლებში ასპირანტურაში სწავლისას მოამზადა და დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია, ხოლო 1987 წელს – სადოქტორო დისერტაცია „ადამიანის, როგორც შემეცნებელი სუბიექტის, პრობლემა“, რომელიც 1983 წელს თსუ-მ წიგნად გამოსცა. ამ ფუნდამენტურ კვლევაში, როგორც გვამცნობს ავტორი წიგნის ანოტაციაში, ნ. კვარაცხელიამ – ლოგიკური თანამიმდევრობით გადმოსცა შემეცნების თეორიის წარმოშობის, შესაძლებლობისა და რაობის, შემეცნების საზრისის და მსოფლმხედველობრივი მოდელის, სუბიექტისა და ობიექტის, შემეცნებისა და ენის ურთიერთობის საკითხები.

1974 წლიდან დღემდე ნაპო კვარაცხელია თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორია. მისი სალექციო კურსების ჩამონათვალში შედის ისეთი ფილოსოფიური დისციპლინები, როგორცაა შემეცნების თეორია, ადამიანი და მსოფლმხედველობა, ფილოსოფიის შესავალი, სისტემური ფილოსოფია, კულტურის ფენომენოლოგია. მან წაიკითხა სალექციო კურსი „შემეცნების ძირითადი პარადიგმების შესახებ“ ჰავანის (კუბა) უნივერსიტეტში, ხოლო კურსი „მეცნიერების ფილოსოფიური დაფუძნება“ – პრალის (ჩეხეთი) უნივერსიტეტში. 2003-06 წლებში იგი ხელმძღვანელობდა თსუ თეორიული ფილოსოფიის კათედრას, იყო ფილოსოფიაში ხარისხების მიმნიჭებელი სადისერტაციო საბჭოს თავმჯდომარე.

რე. პარალელურად თანამშრომლობდა ს. წერეთლის სახ. ფილოსოფიის ინსტიტუტთან, 2009-11 წლებში იყო ამ ინსტიტუტის უფროსი მეცნიერ-თანამშრომელი. წლების განმავლობაში ნ. კვარაცხელია მოღვაწეობდა სხვადასხვა სამეცნიერო ჟურნალში სარედაქციო კოლეგიის წევრად და რედაქტორობდა მეცნიერთა მონოგრაფიებს. იგი არის საქართველოს ფილოსოფიის მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი.

ნ. კვარაცხელია სტუდენტთათვის საინტერესო ლექტორი, მათი სადიპლომო და სადისერტაციო ნაშრომების კომპეტენტური და გულისხმიერი სამეცნიერო ხელმძღვანელია. ცნობილია ისიც, რომ ნებისმიერ სამეცნიერო დისკუსიაში იგი მეტად სასურველი, ამ პაექრობისთვის აზრისა და ხიბლის მიმნიჭებელი მონაწილეა თავისი ღრმა ფილოსოფიური განათლებისა და შესანიშნავი ორატორული ნიჭის გამო. მასთან საუბრისას ფილოსოფიური პრობლემების გარშემო ბურუსი ნელ-ნელა იფანტება და გონებაში იდუმალი სამყაროს მომაჯადოებელი და ნათელი სურათი გადაიშლება.

ნ. კვარაცხელიას პიროვნების ყველაზე მთავარი და მნიშვნელოვანი მახასიათებელია მისი ზნეობრივი სიმაღლე.

„ადამიანში ზნეობაზე მაღლა არაფერი დგას“, -წერს იგი, - **„ცხოვრებაში არის რაღაც ცხოველური, რომლის მუდმივი დაძლევა და გადალახვაა ზნეობა.“** ეს არის მისი ცხოვრების მრწამსი, ეგზისტენციალური არჩევანი. **„ფილოსოფია, უწინარეს ყოვლისა, პიროვნების „ფილოსოფოსად“ ყოფნის ზნეობრივი წესია და არა მხოლოდ „ლიტერატურა“ – ფილოსოფიური წიგნებისა და სტატიების კეთების პროცესი“.**

იმის მიუხედავად, რომ თავად არასოდეს უძებნია დიდება და პატივი, საქართველოს მთავრობამ მისი ღვაწლი დამსახურებულად დააფასა ღირსების ორდენით, ხოლო მშობლიურმა უნივერსიტეტმა ნაპო კვარაცხელია 70 წლის იუბილესთან დაკავშირებით განეული პედაგოგიური და სამეცნიერო საქმიანობისათვის ივ. ჯავახიშვილის მედლით დააჯილდოვა.

ნ. კვარაცხელია სიბრძნის მოყვარული და მაძიებელი კაცია. დადის და ფიქრობს, აზროვნებს და ამით არსებობს. **„ფიქრი ერთადერთი სამოთხეა, რომლიდანაც თვით მამა-**

ზეციერიც ვერ გაგვაძევენს“, – წერს იგი და ფიქრობს სამყაროს საწყისზე, ადამიანური ყოფიერების საზრისზე, სულსა და სხეულზე, სიკეთესა და ბოროტებაზე სამყაროს კანონზომიერებათა შეცნობის სურვილითა და იმედით. **„მე ჩემსას მაინც არ დავიშლი: ერთი რიგიანი მეტაფიზიკური აზრი მირჩევნია როკფელერისა და ბილ გეიტსის მილიარდებს“**, – ამბობს იგი და ჩვენც გვეიმედება, რომ კიდევ მრავალჯერ მოვისმენთ მის ფილოსოფიურ აზრებს ლექციებზე, მოხსენებებში, ჩვეულებრივ მეგობრულ საუბრებში.

„ფილოსოფია, უწინარეს ყოვლისა, პიროვნების „ფილოსოფოსად“ ყოფნის ზნეობრივი წესია და არა მხოლოდ „ლიტერატურა“ – ფილოსოფიური წიგნებისა და სტატიების კეთების პროცესი.“

ნ.კვარაცხელია



ანზორ ბრეგვაძე – 80

პიროვნება როგორც გონითი აქტუალის ცენტრი

საქართველოში ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებას მრავალსაუკუნოვანი ისტორია აქვს. როგორც ბერძნული და რომაული წყაროებიდან არის ცნობილი, საქართველოსა და მის ფარგლებს გარეთ უძველესი დროიდან (IV ს.) არსებობდა კულტურის კერები, ფილოსოფიური განათლების ცენტრები, სადაც მიმდინარეობდა ინტენსიური მოღვაწეობა, კულტურულ ღირებულებათა შექმნა. შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას, რომ ქართველი მოაზროვნეები თავისი დროის ფილოსოფიური განათლების დონეზე იდგნენ. ისინი თარგმნიდნენ ცნობილი ფილოსოფოსების თხზულებებს, ვრცელ და საფუძვლიან კომენტარებს ურთავდნენ მათ, წერდნენ ორიგინალურ ფილოსოფიურ შრომებსაც და ამით წინ სწევდნენ საქართველოში ფილოსოფიური აზრის განვითარებას. როგორც ნ. მარი აღნიშნავს ი. პეტრინის შემოქმედებისადმი მიძღვნილ ნაშრომში, იმდროინდელი ქართველი სა-

ზოგადოება სხვებზე, და კერძოდ, ევროპელებზე ადრე ეხმაურებოდა მონინავე ფილოსოფიურ მიმდინარეობებს, რასაც ის უპირატესობა ჰქონდა, რომ ანტიკურ ფილოსოფიურ ძეგლებს უშუალოდ დედნებში ეცნობოდა და სანიმუშო კრიტიკული ანალიზით იყო შეიარაღებული. ამ მხრივ უაღრესად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა კოლხეთის ფილოსოფიურ სკოლას, ათონის, სირიის, პალესტინის კულტურულ კერებს, გელათისა და იყალთოს აკადემიებს.

უძველესი დროიდან მოყოლებული XX საუკუნის დასაწყისამდე, საქართველოში მეტ-ნაკლები სიღრმითა და საფუძვლიანობით მუშავდებოდა ფილოსოფიის სხვადასხვა აქტუალური პრობლემა. XX საუკუნის პირველ ნახევარში კი ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში დიდი როლი შეასრულა ახალგაზსნილ თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში (1918 წ.) ჩამოყალიბებულმა „პეტრინის სახელობის საფილოსოფიო საზოგადოებამ“, რომლის ძირითად ფუნქციად (წესდების მიხედვით) მიჩნეული იყო საქართველოში ფილოსოფიური ცოდნის გავრცელება და, ამავე დროს, ძველი ქართული ლიტერატურული ძეგლების გამოკვლევა-გამოქვეყნება.

საყოველთაოდ ცნობილი და აღიარებულია, რომ საქართველოში ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში საეტაპო მნიშვნელობის იყო საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის სისტემაში ფილოსოფიის ინსტიტუტის დაარსება (1946 წ.), რომლის ინიციატორი იყო პროფ. პ. შარია. გამორჩენილი ქართველი ფილოსოფოსის ს. წერეთლის ხელმძღვანელობით კი ინსტიტუტი რამდენიმე ათეული წლის მანძილზე ჩამოყალიბდა ცნობილ სამეცნიერო-კვლევით დაწესებულებად, რომელმაც სავსებით დამსახურებულად მოიპოვა საერთაშორისო აღიარება.

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს, რომ 1965 წელს თბილისში (მთელი საბჭოეთის მასშტაბით) ფილოსოფიის ინსტიტუტის ხელმძღვანელობის ინიციატივით ჩატარდა პირველი სამეცნიერო სიმპოზიუმი, რომელიც მიეძღვნა ღირებულე-

ბის პრობლემას (ანალოგიური სიმპოზიუმი ისევ თბილისში ჩატარდა 1985 წელს).

ღირებულების ურთულესი პრობლემატიკის საფუძვლიანმა დამუშავებამ ქართველ ფილოსოფოსებს საშუალება მისცა, ეს ცნება წარმატებით გამოეყენებინათ ეთიკის, ესთეტიკის, ანთროპოლოგიისა და კულტურის პრობლემების კვლევის სფეროში და ყოველივე ამას მოჰყვა ის, რომ ფილოსოფიის ინსტიტუტში მაშინდელი დირექტორის, ცნობილი ფილოსოფოსის, ნ. ჭავჭავაძის ინიციატივით გაიხსნა ახალი სტრუქტურული ერთეულები – ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა და კულტურის ფილოსოფიის განყოფილებები.

მარქსისტულ-ლენინური იდეოლოგიისა და ტოტალიტარული რეჟიმის პირობებში, მსგავსი არამარქსისტული კვლევა (როგორც ეს მაშინ ზემდგომ ორგანოებში მიაჩნდათ) საკმაოდ სახიფათო იყო და ამ მხრივ არაერთი შემოტევის მოგერიება მოუხდა ფილოსოფიის ინსტიტუტს, მაგრამ ეს უთანასწორო ბრძოლა საბოლოოდ ფილოსოფიის ინსტიტუტის გამარჯვებით დასრულდა. ამ ბრძოლის პერიპეტიების თაობაზე არაერთი საინტერესო ნაშრომი აქვს გამოქვეყნებული ანზორ ბრეგაძეს. მკითხველს განსაკუთრებით ვურჩევ, კიდევ ერთხელ ყურადღებით გაეცნოს მის შესანიშნავ გამოკვლევას „ქართველი ფილოსოფოს-ანთროპოლოგები“, რომელიც წარმოადგენს იმის ნათელ მაგალითს და ნიმუშს, თუ როგორ უნდა აფასებდეს მკვლევარი კოლეგების ღვაწლსა და დამსახურებას, როგორ უნდა უყვარდეს ისინი და ამავე დროს საფუძვლიანად და ღრმად გააშუქოს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის – ფილოსოფიის ამ უმნიშვნელოვანესი დარგის – აქტუალური და ურთულესი პრობლემები.

სწორედ ანზორ ბრეგაძეს, ჩემს ძმასა და მეგობარს, ეძღვნება ეს პატარა წერილი; ანზორ ბრეგაძეს – ცნობილ ქართველ ფილოსოფოსს, ფილოსოფიის დოქტორს, პროფესორს, საქართველოს ფილოსოფიის მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსს, ამ აკადემიის ერთ-ერთ დამფუძნებელს, ქართული ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თვალსაჩინო წარმომადგენელსა და ამჟამად საქართველოში ფილოსოფიური ან-

თროპოლოგიის პრობლემების კვლევის მესვეურს, რომელსაც ამ დღეებში დაბადებიდან 80 და სამეცნიერო-პედაგოგიური მოღვაწეობის 55 წელი შეუსრულდა.

ამ მცირე მოცულობის წერილში ჩვენ არ ვაპირებთ და ვერც მოვახერხებთ ა. ბრეგადის მრავალფეროვანი და საინტერესო სამეცნიერო-პედაგოგიური საქმიანობის თუნდაც მოკლედ დახასიათებასა და გადმოცემას. ამ ცნობისმოყვარეობას მკითხველს სრულად დაუკმაყოფილებს მისი ნაშრომების საფუძვლიანი გაცნობა.

ჩვენ მხოლოდ ერთ მნიშვნელოვან გარემოებაზე გვინდა გავამახვილოთ ყურადღება. ფილოსოფიაში მრავალი ისეთი პრობლემაა, რომლის ახსნას, გაგებასა და წვდომას მხოლოდ ძლიერი გონება ეყოფა. გონების „რესურსები“ ამ მხრივ სავსებით საკმარისია, მაგრამ ისიც ცნობილია, რომ ფილოსოფია ისეთი პრობლემებითაც ინტერესდება, რომელთაც მხოლოდ „ცივი გონებით“ ვერც გაიგებ და, შესაბამისად, ვერც სხვას გააგებინებ. ერთ-ერთი ასეთია სწორედ ადამიანის პრობლემა, რომლის საფუძვლიანი წვდომა მკვლევრისაგან, გარდა ძლიერი გონებისა, კიდევ სხვა მონაცემებს, სხვა უნარს მოითხოვს – ესაა ადამიანის სიყვარულის, მისი სიდიადისა და სიმაღლის განცდის, რწმენის უნარი. ადამიანური ყოფიერების უღრმესი ფენების წვდომას ფილოსოფიურთან ერთად ხელოვანის, პოეტის „ხედვაც“ სჭირდება. ამის ნიმუშია მისი შრომები, რომლებშიც კარგად ჩანს, რომ ფილოსოფია მხოლოდ სიღრმისეული სიბრძნე, სამყაროს ცოდნა როდია, არამედ იგი ცხოვრების წესია, მოქალაქეობრივი პოზიციაა და ამავდროულად სინამდვილისადმი ღირებულებითი დამოკიდებულების გამოხატვაცაა. ფილოსოფია, როგორც ეპოქის კრიტიკული ანალიზი და, შესაბამისად, კულტურის თვითცნობიერება, ადამიანებს „სთავაზობს“ გარკვეულ ღირებულებათა „სკალას“, სისტემას როგორც ორიენტირს, რომლითაც „ხელმძღვანელობენ“ ადამიანები, პიროვნებები. ამგვარი არჩევანის დროს, ცოდნისა და გამოცდილების პარალელურად, არსებითი მნიშვნელობა აქვს თავად პიროვნებას, როგორც „გონითი აქტების ცენტრს“, ღირებულების მი-

ხედვით და შესაბამისად მოქმედ ინდივიდს, რომლის ინტერესები მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრავენ მის არჩევანს. სწორედ ამას გულისხმობდა ფიხტე, როცა ამბობდა, რომ „რა ფილოსოფიას აირჩევს ადამიანი, დამოკიდებულია იმაზე, თუ რა ადამიანია იგი“.

კვლევის სფეროდ ფილოსოფიის ერთ-ერთი ურთულესი, უმნიშვნელოვანესი და, გარკვეული აზრით, ცენტრალური პრობლემის არჩევით, ანზორ ბრეგაძე თავის დროზე გაბედული განაცხადით წარსდგა ფილოსოფიური საზოგადოების წინაშე. მან წარმატებით და ნაყოფიერად იღვანა ამ სფეროში; იმედია, ღვთის წყალობით, მომავალშიც ასე გააგრძელებს დიდხანს და გვჯერა, რომ ჩვენში ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემების კვლევის დაფუძნებისა და განვითარებისათვის განეული მისი ღვანლი მომავალი თაობების მიერაც სათანადოდ იქნება აღიარებული და დაფასებული. ამ რწმენას მისი ბოლო დროს გამოქვეყნებული წიგნი „მარადიული სიბრძნე“ მიმყარებს, რომელშიც ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის უმნიშვნელოვანესი და მარადიული პრობლემები ნათლად და, ამავე დროს, ღრმად და საფუძვლიანად არის გადმოცემული და გაშუქებული.

განსაკუთრებით მინდა აღვნიშნო, რომ საკუთარი ხელწერა და სტილი, აზროვნების სიღრმე, აზრის ნათელი და ლაკონიური გამოხატვა არის სწორედ ის უმთავრესი მიზეზი, რის გამოც ა. ბრეგაძის შრომები გასაგები და მისანვდომია არა მხოლოდ სპეციალისტებისათვის, არამედ მკითხველთა ფართო წრისათვისაც.

ცალკე მსჯელობის თემაა ჩვენი იუბილარის მოღვაწეობა სტუდენტი ახალგაზრდობის მრავალი თაობის აღზრდაში. რამდენიმე ათეული წლის განმავლობაში ის იყო სტუდენტთა უსაყვარლესი ლექტორი და გამორჩეული პედაგოგი თბილისის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტსა და სხვა უმაღლეს სასწავლებლებში.

ა. ბრეგაძე ჭეშმარიტად ეროვნული კაცია, ასევეა მთელი მისი ოჯახი, რის გამოც ის და მისი ოჯახი არაერთხელ იქნა დარბეული და აწიოკებული.

ქართული ტრადიციებისა და ადათ-წესების ერთგულ გუშაგსა და ქართული სუფრის, როგორც ჩვენი თვითმყოფადი კულტურის უმნიშვნელოვანესი ელემენტის, დიდ მოამაგეს, დამფასებელს (თავად შესანიშნავ და გამორჩეულ თამადას), ტრადიციული ქართული ოჯახის თავკაცს, ფიზიკურად და სულიერად სრულქმნილ, ღვთიური მადლითა და ღირსებებით უხვად დაჯილდოებულ არაორდინარულ პიროვნებას, ჩვენი საზოგადოების ერთ-ერთ გამორჩეულ კოლორიტს – ანზორ ბრეგაძეს გულითადად და სიყვარულით ვულოცავთ დაბადებიდან 80 და სამეცნიერო-პედაგოგიური მოღვაწეობის 55 წლისთავს და ვუსურვებთ დიდი ხნის ჯანმრთელ სიცოცხლესა და ნაყოფიერ სამეცნიერო მოღვაწეობას.

მრავალჟამიერ, ძმაო ანზორ! შენთან ურთიერთობის ყოველი დღე ჩვენთვის, შენი მეგობრებისთვის, ნამდვილი დღესასწაულია და უფალს შევთხოვთ, ეს დღესასწაული კვლავაც მრავალი წელი გაგრძელდეს.

სსოპნა კათილი

GOOD MEMORY

**ლერი მჭედლიშვილი –
მზრუნველი ინტელექტუალი**

თანდათან შევიწროვდა იმ ქართველ ფილოსოფოსთან რე, რომლებმაც მეოცე საუკუნის ქართული ფილოსოფიური აზროვნება აზიარეს და დაუახლოვეს ევროპულ ფილოსოფიურ აზრს. მათს ღვანლს ქართული კულტურა, იმედია, მომავალში კიდევ უფრო დააფასებს. უმნიშვნელო საქმე არ არის, კავკასიის მთებს შეფარებულ მცირე ერს ჰქონდეს თანამედროვე ცნებითი აპარატი და ამით მსოფლიო აზროვნების რთულ სტრუქტურაში გარკვევის შესაძლებლობა. ამ მხრივ თავის კოლეგებთან ერთად არაჩვეულებრივად დიდი წვლილი მიუძღვის ბატონ ლერი მჭედლიშვილს.

ბატონმა ლერიმ და მისმა უახლოესმა მეგობარმა მიხეილ ბეჟანიშვილმა ლოგიკური კვლევები იმ სიმაღლეზე აიყვანეს, რომ მათ აღიარებდნენ არა მხოლოდ საბჭოთა კოლეგები, არამედ დასავლელი ფილოსოფოსები და ლოგიკოსებიც. მათი შრომები, მათი გამოსვლები საერთაშორისო კონფერენციებსა და სიმპოზიუმებზე წარმოაჩინდა ქართული ფილოსოფიური აზრის სიმწიფეს, რითაც ევროპელ მეცნიერთა განსაკუთრებულ მოწონებას იმსახურებდა. სწორედ ამიტომ ამბობდნენ ისინი, რომ საქართველოში ნამდვილი ფილოსოფია არსებობსო.

ბატონი ლერი არა მხოლოდ გამორჩეული მეცნიერი და ინტელექტუალი იყო, არამედ აგრეთვე იგი სრულყოფილი ცხოვრებით ცხოვრობდა და, როგორც ჰუმანისტს, არ შეეძლო არ ეზრუნა ადამიანებზე.

მისაბაძი იყო ბატონი ლერის დამოკიდებულება უფროსი თაობის ფილოსოფოსთა მიმართ. იგი მადლიერებას გამოხატავდა არა მხოლოდ მათი ფილოსოფიური მეკვიდრეობის პოპულარიზაციით და მათი სახელების უკვდავყოფით, არამედ მათს ოჯახებზე ზრუნვითაც. ხშირად მას თავისი მწირი ფინანსური შესაძლებლობები გაუზიარებია როგორც კოლე-

გების ოჯახებისთვის, ასევე ცნობილი მოვლენების შედეგად უნივერსიტეტიდან და ფილოსოფიის ინსტიტუტიდან შემცირებული თანამშრომლებისთვისაც.

ბატონი ლერი სულ რამდენიმე წელს იყო ფილოსოფიის ფაკულტეტის დეკანი. ამ პერიოდში თავის წარმატებულ საქმეთა შორის ყველაზე მნიშვნელოვნად თვლიდა მასწავლებლისა და გამოჩენილი ფილოსოფოსის კოტე ბაქრაძის ბიუსტის დადგმას უნივერსიტეტის მეორე კორპუსში. ბ-ნ ლერის მიაჩნდა, რომ ამ აქტით აღდგა სამართლიანობა კოტე ბაქრაძის, ამ გავლენიანი მოაზროვნის, ღვაწლის მიმართ.

ლერი მჭედლიშვილი ჰუმანური ადამიანი იყო; მას განსაკუთრებული ტაქტით შეეძლო ყველა ჯურის ადამიანებთან ურთიერთობა. ბუნებით ტოლერანტი ცდილობდა ადამიანების მიმართ სოლიდარული ყოფილიყო. ამავე დროს, მას შეეძლო არაჩვეულებრივი მეგობრობა და სიყვარული იმ ადამიანებისა, რომლებთანაც ღირებულებათა ერთობა ჰქონდა. მე ამ წლების განმავლობაში თავად ვიყავი მონმე ბატონი ლერის, თამაზ ბუაჩიძის და მიშა ბეჟანიშვილის არაჩვეულებრივი მეგობრობისა. მახსოვს, როგორ განიცდიდა და ცდილობდა, მათი პრობლემების მოზიარე ყოფილიყო. ერთხელ ბატონი თაზო საავადმყოფოში იწვა, ბატონი ლერი თითქმის ყოველ საღამოს მოინახულებდა ხოლმე მას. ბატონი თაზო თავისი ჩვეული ირონიით ექიმებს ეუბნებოდა: „ჩემი მაჯის შემტყობარი“ ჯერ არ მოსულა და დასკვნებს ნუ იჩქარებთო.

ასეთივე გამორჩეული და არაჩვეულებრივი დამოკიდებულება ჰქონდა ბატონ ლერის სტუდენტების მიმართ. მას თავისი ხანგრძლივი პედაგოგიური საქმიანობის მანძილზე ახსოვდა ყველა სტუდენტის სახელი და გვარი, ვისთვისაც კი უსწავლებია. ეს, ერთი შეხედვით, დაუჯერებელია, შეიძლება ვინმეს მოეჩვენოს, რომ მას ჰქონდა უზადო მეხსიერება, მაგრამ საქმე სულ სხვა რამე. ბატონი ლერი თითოეულ სტუდენტს პიროვნებად მიიჩნევდა და მის მიერ სახელების და გვარების დამახსოვრება სწორედ თითოეული მათგანის უნი-

კალურობის აღიარება იყო. ეს სტუდენტებს, თავის მხრივ, კეთილად განაწყობდა ბატონი ლერისადმი.

ლერი მჭედლიშვილი იმ კატეგორიის ინტელექტუალია, რომელიც თანაბარი ძალით იყო კარგი მეცნიერი და კარგი პედაგოგი. მიუხედავად იმისა, რომ ჩემი თაობის ახალგაზრდები განებივრებულები ვიყავით ბრწყინვალე ფილოსოფოსებთან ურთიერთობით, მიუხედავად იმისა, რომ ლოგიკა განყენებულ, მშრალ, ცნებით აპარატს მოითხოვს, მისი ლექციები მეტად ცოცხალი და საინტერესო იყო. ბატონი ლერი, გადაჭარბების გარეშე შეიძლება ითქვას, იყო ვირტუოზი ლექტორი.

საქართველოს ისტორიის უკანასკნელი დრამატული ოცი წლის განმავლობაში ბატონ ლერის ყოველთვის საღი სამოქალაქო პოზიცია ეკავა. მისთვის უცხო და დამამცირებელი იყო რაიმე პოზიციისა და ხედვის უპირობო მიღება. ის წინააღმდეგი იყო ყოველგვარი ძალადობის, ფუნდამენტალიზმის, ექსტრემიზმის და ყოველივე იმისა, რაც ადამიანის ღირსებას ლახავდა. გასაოცარია, მაგრამ ბატონი ლერი ბოლომდე ინარჩუნებდა ახალგაზრდულ ცნობისმოყვარეობას და, ამდენად, ის მენტალურად ყოველთვის თანამედროვედ გამოიყურებოდა.

თუ შევეცდებით ბატონი ლერის პიროვნების კონცეფტუალიზაციას, შეიძლება მას ვუწოდოთ ინტელექტუალი, რომელმაც ცხოვრების მიზნად სხვაზე ზრუნვა გაიხადა. მისი ეს მრწამსი, ვფიქრობ, გადამდები იქნება არა მარტო მისი ოჯახის წევრებისათვის, რომლებიც მას ასე ძლიერ უყვარდა, არამედ სტუდენტთა იმ დიდი რაოდენობისთვისაც, რომელთაც მასთან ურთიერთობა ჰქონიათ.

ჩემი დიდი მასწავლებელი

მე მოსწავლე ვიყავი, ის მასწავლებელი. ეს ურთიერთობა გარკვეული პერიოდის შემდეგ მეგობრობაში გადაიზარდა. ბატონი ლერი ჩემი უფროსი მეგობარი და, ამავე დროს, სიცოცხლის ბოლომდე დიდი მასწავლებელი იყო.

თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტის I კურსის სტუდენტი ვიყავი, ბატონი ლერი რომ გავიცანი. მკაცრი და მომთხოვნი ლექტორის



სახელი ჰქონდა. სტუდენტური „ემპაკობები“ მასთან არ გადიოდა, უნდა გესწავლა. ყველაფრის მიუხედავად, მალევე შევამჩნიეთ, რომ სიმკაცრის უკან თბილი და მოსიყვარულე ადამიანი იდგა. მას მომხიბვლელობას მატებდა დიდი განათლება, პროფესიონალიზმი და ცოდნის, კონკრეტულად კი, ლოგიკის ურთულესი საკითხების საოცარი სიცხადით გადმოცემისუნარი. ცნობილი ფაქტია, რომ ზოგჯერ ზედმეტად განხანგრძლივებულ, აუდიტორიის ყურადღებამოდუნებულ სამეცნიერო კონფერენციებზე ბატონი ლერის გამოსვლას მსმენელთა გამოცოცხლება გამოუწვევია, სწორედ ღრმა მეცნიერულობითა და სათქმელის საო-

ცრად საინტერესოდ, ყველასათვის გასაგებად დალაგების უნარის წყალობით.

მანცვიფრებდა მისი დიდი ერთგულებას ტუდენტებისადმი. ძალიან უყვარდა და პატივს სცემდა ნიჭიერ ადამიანებს, მით უფრო ახალგაზრდებს, ყოველმხრივ ხელს უწყობდა და ეხმარებოდა მათ. არ ეზარებოდა და მუდმივად მზად იყო მათთან არასალექციო საათებში მუშაობისათვის. სტუდენტობის პერიოდში ლოგიკას გაძლიერებულად ვსწავლობდი, სადიპლომოდ ნაშრომიც ლოგიკაში დავწერე. მახსოვს, ამ ნაშრომის მომზადების პროცესში ერთად ვკითხულობდით ი.ჰინტიკას „ცოდნა და რწმენას“ ინგლისურ ენაზე. მიჭირდა გაგება და კითხვისას დიდი ლოგიკოსის იდეების გააზრებაში ბატონი ლერი აქტიურად მეხმარებოდა.

ასპირანტურაში სწავლამ დამაახლოვა მეორე არაჩვეულებრივ ლოგიკოსთან და ადამიანთან, მიშა ბეჟანიშვილთან, რომელიც ბატონი ლერის მეგობარი იყო. ლეგენდები დადის მათს მეგობრობაზე. ისინი ბავშვობიდან ერთად იზრდებოდნენ. უყვარდათ, პატივს სცემდნენ ერთმანეთს და, რაც მთავარია, ერთობლივად დაუღალავად ემსახურებოდნენ, ლოგიკის მეცნიერების განვითარებას საქართველოში. მახსოვს, ერთხელ ლოგიკის კათედრაზე მივედი უნივერსიტეტში. ოთახში ბატონები ლერი და მიშა დამხვდნენ. დაფა გაეცვლინა ფორმულებით და კი არ ბჭობდნენ, უბრალოდ, იდგნენ და შეჰყურებდნენ უდიდესი სიამოვნებით. ერთი კი გადმომკრეს თვალი, თითქოს მიმინვიეს კიდევ იმ სააზროვნოდ პროცესში მონაწილეობისათვის. მეც კმაყოფილი შევეყურებდი არა დაფას, არამედ ჩემი მასწავლებლების, დიდი მეცნიერების ინტელექტუალური ტკობით გაბრწყინებულ სახეებს.

ჩვენ, მოსწავლეები, მათგან მხოლოდ ლოგიკას კი არა, იმასაც ვსწავლობდით, თუ როგორი უნდა იყოს მეგობარი, მასწავლებელი, მეცნიერი, მეოჯახე ადამიანი. არსებობს „კოლეგიალობის“ ცნება, რომლის შინაარსში ადამიანთა მოღვაწეობის ნებისმიერ სფეროში ურთიერთპატივისცემა და სოლიდარობა იგულისხმება. იყო კოლეგიალური – ნიშნავს შეგეძლოს გაიზიარო შენი პროფესიის ადამიანების წარმატება და მარცხი, შეგეძლოს დახმარება საჭიროების შემთხვევაში და, რაც ყველაზე მთავარია, შეგეძლოს თანამშრომლობა. ბევრი ეპიზოდი მახსენდება ბატონი ლერის ცხოვრებიდან, რომელიც ჩემთვის კოლეგიალობის მაგალითად იქცა. ერთხელ ერთ-ერთი უმაღლესი სასწავლებლის ლექტორმა, რომელიც არ იყო სპეციალობით ლოგიკოსი, მაგრამ ლოგიკაში ლექციებს კითხულობდა, ბატონ ლერის სთხოვა: ლოგიკის სახლმძღვანელო დავწერე და იქნებ გადაეხედათო. მახსოვს, ბატონი ლერი როგორ დაუზარებლად და მთელი სერიოზულობით მუშაობდა ამ ნიგნზე, რომელიც მოცულობით პატარა იყო, მაგრამ თითქმის მთლიანად მოიცავდა ლოგიკის საპროგრამო მასალას. ძნელია კონსპექტურად დააღაგო ურთულესი საკითხები ისე, რომ რამე არ გამოგრჩეს ან უზუსტობა არ გაგეპაროს. როგორც ყოველთვის, ამ შემთხვევაშიც ბატონი ლერის მიერ გამოთქმული ყველა რჩევა და შენიშვნა მნიშვნელოვანი და ავტორის მიერ გასაზიარებელი იყო. სწორედ ამიტომაც ვცდილობდით ყოველთვის მისი მოსწავლეები, ბატონი ლერისთვის დაბეჭდვამდე გაგვეცნო სტატიები, კონფერენციამდე გაგვეზიარებინა მოხსენების ძირითადი იდეები. ის ყოველთვის მზად იყო მოესმინა ჩვენთვის. ხანდახან მიკვირდა კიდეც, როგორ პოულობდა დროს ამდენი ადამიანის დასახმარებლად. ყველაზე სასიამოვნო კი ის იყო, რომ თავადაც აინტე-

რესებდა ჩვენი აზრი თავისი ნაშრომების შესახებ. ახლად გამოქვეყნებული სტატიის შესახებ ისე ელოდა ხოლმე, რას ვიტყოდით, როგორც მსოფლიოში ცნობილი ლოგიკოსების შეფასებას.

ყოველთვის ძალიან მომთხოვნი იყო საკუთარი თავის მიმართ და ჩვენც ასე გვზრდიდა. სამეცნიერო მუშაობაში არ გვაპატიებდა მცირეოდენ არასერიოზულობასაც კი. სიზარმაცეს არ დაგვაცლიდა. ფილოსოფიის ინსტიტუტში ზურაბ მიქელაძის საიუბილეო კონფერენციის მომზადების პროცესში მომხსენებლების შერჩევისას მთხოვა, რომ მეც მიმელო მონაწილეობა. ვუთხარი, რომ იმ პერიოდისთვის არაფერი მქონდა მზად და ახლა რომ დავიწყო მოხსენების წერა, ვერ მოვასწრებ-მეთქი. გაკვირვებულმა შემომხედა. ვერც კი წარმოიდგინა, რომ ასეთ სერიოზულ ღონისძიებაში მონაწილეობაზე უარს ვიტყოდი. შემდეგი წინადადებით უკვე კი არ მთხოვა, მომთხოვა და ტაქტიანადაც შემახსენა, რომ ბატონი ზურაბის მსგავსი დიდი მეცნიერების ხსოვნა და პატივისცემა იმ სამეცნიერო ღონისძიებებით ვლინდება, სადაც მათი მეცნიერული იდეების ანალიზი და განვითარება ხდებაო. წინააღმდეგობა აღარ გამიწევია.

ზემოთაც ვახსენე, რომ თბილი და მოსიყვარულე ადამიანი იყო. ეს ის თვისებებია, რომლებიც ნებისმიერ ადამიანს სხვათათვის სასიამოვნო და სასურველ არსებად აქცევს. მაგრამ ბატონი ლერის მომხიბვლელობის მთავარი მიზეზი იყო მისი განათლება და გონიერება ერთად. იგი საინტერესო კაცი იყო არა მხოლოდ ფილოსოფოსთა წრეში, არამედ ჩვენი საზოგადოების ყველა ფენის წარმომადგენელთათვის. ვიცი, რომ ჰყავდა მეგობრები ექიმთა, კომპოზიტორთა, მათემატიკოსთა წრეებიდან. მისი საუბარი ყოველთვის შთამბეჭდავი იყო, რაც სიმპათიით განაწყობდა მსმენელს. ეს არ იყო

იმ ორატორის ნიჭი, რომელმაც მჭევრმეტყველებით ადამიანთა ემოციების მართვა იცის. ბატონი ლერი გარემომყოფთა ყურადღების მიზიდვისათვის განსაკუთრებული მომზადებისა და მონდომების გარეშე, ძალიან ბუნებრივად, ძალდაუტანებლად ისე ამეტყველებოდა ხოლმე რაიმე თემაზე, რომ იმ წუთში ის საკითხი ყველასათვის საინტერესო ხდებოდა. ამაზე მიგვანიშნებდა უცბად ჩამოვარდნილი სიჩუმე და მოსაუბრისკენ მიმართული მსმენელთა დაკვირვებულობა. სურვილი ერთი გვექონდა ყველას – ბატონი ლერი არ შეჩერებულიყო. მისი ამ ნიჭით ხშირად ვტკბებოდით ლექციებზე, კონფერენციებზე, სხვა სამეცნიერო ღონისძიებებზე, მეგობრულ საუბრებში. არ შემიძლია არ გავიხსენო, რომ ბატონ ლერის ძალიან უყვარდა დღეს ინტელექტუალურ მოდურ წრეებში ასე არაპოპულარული ქართული სუფრა. ბედნიერი ვარ, რომ ასეთ სუფრებზე ერთად მიწახვას ბატონი ლერი, მიშა ბეჟანიშვილი, თამაზ ბუაჩიძე, ვაჟა გოგობერიშვილი, ნიკო ჭავჭავაძე და სხვანი. უდიდესი სიამოვნება მიმიღია მათ მიერ წარმოთქმული სადღეგრძელოებისაგან, რომლებიც ჩვეულებრივი, არააკადემიური სიტყვებით დალაგებული მოკლე ფილოსოფიური და პოეტური განსჯანი იყო, იშვიათი, სადა და დახვეწილი იუმორით შეზავებული.

ბოლო დროს, როცა ჯავახიშვილის სახელობის უნივერსიტეტში ცნობილი რეფორმა ჩატარდა, დაიხურა ლოგიკის კათედრა, რითაც, ფაქობრივად, შეწყდა საქართველოში ლოგიკის ფილოსოფიური პრობლემების თანმიმდევრული კვლევა, ბატონმა ლერიმ მოღვაწეობა გააგრძელა თავისუფალ უნივერსიტეტში. იგი ფაკულტეტის დეკანი იყო. როცა ვკითხე, ახალ ვითარებაში თავს როგორ გრძნობთ-მეთქი, გულდანყვევით მიპასუხა: აქ ყველაფერი ძალიან კარგია, მხოლოდ ფილოსო-

ფიური გარემოცვა მაკლიაო. მისთვის ფილოსოფიის ფაკულტეტი, სადაც გაატარა სიცოცხლის ნახევარზე მეტი, ცხოვრების ერთ-ერთი საზრისი იყო.

ვერასოდეს წარმოვიდგენდი, რომ ასე აქტიურად და შემოქმედებითად მცხოვრები ადამიანი ასე მოულოდნელად დაგვტოვებდა. ძალიან ვწუხვარ, რომ ვერ ვინახულე ავადმყოფობის ჟამს. ვერ ვივარაუდე, რომ თითქოს ჩვეულებრივი გაციება საბედისწერო გახდებოდა. ბევრი რამ მოგვაკლდა მეგობრებს ბატონი ლერის წასვლით. თუმცა იმის გააზრება, რომ ჩვენ გვხვდა წილად ბედნიერება, ვყოფილიყავით მის გვერდით, გვესწავლა მისგან და ვზიარებოდით მის ადამიანურ სიტბოს, დიდი ცხოვრებისეული ენერჯით გვავესებს და განგვანყოფს ისე ვაკეთოთ ჩვენი საქმე, როგორც გვასწავლიდა ბატონი ლერი.

განმოსათხრობარი

FAREWELL



ბრეზვამი ბაჩანა
{1936-2016}

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიამ და მთელმა ქართულმა ინტელიგენციამ დიდი დანაკლისი განიცადა; გარდაიცვალა ამ აკადემიისა და ეროვნული აკადემიის აკადემიკოსი, ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი, კლასიკური ფილოსოფიის, მწერლობისა და საზოგადოებრივი აზროვნების გამოჩენილ მოღვაწეთა თხზულებების უბადლო მთარგმნელი და კომენტატორი **ბაჩანა ბრევაძე**.

განსვენებული იყო ჭეშმარიტი პოლიგლოტი – ძველი ბერძნული, ლათინური, ფრანგული, ესპანური და იტალიური ენების ღრმა მცოდნე, დაუღალავი მოღვაწე და მკვლევარი, რომელმაც წარუშლელი კვალი დატოვა ქართულ ფილოსოფიურ და საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ აზროვნებაში. მან ქართულ ენაზე თარგმნა პლატონი, პლოტინე, ავგუსტინე, მარკუს ავრელიუსი, ნიკოლო მაკიაველი, ფსევდო-ლონგინე, ბლემ პასკალი, სერვანტესი, ორტეგა ი გასეტი. გარდა ამისა, მის კალამს ეკუთვნის მიქელანჯელოს, ანატოლი ფრანსის,

პ.ვალერის, გარსია ლორკას, მისტრალის პოეზიის ნიმუშების თარგმანები. არანაკლებ მნიშვნელოვანია მისი ღრმა გამოკვლევები, რომლებიც, როგორც წესი, თან ერთვის მის მიერ თარგმნილ ლიტერატურას. ნიჭი, რომელიც მან თავის შემოქმედებაში გამოავლინა, ჭეშმარიტად ღვთიურია, იშვიათი შემთხვევაა.

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია იმედოვნებს, რომ ამ დიდი მოღვაწის შემოქმედება ნიმუში გახდება მათთვის, ვინც ახლა იწყებს ფილოსოფიურ მოღვაწეობას. იგი სტიმულს მისცემს ნიჭიერ ახალგაზრდას შემოქმედებითი აზროვნების გზაზე.

მშვიდობით, ბატონო ბაჩანა, შენი ხსოვნა და საქმენი შენნი დარჩება ქართველი ინტელიგენციის მეხსიერებაში. ქართული აზროვნების ისტორია დიდხანს შეინახავს შენს სახელს.

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმი



**ტარიელ რეხვიაშვილი
{1937-2016}**

გარდაიცვალა ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსი, უმაღლესი სასწავლებლების პედაგოგი, არაჩვეულებრივად კეთილშობილი ადამიანი, თავმდაბალი და უპრეტენზიო სწავლული, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი **ტარიელ რეხვიაშვილი**. განსვენებული დაიბადა რაჭაში, სოფ. ჭიორაში {ონის რ-ნი}, დაამთავრა თბილისის ი.ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტი, ასპირანტურა, წარმატებით დაიცვა საკანდიდატო და სადოქტორო დისერტაციები; ამ პერიოდიდან გარდაცვალებამდე იგი იყო საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის ფილოსოფიის პროფესორი.

ტარიელ რეხვიაშვილის მეცნიერული კვლევა-ძიების ძირითადი საგანი იყო შემეცნებელი სუბიექტის არაცნობიერი და ცნობიერი მიზანშეწონილი და მიზანდასახული აქტივობის პრობლემა, რომლის კვლევის პროცესში იგი ემყარებოდა დიმიტრი უზნაძის განწყობის თეორიას; მის საფუძველზე იგი აანალიზებდა რაციონალისტურსა და ირაციონალისტურ პროცესებს. მისი აზრით, სუბიექტის აქტივობის ძირითად

მიზანს სიცოცხლის საზრისის დადგენა და ღირებულებათა ნვდომა წარმოადგენს. ამ პროცესში აზროვნებასთან ერთად დიდ როლს თამაშობს განწყობა და ინტუიცია.

განსვენებული უმაღლესი სასწავლებლის წარმატებული პედაგოგი იყო და დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა თავისი კოლეგებსა და სტუდენტებში.

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმი და ამავე აკადემიის მთელი შემადგენლობა დიდ მწუხარებას გამოთქვამს თავისი ერთ-ერთი თვალსაჩინო წევრის გარდაცვალების გამო.

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმი

ინფორმაცია

2016

INFORMATIONS

2016

ინფორმაცია – 2016

1. დაიბეჭდა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის საგამომცემლო ორგანო „ფილოსოფიური ძიებანის“ **XXI** კრებული.
2. დაიბეჭდა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსის **კახა ქეცბაიას** ნიგნი „სოციოლოგია ყველასათვის“.
3. დაიბეჭდა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსის **ზურაბ ხასაიას** ნიგნი „ფილოსოფიის შესავალი“.
4. დაიბეჭდა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსის **ანზორ ბრეგაძის** ნიგნი „მარადიული სიბრძნე“.
5. განმეორებით გამოიცა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსის **ბაჩანა ბრეგვაძის** მიერ შესრულებული პლატონის დიალოგების „პარმენიდე“ და „ფედონის“ ქართული თარგმანები.
6. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსს ნაპო კვარაცხელიას შეუსრულდა დაბადებიდან **70** წელი. ამასთან დაკავშირებით ივანე ჯავახიშვილის თბილისის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტმა იგი დააჯილდოვა ივ. ჯავახიშვილის მედლით.
7. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსს **ანზორ ბრეგაძეს** შეუსრულდა დაბადებიდან **80** წელი. ამ თარიღთან დაკავშირებით დაიბეჭდა კრებული „სიბრძნის აპოლოგია“.

8. საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი მამუკა დოლიძე მიწვეული იყო ფენომენოლოგიურ კონფერენციაზე, სადაც მან წაიკითხა მოხსენება.

სარჩავი

რედაქტორის წინასიტყვაობა19

ნაწილი პირველი

საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა
აკადემიის ცნობარი21

ნაწილი მეორე

ფილოსოფიური ძიებანი

ონტოლოგია

ვაჟა ნიზლაძე – ტრადიციული მეტაფიზიკის ადგილი
კანტის ფილოსოფიაში26

ირაკლი გოგიჩაძე – ანთროპოსის ღირებულებითი
ორიენტაციები44

მიხეილ ხალვაში – დიალექტიკა კანონზომიერებაა
თუ იდეოლოგია?70

უამეცნევის თეორია

ნინო თომაშვილი – ევოლუციონიზმი ფილოსოფიაში –
მეთოდოლოგიური შემობრუნება 109

ლოგიკა

გაიოზ ასანიძე – მიხეილ ბეჟანიშვილი და ლერი
მჭედლიშვილი – ლოგიკის ქართული სკოლის
ამაგდარები131

მეცნიერების ფილოსოფია

გურამ ნაჭყებია – „მართალი სამართლის“ იდეა
ხელოვნებისა და სამართლის მიმართების
მიხედვით146

რამაზ გახოკიძე – ზოგიერთი სოციოკულტურული ფენომენის ქიმიური საფუძვლები.....	161
მურმან გორგოშაძე - განვითარების კრიტერიუმისა და მემკვიდრეობის საკითხისათვის სამართალში.....	178

რელიგიის ფილოსოფია და რელიგიათმცოდნეობა

სერგი ავალიანი – ჩემი ფილოსოფიურ-რელიგიური მსოფლმხედველობა.....	191
კახა ქეცბაია – რელიგიის უახლესი სოციოლოგიური თეორიების კრიტიკული განაზრება	208
ბადრი ფორჩხიძე – ღმერთის შემეცნებითი სიყვარულის რელიგიურ-ფილოსოფიური ასპექტები.....	221

ესთეტიკა

ფიქრია დიდუბაშვილი – ხელოვნებისა და ზნეობის ურთიერთმიმართების საკითხისათვის	235
--	-----

სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფია

ზურაბ ხასაია – მაქს ვებერი ანტიკური კულტურის დაცემის სოციოლოგიურ კანონზომიერებათა შესახებ.....	244
ამირან ბერძენიშვილი, ნათელა დონაძე – სოციალური ურთიერთობები ინფორმაციულ საზო-გადოებაში	260
გურამ აბესაძე, ნოდარ აბესაძე – ქართული სახელმწიფოს საგარეო – პოლიტიკური პრიორიტეტები ახალი გლობალური წესრიგის პირობებში	281
დავით ზაქარაია – ოლიგარქიზმი, როგორც თანამედროვე სახელმწიფოს საფრთხე.....	293

ქართული და უცხოური ფილოსოფიის ისტორია

ნანა გულიაშვილი -ესთეტიკური კონტექსტი XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის ქართულ კულტურაში.....	301
--	-----

რეცენზიები

სერგი ავალიანი – რეცენზიის მაგიერ.....	308
მანანა გაგოშიძე, კობა ნონიაშვილი – სოციოლოგიის პოპულარიზატორი {რეცენზია კახა ქეცბაიას ნიგნზე „სოციოლოგია ყველასათვის}	310
სერგი ავალიანი – საინტერესო ნაშრომი ქართულ თეოლოგიურ ლიტერატურაში.....	314

საიუბილეო თარიღები

ნინო თომაშვილი – ნაპო კვარაცხელია – 70.....	318
ირაკლი კალანდია – ანზორ ბრეგვაძე – 80.....	323

ხსოვნა კეთილი

აკაკი ყულიჯანიშვილი – ლერი მჭედლიშვილი – მზრუნველი ინტელექტუალი	330
ნინო თომაშვილი – ჩემი დიდი მასწავლებელი	333

გამოსათხოვარი

ბაჩანა ბრეგვაძე.....	340
ტარიელ რეხვიაშვილი.....	342

ინფორმაციები

ინფორმაციები (2016)	344
---------------------------	-----

CONTENTS

Preface	19
----------------------	----

FIRST PART

Reference Book of the Academy of Philosophical Sciences of Georgia	21
---	----

SECOND PART

Philosophical investigations

ONTOLOGY

Vajha Nibladze – Place of the traditional metaphysics in Kant's philosophy	26
Irakli Gogichadze – Orientations of the value of anthropos	44
Mikheil Khalvashi –Dialectics is regularity or ideology?	70

THE THEORY OF KNOWLEDGE

Nino Thomashvili – Evolutionism in philosophy as methodological turn	109
--	-----

LOGIC

Gaioz Asanidze – Milheil Bejanishvili and Leri Mchedlishvili as outstanding scientists of Georgian logical school	131
--	-----

PHILOSOPHY OF SCIENCE

Guram Nachkebia – “True justice” and the idea of art law	146
Ramaz Gakhokidze – Chemical Basis of Certain Sociocultural Phenomena	161

Murman Gorgoshadze – The Problem of Development and Heredity in law	178
--	-----

PHILOSOPHY OF RELIGION AND SCIENCE OF RELIGION

Sergi Avaliani – My philosophical-religious world outlook.....	192
Kakha Ketsbaia – Critical consideration of the recent sociological theories of religion	208
Badri Forchkidze – The religious and philosophical aspects of cognitive God's love	221

AESTHETICS

Piqria – Didebashvili – On the issue of relationship between art and morality	235
--	-----

SOCIAL AND POLITICAL PHILOSOPHY

Zurab Khasaia – Max Weber on the sociological regularities of the fall of ancient culture.....	244
Amiran Berdzenishvili, Natela Donadze – Social Interactions in the Information Society	260
Guram Abesadze, Nodar Abesadze – Georgian government's foreign policy priorities under the new global order	281
David Zaqaraia – Oligarchy as Threat for Modern State	293

GEORGIAN AND FOREIGN HISTORY OF PHILOSOPHY

Nana Guliashvili – Aesthetic Contexts in Late 19 th and 20 th Century Georgian Culture	301
Reviews	308

DATES OF JUBILE

Nino Thomashvili – Napo Kvaratskelia – 70	318
Irakli kalandia – Anzor Bregadze – 80	323

GOOD MEMORY

Akaki Kulijanishvili- Leri Mchedlishvili – careful intelligent...330	
---	--

Nino Thomashvili – My Great Teacher333

FAREWELL

Bachana Bregvadze340

Tariel Rekviashvili.....342

INFORMATIONS

Informations (2016)344

ავტორთა საყურადღებოდ!

1. სერიაში „ფილოსოფიური ძიებანი“ იბეჭდება მხოლოდ მეცნიერული გამოკვლევების შედეგები, ორიგინალური შინაარსის მქონე სტატიები, რომლებიც წარმოადგენს მეცნიერულად დასაბუთებულ ახალ სიტყვას ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში. პოპულარული, განმანათლებლური ხასიათის სტატიები დასაბეჭდად არ მიიღება.
2. სტატია ანცობილი უნდა იყოს კომპიუტერზე და ახლდეს შესაბამისი დისკი.
3. სტატიის მოცულობა არ უნდა აღემატებოდეს ორ თაბახს {80 000 სასტამბო ნიშანი}.
4. „ფილოსოფიური ძიებანი“ სამეურნეო ანგარიშზე იბეჭდება; სტატიის ავტორი იხდის დაბეჭდვის ღირებულებას. თუ სარედაქციო კოლეგია სტატიას არ მიიღებს, მაშინ იგი ავტორს დაუბრუნდება სტატიასთან ერთად.
5. სტამბური წესით ანცობილ სტატიაში არსებითი ხასიათის ცვლილებების შეტანა აკრძალულია. აუცილებლობის შემთხვევაში ავტორი იხდის დამატებით ღირებულებას.
6. სტატიას თან უნდა ახლდეს ავტორის ფოტოსურათი {4x5} და მოკლე ბიობიბლიოგრაფიული ცნობები არაუმეტეს ნახევარი გვერდისა.
7. სტატიას აგრეთვე თან უნდა ახლდეს რეზიუმე უცხო {სასურველია ინგლისურ} ენაზე დაახლოებით 1600 სასტამბო ნიშნის {კრებულის ერთი გვერდი} მოცულობით, რომელშიც ნაჩვენებია იქნება გამოკვლევების შედეგები.
8. ლიტერატურა ერთვის ბოლოს, ტექსტში მითითებული ციფრების მიხედვით.
9. სტატიის წარმოდგენის ბოლო ვადაა 15 დეკემბერი. ამ ვადის გასვლის შემდეგ სტატია არ მიიღება.
10. სტატია გამოგზავნილი {ან მოტანილი} უნდა იყოს აკადემიის პრეზიდენტის, ვიცე-პრეზიდენტის ან აკადემიკოსი - მდივნის სახელზე.

„ფილოსოფიური ძიებანის“ სარედაქციო კოლეგია

ტელ: 599-39-31-07

ელ-ფოსტა: ketsbaiak@mail.ru



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი, 0179, ი. ჭავჭავაძის გამზ. 19, ☎: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30
E-mail: universal@internet.ge; universal505@ymail.com